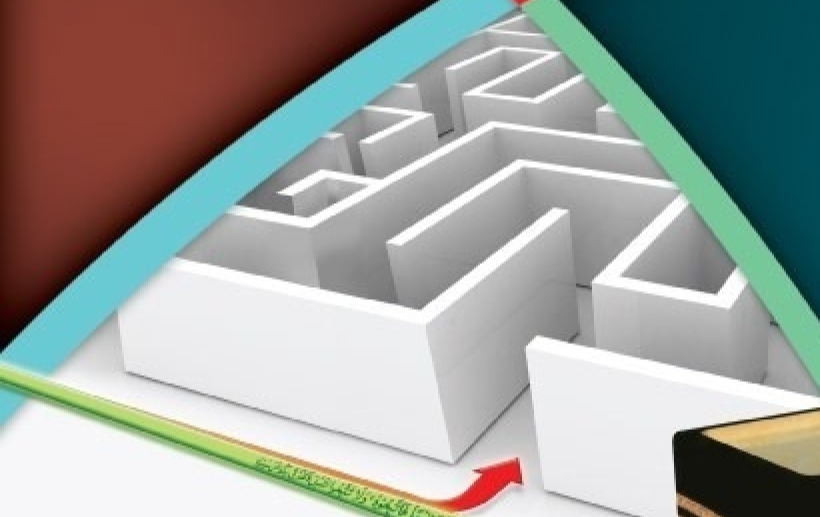
العواصم من القواصم اور المنتقی سے اہم ترین حواشی اور تخریج حدیث کے ساتھ

مختصر منہاج السنۃ

شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ





1-2

اختصار وترجمہ وتعلیقات وحواشی

پیرزادہ شفیق الرحمن شاہ الدراوی حفظہ اللہ

فہرست مضامین

دوسرا باب ......واجب الاتباع مذہب کے بیان میں

❀❀❀❀

انتساب

اولاً:...... میں اپنی اس ادنی سی کاوش کا انتساب ان علمائے کرام رحمہم اللہ کے نام کرتا ہوں جنہوں نے مختلف ادوار میں دفاع صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور بیان سنت کی خاطر اپنی قیمتی جانیں جان آفریں کے سپرد کردیں۔اللہ تعالیٰ ان کی انمول قربانیاں قبول فرمائے اور انہیں اس پر بہترین بدلہ عطاء فرمائے۔

ثانیاً:......ان مجاہدین علمائے کرام کے نام جو آج بھی اپنی جانیں ہتھیلی پر رکھ کر سنت اور اہل سنت کا دفاع کررہے ہیں۔

ثالثاً:......اس کاوش کا انتساب اپنے ان تمام اساتذہ کرام کے نام کرتا ہوں جنہوں نے میری تربیت کی اور جن سے میں نے کسی طرح بھی اور کسی قدر بھی کسب فیض کیا۔ان میں سرکاری پرائمری سکول سے لیکر جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ تک کے تمام اساتذہ شامل ہیں۔

رابعاً:......اپنے والدین اور بہن بھائیوں کے نام اور اپنی بیگم اور بچوں کے نام؛ جنہوں نے مجھے اس کام کو تکمیل تک پہنچانے کے لیے بھرپور موقعہ فراہم کیا' اور اس دوران میرے بچوں کی دیکھ بھال اور نگرانی کی خدمات انجام دیں۔اللہ ان سب کو جزائے خیر عطا فرمائے۔

اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ میری اس کاوش کو میرے اور میرے اساتذہ کرام کے نام اعمال میں شامل کردے اور جن صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی محبت میں اس طرح کی کوششیں کی جارہی ہیں' اللہ تعالیٰ ان کی محبت پر ہی موت دے' اور قیامت والے دن ان کے ساتھ ہمیں بھی کھڑا کردے۔آمین۔

❀❀❀❀

ہدیہ تشکر

﴿وَ کَانَ اللّٰهُ شَاكِراً عَلِيْماً﴾

''اور اللہ تعالیٰ شکر گزاروں کا قدر دان اور جاننے والا ہے۔''

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَخُذْ مَا اٰتَيْتُكَ وَكُنْ مِنَ الشّٰاكِرِيْنَ﴾

''جو کچھ میں نے آپ کو دیا ہے، اسے لیجیے اور شکر گزار لوگوں میں سے ہو جائیے۔''

سب سے پہلے اور سب سے آخر میں حمد و تعریف اور شکر اللہ تعالیٰ کے لیے ہی سزاوار ہے، جو نیک اعمال کی توفیق بخشنے، انہیں پورا کرنے اور قبول کرنے والا ہے۔

میں اپنے والدین، اپنے تمام تر اساتذہ کا، خواہ ان کا تعلق مدرسہ اور سکول کی زندگی سے یا کالج اور یونیورسٹی کی زندگی سے ہے، تمام کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے میری تربیت میں کسی طرح بھی حصہ لیا۔

میں اپنے کفیل کا بھی شکر گزار ہوں جنہوں نے مجھے دعوت الی اللہ کے لیے فراغت کا موقع دیا۔

بہت ہی ضروری سمجھتا ہوں کہ مراجع اور پروف ریڈنگ کرنے والے فاضل علماء محترمین کا بھی شکریہ اس دعا کے ساتھ ادا کیا جائے کہ اللہ اس محنت پر دارین میں نیک بدلہ دے۔

میں ان تمام لوگوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں جنہوں نے وقتاً فوقتاً مشورہ دیکر یا حوصلہ افزائی کر کے یا خیر کے کلمات کہہ کر کسی طرح بھی میری ڈھارس بندھائی اور اس کام کو پایہ تکمیل تک پہنچانے کی ترغیب دی؛ اللہ تعالیٰ ان تمام لوگوں کو اپنے انعامات رحمتوں اور مغفرتوں سے نواز دے۔

میں ان محترم بھائیوں اور بہنوں کے تعاون کا خصوصی شکر گزار ہوں جن کے تعاون سے یہ کتاب آپ تک پہنچی۔

❀❀❀❀

تقدیم

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ یَآاَیُّھَا الَّذِیْنَ آمَنُوْا کُوْنُوْ قَوّٰمِیْنَ لِلّٰہِ شُھَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلٰی اَنْ لَّا تَعْدِلُوْا، اِعْدِلُوْا ھُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی وَاتَّقُوا اللّٰہَ اِنَّ اللّٰہَ خَبِیْرٌ بِّمَا تَعْمَلُوْنَ﴾

''مسلمانو! اللہ واسطے انصاف کیساتھ گواہی دینے والے بن جاؤاور لوگوں کی دشمنی تم سے بے انصافی نہ کرائے انصاف کرو انصاف ہی پرہیز گاری کے قریب تر ہے اور اللہ سے ڈرو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو خبر ہے جو تم کرتے ہو۔''

یہ حقیقت ہے کہ انسانی تاریخ کے طویل وقفہ کے بعد دین اسلام کا ظہور و انتشار تاریخ کا عظیم ترین واقعہ ہے۔ دین اسلام کا مقصد وحید اقامت حق وصواب ہے، خواہ اس کا تعلق ماضی سے ہو یا مستقبل سے؛ اتفاق ہو یا اختلاف معاملات ہوں یا احکام، علمی مباحث ہوں یا تنظیمی امور؛ یا انسانی بہبود کے سلسلہ میں تعاون و اشتراک ان جملہ امور میں حق و انصاف کی جو شعاع نظر آئے گی وہ شمع اسلام ہی کی ضیاء پاشیوں کا نتیجہ ہوگی۔ تاریخ ادیان میں دین اسلام کی عظمت وشرافت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے دین حق کے لقب سے نوازا۔ ارشاد ہوتا ہے: ﴿ھُوَ الَّذِیْ اَرْسَلَ رَسُوْلَہٗ بِالْھُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ﴾ [التوبہ: ۳۳] ''وہ ہستی جس نے اپنے رسولوں کو ہدایت اور دین حق دیکر مبعوث فرمایا۔''

دین اسلام مسلمانوں کو دعوت دیتا ہے کہ جادہ عدل و انصاف پر قائم رہیں، اپنے علم کی حد تک انصاف کیساتھ شہادت دیں اور نہ صرف دارالاسلام بلکہ جملہ اطراف ارضی میں عدل و انصاف کا بول بالا کریں اور اس کے لیے مصروف جہد وسعی رہیں اور اس میں کد و کاوش کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔ اگرچہ قیام عدل و انصاف سے بذات خود انہیں یا ان کے آباء و ابناء کو نقصان کیوں نہ پہنچتا ہو۔ یہ حقیقت ہے کہ حق و عدل کا قیام و بقاء اور شہادت حق اسلام کی اساس اولیں اور اس کا امتیازی شعار ہے۔ بنا بریں اہل اسلام پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ خوش دلی سے طہارت فکر ونظر؛ رضائے الٰہی اور مخلوقات الٰہی کے سکون و اطمینان کے پیش نظر عدل و انصاف میں ممتاز ہوں۔ نظام اسلام میں عدل کا شمار تقویٰ کے امور میں ہوتا ہے۔ اور تقویٰ وہ بہترین وصف ہے جو مسلمانوں کے مابین معیار عزت وشرف ہے۔ ذات باری تعالیٰ بخوبی آگاہ ہے کہ کون تقویٰ سے بہرہ ور ہے اور کون اس سے تہی دامن ہے؛ اس سے کوئی بات پوشیدہ نہیں۔

دین اسلام کی یہی وہ حسین وجمیل صورت تھی جس کیلئے نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تیار کیا اور انہیں اس قابل بنایا کہ بنی نوع انسان کو دعوت دینے میں آپ کے جانشین قرار پائیں۔ چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے مسجد نبوی سے متصل سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ میں دارفانی کو خیر باد کہہ کر جب ''الرفیق الاعلیٰ'' سے ملاقات کی تو آپ بے حد مسرور و مطمئن تھے۔ آپ کے برگزیدہ و منتخب صحابہ تحفظ دین کے لیے سیسہ پلائی دیوار کی طرح کھڑے تھے۔ یہ اصحاب کرام خلیفہ رسول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں اپنے نفوس و قلوب کو اللہ کی طاعت وعبادت میں جھکائے رکھتے۔ یاد رہے یہ وہی ابوبکر ہیں جن کی شان میں، نیز ان کے محبّ مخلص حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے متعلق، ان کے بھائی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے یہ کلمات ارشاد فرمائے تھے:

((أَلَا خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا اَبُوْبَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ .)) ❶

''نبی ﷺ کے بعد اس امت میں سب سے بہترین فرد ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں اور ان کے بعد عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔''

آقائے نامدار ﷺ کی وفات حسرت آیات کے فوراً بعد صحابہ کرام نے جزیرہ عرب میں مسلمانوں کی شیرازہ بندی کی اور جہاد کے لیے اسی طرح صف آرا ہوئے جیسے وہ رسول اللہ ﷺ کی حیات میں نماز کے لیے صفیں باندھا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فوجیں رسالت محمدی کی امانت اٹھائے عازم عراق و شام ہوئیں اور قریبی اقوام تک پہنچ کر دم لیا۔ ان کے مخلصانہ جہاد کا نتیجہ یہ تھا کہ تائید ربانی نے ان کا ساتھ دیا اور جن علاقوں میں خلیفہ اول کے سپہ سالاروں کے جھنڈے لہرا رہے تھے، وہاں ''حَيَّ عَلَى الْفَلَاح'' کی صدائیں گونجنے لگیں۔ عہد صدیقی کے نامور سپہ سالار حضرت ابوعبیدہ، خالد بن ولید، عمرو بن العاص اور یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم اجمعین تھے۔ جن قوموں سے بھی ان کا واسطہ پڑا، یہ ان کے حق میں اسلام کے معلم و داعی اور اللہ و رسول کے پیام رساں ثابت ہوئے۔ ان کی مخلصانہ دعوت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دیار و امصار میں ان کی خوب پذیرائی ہوئی، شہروں کے دروازے ان کے لیے کھل گئے اور وہاں کے رہنے والوں نے ان کی تعلیمات وارشادات پر لبیک کہا۔ وادئ دجلہ وفرات اور دیار شام میں جب اللہ کی نصرت وتائید سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہر طرح مسرور و مطمئن ہوگئے تو رب ذوالجلال نے انہیں عالم آخرت میں صحبت نبوی کے لیے پسند فرما کر رسول اللہ ﷺ کی ایسی معیت بخشی جیسا کہ دنیا میں وہ اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو چکے تھے۔ چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ آپ کے بعد کشتی اسلام کے ناخدا قرار پائے اور جیسا کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے آپ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد امت محمدی کے افضل ترین فرد تھے۔ ❷

---

❶ سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی الله عنه (حديث:١٠٦)

❷ مسند احمد(١/ ١٠٦) من عدة طرق۔

بہر کیف مشرقی اور مغربی اقوام نے صحابہ کی سیرت وکردار ان کے عدل وانصاف رفق وتدبّر اور راہ حق پر استقامت واستقلال سے اسلام کا سبق سیکھا اور اسی سے نبی کریم ﷺ کے ارشاد مبارک کی تصدیق ہوئی۔ ارشاد ہوتا ہے:

((خَيْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِيْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ ثُمَّ الَّذِيْنَ يَلُوْنَهُمْ))

''سب سے بہتر میرا زمانہ ہے پھر وہ لوگ جو انکے قریب ہیں (تابعین) پھر وہ جو ان کے قریب ہیں (تبع تابعین)۔''

امام ربّانی احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں یہ حدیث بروایت عبیدہ سلمانی قاضی کوفہ انھوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔[1] امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح کی کتاب نمبر ۶۲ باب اول میں یہ روایت حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔[2] عمران فتح مکہ کے دن عسکر نبوی میں قبیلہ خزاعہ کے علمبردار تھے۔[3] امام مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی ہے۔[4]

مذکورہ بالا حدیث نبوی نبی کریم ﷺ کے معجزات میں سے ایک ہے۔ اسلام کو جو عزت وعظمت اور استقامت دور صحابہ، تابعین وتبع تابعین میں حاصل ہوئی آئندہ ادوار میں نصیب نہ ہوسکی۔ اموی خلافت پر اس مبارک عہد کا خاتمہ ہوگیا۔ بنوعباس کے وہ اوّلین خلفاء جنھوں نے اموی ماحول میں تربیت پائی تھی اسی عہد میں شامل ہیں۔ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''ائمہ اسلام کا اتفاق ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے بعد بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات بڑی حد تک بدل گئے''[5]

اس مبارک زمانہ کو خاتم الانبیاء ﷺ نے ''خیر القرون'' سے تعبیر فرمایا تھا۔ جو آپ کی صداقت کی زبر دست دلیل ہے۔ یہ اسلام کا زرّیں دور تھا۔ دین اسلام نے اس سے بڑھ کر نہ کبھی خیر وبرکت کا مشاہدہ کیا نہ اہل اسلام نے اس سے بڑھ کر کبھی عزّ وشرف حاصل کیا نہ اس دور سے بہتر کبھی جہاد خالص دیکھا گیا نہ کرۂ ارضی کے دور افتادہ گوشوں تک کبھی دعوت اسلام اس وسعت کے ساتھ پہنچی، اسی عصر وعہد میں حفاظ قرآن نے اکناف ارضی تک پہنچ کر لوگوں کو قرآن سے روشناس کرایا۔ نوجوان تابعین مختلف دیار وامصار میں پہنچ کر وہاں کے رہنے والے صحابہ سے حدیث نبوی کی تعلیم حاصل کرنے لگے۔ مبادا کہ صحابی کی موت سے وہ احادیث بھی ناپید ہوجائیں جو ان کے سینہ میں محفوظ ہیں۔ پھر تبع تابعین کا زمانہ آیا۔ وہ ہر ایسے خطۂ ارضی میں پہنچے جہاں کبار تابعین

---

[1] مسند احمد (۱/ ۳۷۸، ح:۳۵۸۳)، صحیح بخاری۔ کتاب الشهادات۔ باب لا یشهد علی شهادة جور اذا اشهد (ح:۲۶۵۲)، صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب فضل الصحابة ثم الذین یلونهم، (ح:۲۵۳۳)۔

[2] صحیح بخاری۔ (ح:۲۶۵۱، ۲۶۵۰)، صحیح مسلم (ح: ۲۵۳۵) [3] الاصابة (۵/ ۲۷)۔

[4] صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة، (حدیث: ۲۵۳۶) [5] فتح الباری ج۷ ص۴۔

اقامت گزین تھے۔ اور ان سے وہ امانت حاصل کی جو انھوں نے صحابہ کرام سے سن کر یاد کر رکھی تھی۔ سنت نبوی کی یہ امانت ان لوگوں تک پہنچی جنھوں نے اس کی جمع وتدوین کا بیڑا اٹھایا۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ اور ان کے شیوخ وتلامذہ اور معاصرین، رجال تدوین کے یہاں پہنچتے وقت حدیث نبوی بالکل تروتازہ اور عطر نبوت سے بھرپور تھی، حدیث نبوی کے امانت دار محافظین نے جوں کی توں یہ امانت دوسرے امانت دار محافظین تک پہنچا دی۔ آگے چل کر یہ امانت کتاب اللہ کے بعد مسلمانوں کے لیے نہایت گراں قدر ورثہ قرار پائی۔

خلاصۂ کلام! صحابہ کے طفیل اللہ تعالیٰ نے حدیث نبوی کا لازوال خزینہ ہمارے لیے محفوظ کر لیا۔ ان کی تلواروں سے ہی دیار وامصار اور بلاد فتح کیے اور ان کی مساعی جمیلہ سے ہی اسلامی دعوت پھلی پھولی۔ اور آج ہمارے لیے یہ عالمِ اسلام منصّۂ شہود پر جلوہ گر ہوا جس میں کثرت سے اوطان واقوام موجود ہیں اور ان علوم وعلماء کی بھی کمی نہیں جو اسلام کے اولیں ادوار میں کرۂ ارضی کی زینت اور بے حد ناگزیر سمجھے جاتے تھے۔ زمانہ حال واستقبال میں علماء کی صلاحیت اور رجوع الی اللہ کے باعث اسلام کی شوکت رفتہ پھر لوٹ کر آئے گی۔ اور انہی کی جدوجہد کے بل بوتے پر اسلامی نظام کو حیات نو حاصل ہوگی۔ وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ .

جس طرح امرا اور اہل ثروت کے بیٹے اپنے آباء سے املاک واموال ورثہ میں پا کر دنیا میں عزت ومنصب حاصل کرتے ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ برے ساتھی ان کو اس وہم میں مبتلا کر دیں کہ ان کی خوشحالی وفارغ البالی کا راز اس مال کو برباد کرنے میں مضمر ہے، اسی طرح ہم نے یہ اسلامی عز ومجد صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم اجمعین سے ورثہ میں پائی۔ ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ دنیا کی کسی قوم نے ایسا گراں بہا ورثہ نہیں پایا۔ اسلامی ورثہ میں تقدس وبرکت کے اعتبار سے گراں تر حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی وہ خدمت ہے جو آپ نے قرآن کی جمع وتدوین اور اس کو مصاحف میں محفوظ کرنے کے سلسلہ میں انجام دی۔ اگر کرۂ ارضی پر رہنے والے تمام مسلمان اس عظیم احسان وعنایت پر شب وروز ان کے لیے اجر وثواب کی دعائیں مانگیں تو بھی وہ ان کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ اللہ تعالیٰ ہماری جانب سے ان کو اجر عظیم عطا فرمائے۔ (آمین)

اس عظیم میراث میں سے گراں قدر خزانہ ہر صحابی کی وہ توجہ ہے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اقوال وارشادات، سیرت وکردار اور اوامر ونواہی کے تحفظ کے سلسلہ میں انجام دی۔ صحابہ نے یہ امانت جوں کی توں اپنے بھائیوں، بیٹوں اور تابعین کو سپرد کر دی کسی نبی کے اصحاب نے امانت کی سپردگی میں ایسی احتیاط سے کام نہ لیا ہوگا۔ اس سے عیاں ہوتا ہے کہ اخلاق وتشریع، اقوام وامم کی تکوین وتخلیق اور مختلف انسانی طبقات واجناس واوطان میں یگانگت پیدا کرنے کے لیے یہ عظیم ترین انسانی وراثت تھی۔ بنی نوع انسان کی ان خدمات جلیلہ کے پیش نظر صرف وہی شخص صحابہ کی تنقیصِ شان کا مرتکب ہوسکتا ہے جو غیر مسلم ہو اور دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتا ہو یا زندیق ہو اور اس کے ظاہر وباطن میں تضاد پایا جاتا ہو۔

صحابہ کرام سے تیسر اورثہ ہم نے یہ پایا کہ انہوں نے اپنے اسلامی اخلاق و اعمال کو اسلام کا نمائندہ بنا کر اقوام عالم کے سامنے پیش کیا، یہی وجہ ہے کہ وہ اسلام کو الفت و محبت کی نگاہ سے دیکھنے لگے، صحابہ اسلام کا بہترین عملی نمونہ قرار پائے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کے زمانہ میں روئے ارضی کی بسنے والی قومیں حلقہ بگوش اسلام ہوگئیں۔

خلفائے راشدین کے زریں عہد کے بعد جن خوش نصیب صحابہ و تابعین رحمہم اللہ نے صحیحین کی جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کردہ روایت ❶ کے مصداق خلفاء قریش کے جھنڈے تلے جہاد کیا، وہ بھی اس فضیلت میں برابر کے شریک ہیں۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قباء میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے جہاد سے متعلق جو خواب دیکھا تھا ❷ وہ بھی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے آپ کا دوسرا خواب یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے قسطنطنیہ پر حملہ کرنے سے متعلق تھا ❸ صحیحین کی حضرت جابرہ بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ حدیث میں قریش کے جن عظیم اشخاص کا ذکر پایا جاتا ہے، وہ وہی لوگ تھے جنھوں نے جہاد میں شرکت کی اور اسلامی دعوت کو براعظم ایشیا وافریقہ اور یورپ کے دور افتادہ گوشوں تک پہنچا دیا، ہمارے قلوب ان کی سپاس گزاری میں کتنے ہی مشغول رہیں ہماری زبانیں ان کی مجاہدانہ مساعی کی مدح وثنا میں کتنی ہی رطب اللسان ہوں، یہ حقیقت ہے کہ ہم ان کے واجب شکر کا عشرعشیر بھی ادا نہیں کر سکتے۔

اس سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی عظمت وزرگی اور ان کی جرأت و بسالت کے اثبات میں ہم نے صحیح معلومات پر مبنی جو علمی مقالات لکھے ہیں ان سے صحابہ کی مدح وثنا کا حق کیوں کر ادا کیا جا سکتا ہے، اسی طرح دور حاضر کی تصنیفات سے صحابہ کی مدح گوئی کیوں کر ممکن ہے اگرچہ یہ تصانیف صحابہ کے مناقب وفضائل سے پر ہیں اور ان کتب کا اقصائے ارضی کے نوجوانوں تک پہنچنا ناگزیر ہے۔ ان کے مطالعہ سے یوں محسوس ہوتا ہے، کہ قاری ان غزوات میں بذات خود شریک ہے، وہ اسلامی فوج کا ایک فرد ہے اور اسلامی جھنڈے تلے کفار کے خلاف نبرد آزما ہے، قاری اس تصور میں کھو جاتا ہے کہ صحابہ و تابعین کے ہاتھوں جو فتوحات حاصل ہوئیں اور اہل اسلام نے ان دنوں جو معرکے سر کئے وہ اپنے جذبات واحساسات اور دل کی دھڑکنوں کے ساتھ ان میں شامل ہے اور جہاد میں بھرپور حصہ لے رہا ہے۔

منہاج الکرامہ کی علمی حیثیت:

یہی وہ صحابہ و تابعین رحمہم اللہ تھے جن کے بارے میں ''ابن المطہر'' [الحلی] نامی [شیعہ مصنف]...... نے ''منہاج الکرامة'' کے نام سے ایک کتاب لکھی، یہ کتاب گالیوں کا پلندہ ہے، جس میں صحابہ کی مجاہدانہ مساعی

---

❶ البخاری، کتاب الاحکام(ح:۷۲۲۳)مسلم۔ کتاب الامارة۔ باب الناس تبع لقریش، (ح:۱۸۲۱، ۱۸۲۲)۔

❶ صحیح بخاری۔ کتاب الجهاد۔ باب ما قیل فی قتال روم (حدیث: ۲۹۲٤۔ ۲۷۸۹، ٦۲۸۳)

❷ صحیح بخاری، حدیث:۲۹۲٤، ۲۷۸۹، ٦۲۸۳۔

کی مذمت کر کے ان کے محاسن کو عیوب ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی ہجو و قدح کا کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا گیا، اس کی حد یہ ہے کہ اگر اعداء دین مثلاً مجوس، رومی، ترک اور دیالمہ میدان حرب و قتال میں جب وہ صحابہ کے خلاف برسر پیکار تھے اگر ان کے اخلاق و اعمال کی تصویر کشی کرنا چاہتے تو اس شرمناک طریق کار سے اجتناب کرتے۔

جب مسلمان ہسپانیہ میں برسر اقتدار تھے تو وہاں کے پادری [بوقت مناظرہ] امام ابن حزم رحمہ اللہ علیہ کے خلاف شیعہ کے اس قول سے احتجاج کیا کرتے تھے کہ قرآن محرف ہو چکا ہے ان کی تردید میں امام موصوف رحمہ اللہ علیہ مجبوراً فرماتے:

((وَاَمَّا قَوْلُهُمْ فِيْ دَعْوَى الرَّوَافِضِ بِتَبْدِيْلِ الْقُرْآنِ فَاِنَّ الرَّوَافِضَ لَيْسُوْا مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ)) (کتاب الفصل :۲/ ۷۸)

''عیسائیوں کا رافضی دعوی کا متعلق یہ کہنا کہ قرآن تبدیل ہو گیا ہے' تو بیشک رافضی مسلمان نہیں ہیں۔''

غالباً پادری کافی کلینی سے بیان کردہ جھوٹی روایات سے احتجاج کیا کرتے تھے، مثلاً کافی کلینی کی مذکورہ ذیل روایات:

کلینی کی کتاب ''الکافی'' کی موضوع روایات:

۱۔ جابر جعفی سے روایت ہے؛ اس نے کہا میں نے ابوجعفر علیہ السلام سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جھوٹے آدمی کے سوا کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ قرآن کریم اسی طرح جمع کیا گیا ہے جیسے کہ نازل ہوا تھا، حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور بعد میں آنے والے ائمہ کے سوا کسی نے قرآن کو نہ یاد کیا اور نہ جمع کیا۔'' (''الکافی'' از کلینی طبع: ۱۲۷۸، ص: ۵۴)

۲۔ ابوبصیر روایت کرتے ہیں کہ میں ابوعبداللہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے فرمایا، ہمارے یہاں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کا قرآن موجود ہے۔ میں نے عرض کیا مصحف فاطمہ سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: وہ تمہارے قرآن سے تین گنا زائد ہے، بخدا اس میں تمہارے قرآن کا ایک لفظ بھی موجود نہیں۔'' (''الکافی'' از کلینی ص: ۵۷)

کلینی کی کتاب ''الکافی'' شیعہ کے یہاں اسی طرح مستند سمجھی جاتی ہے، جس طرح مسلمانوں کے نزدیک کتب حدیث میں صحیح بخاری، حالانکہ وہ ایسی کفریات سے لبریز ہے۔ ''**ابن المطھر**'' جس کی تردید کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے یہ کتاب تحریر فرمائی؛ شیعہ کی کتاب روضات الجنات میں اسے طرح طرح کے القاب سے نوازا گیا ہے، مثلاً اسے فخر علماء، مرکز دائرہ اسلام، آیۃ اللہ فی العالمین، استاذ الخلائق، جمال الملۃ والدین وغیرہ القاب سے ملقب کیا گیا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ابن المطہر کی ''**منھاج الکرامہ**'' اور اس کے معاصر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی گراں قدر

تصنیف ''**منہاج الاعتدال**'' یا ''**منہاج السنة**'' کی تسوید وتحریر کا مقصد ہرگز یہ نہ تھا کہ مسلمانوں کو شیعہ بنایا جائے، یا شیعہ کو اسلام کی جانب لوٹایا جائے اور اس لیے کہ یہ امر......

این خیال است و محال ست و جنون

کا مصداق ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے اصول اساسی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں، اور دونوں میں گہرا فرق واختلاف پایا جاتا ہے۔

اہل اسلام وشیعہ میں بنیادی فرق:

اہل اسلام کے نزدیک شارع اور معصوم صرف رسول اللہ ﷺ کی ذات گرامی ہے، آپ کے بعد نہ کوئی شارع ہے، نہ معصوم بخلاف ازیں شیعہ بارہ اماموں کو معصوم اور مصدر شریعت قرار دیتے ہیں۔

امام غائب کی خودساختہ حکایت:

اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ شیعہ کے ائمہ معصومین میں سے گیارہواں امام لاولد فوت ہوا اور ان کے بھائی جعفر نے اسی اساس پر ان کا ورثہ تقسیم کیا کہ آپ لاولد ہیں۔ مزید براں ان کی بیویوں اور لونڈیوں کو عدت وفات اور مدت استبراء گزارنے کے لیے روکے رکھا یہاں تک کہ جعفر اور بنی طالب کے نقباء پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ امام حسن عسکری بے اولاد تھے۔

ان تاریخی حقائق کے باوجود شیعہ یہ رٹ لگائے جا رہے ہیں کہ امام حسن عسکری کا ایک لڑکا تھا اور آج سے گیارہ صدیاں پہلے وہ اپنے والد کے گھر کے تہ خانہ میں چھپ گیا تھا، بقول شیعہ وہ تاحال بقید حیات اور مسلمانوں کا شرعی حاکم ہے، شیعہ کی رائے میں ان کے سوا کرۂ ارضی پر جو مسلمان حاکم ہے وہ ظالم و غاصب ہے اور ناحق مسلمانوں پر حکومت وسلطنت کا دعویٰ کرتا ہے، شیعہ اس سے تجاوز کر کے یہاں تک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد جتنے مسلم حاکم یا امام یا خلیفہ قرار پائے وہ ظالم و غاصب اور غیر شرعی حاکم تھے، شیعہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ ان کا بارہواں بن باپ و بن اولاد امام کسی نہ کسی وقت ظہور پذیر ہوگا، اس کے زمانہ میں حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما اور دیگر مسلم خلفاء وحکام دوبارہ زندہ کیے جائیں گے، امام مذکور ان پر حکمرانی کرے گا، اور جس ظلم وغصب کا ارتکاب وہ کر چکے ہیں۔ (نعوذ باللّٰہ من ذلك) اس کی سزا دے گا۔

قرآن کی جمع وتدوین اور صحابہ کرام:

دین اسلام اور شیعہ مذہب کے مابین ایک اساسی فرق اور ہے، اہل اسلام کے ہاتھوں میں جو قرآن صدیوں سے چلا آرہا ہے اس کی جمع وتدوین کا بیڑا ابوبکر، عمر، عثمان اور دیگر اہل علم صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے اٹھایا، مزید برآں جن احادیث نبویہ پر تشریع اسلامی کی بنیاد رکھی گئی ہے، وہ بھی صحابہ کی روایت کردہ ہیں، اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان خدمات جلیلہ کے ادا کرنے میں حضرات صحابہ کے رفیق کار تھے،

حضرت ابو بکر و عمر و عثمان و علی اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ کمال صدق اور استقامت علی الحق کے اعتبار سے وہ ایک مثالی گروہ تھا جس کی نظیر دنیائے انسانیت میں تلاش نہیں کی جا سکتی، چنانچہ آپ کتاب ھذا کی آخری فصل میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیں گے۔

ہم قبل ازیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ حدیث صحیح بیان کر چکے ہیں، ارشاد ہوتا ہے: ''تمام زمانوں سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ لوگ جوان کے قریب ہیں، پھر وہ جوان کے قریب ہیں۔'' ❶

یہ حقیقت ہے کہ ہم نے قرآن صحابہ سے سیکھا وہ صحابہ ہی تھے جنھوں نے رسول اللہ کی احادیث صحیحہ روایت کیں جن پر بیان شریعت کے ضمن میں ہمارا اعتماد ہے۔ جب مذکورہ حدیث کی روشنی میں صحابہ افضل الامت ہیں۔ ❷ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کے منبر پر فرمایا: ''حضرت ابوبکر و عمر افضل الصحابہ ہیں۔'' اس سے ظاہر ہے کہ صحابہ کے بارے میں اہل اسلام کا عقیدہ مذکورہ بالا حدیث اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے عین مطابق ہے۔ علاوہ ازیں تاریخی حقائق بھی اسکی تائید و تصدیق کرتے ہیں ۔ چونکہ ہم نے علوم کتاب و سنت کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ لہٰذا صحابہ کی مدح و تعدیل سے گویا ہمارے اعتماد کتاب و سنت کی تائید ہوتی ہے ، البتہ ابن المطہر اور دیگر شیعہ امامیہ...... جن کو امام زید بن علی بن حسین رافضی کہہ کر پکارتے ہیں...... کا زاویہ نگاہ اس ضمن میں ہم سے مختلف ہے چنانچہ اس کی تفصیل [آگے] مناسب موقع پر آئے گی۔

حدیث نبوی اور شیعہ:

جو اصول و قواعد ہمارے اور شیعہ کے مابین وجہ فرق و امتیاز ہیں، ان میں سے ایک بنیادی امر یہ ہے کہ احادیث نبویہ کتاب الٰہی کے بعد تشریع اسلامی کی اساس و معیار ہیں۔ یہ احادیث ان صحابہ کے ذریعہ ہم تک پہنچیں جو حد درجہ عادل و امین اور حافظ و ضابط تھے۔ فن حدیث کے نقادان کی سیرت و کردار اور فنی مہارت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ محدثین نے روایت حدیث میں بے حد احتیاط سے کام لیا۔ جو شخص حد درجہ عبادت گزار اور صلاح و تقویٰ میں یگانہ روزگار ہو، اگر روایت حدیث میں سہل انگاری سے کام لیتا ہو، تو اس کی روایت محدثین کے نزدیک قابل حجت نہیں ہے۔ جو شخص آغاز زندگی میں حافظ و ضابط اور امانت و عدالت کی صفات سے بہرہ ور ہو پھر بڑا ہو کر نسیان کے عارضہ کا شکار ہو جائے تو اندریں صورت محدثین کے نزدیک اس کی وہ روایات مقبول ہیں جو اس نے حالت صحت میں اس مرض میں مبتلا ہونے سے قبل روایت کیں، مرض میں مبتلا ہونے کے بعد کی روایات پایہ استناد سے ساقط ہیں۔ بخلاف ازیں شیعہ روایت حدیث میں امانت و عدالت اور حفظ و اتقان کی

❶ صحیح بخاری، کتاب الشهادات، باب لا یشهد علی شهادة جور۔ (ح: ۲۶۵۱۔ ۲۶۵۲) صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، (ح:۲۵۳۳، ۲۵۳۵)

❷ مسند احمد(۱/ ۱۰٦) سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی الله عنه (حدیث:۱۰٦)

چنداں پروا نہیں کرتے۔شیعہ کی معتبر کتب مثلاً ''الکافی''اور دیگر کتب میں حد درجہ دروغ گو لوگوں کی روایات درج ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ کے یہاں ثقاہت وصداقت کا معیار یہی ہے کہ راوی کس حد تک شیعہ مذہب کا حامی اہل بیت کا محبّ اور ان کے اعداء سے کہاں تک بغض وعناد رکھتا ہے۔ہم قبل ازیں ان کی معتبر کتاب الکافی سے چند روایات نقل کر چکے ہیں جن میں انھوں نے قرآن کی صحت کو مشتبہ قرار دیا ہے۔ بنا بریں اس میں مزید جھگڑے ونزاع کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جب ہسپانیہ کے پادریوں نے امام ابن حزم کے خلاف شیعہ کے قول سے احتجاج کرتے ہوئے ثابت کیا کہ قرآن کریم کی موجودہ صورت اصلی نہیں ہے، وہ محرف ہو چکا ہے تو انہوں نے برملا فرمایا: ''اِنَّ الرَّوَافِضَ لَیْسُوْا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ '...... ''بیشک روافض (شیعہ) مسلمانوں میں سے نہیں ہیں۔''

احمد بن سلیمان تستری رحمہ اللہ مشہور محدث ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

''جب کسی شخص کو اصحاب رسول رضی اللہ عنہم اجمعین کی توہین کرتے دیکھو تو جان لو کہ وہ زندیق ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق ہیں۔ قرآن حق ہے۔ قرآن اور احادیث نبویہ ہم تک صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے ذریعہ پہنچیں۔ صحابہ کی تنقیص شان سے شیعہ کا مقصد یہ ہے کہ ہمارے گواہوں کو مجروح کر کے کتاب وسنت کو ناکارہ کر دیں۔ حالانکہ زندیق ہونے کی حیثیت سے وہ اس امر کے زیادہ اہل ہیں کہ ان کو مجروح قرار دیا جائے۔''

شیعہ کے نزدیک دین اسلام نجات کے لیے کافی نہیں:

اہل اسلام اور شیعہ کے مابین ایک اور فرق یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک دین اسلام سعادت دنیوی واخروی کے حصول کے لیے کافی نہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ امت اسلامیہ ائمہ معصومین کی اطاعت کے بغیر قاصر رہے گی اور اس کا استحکام واستقلال اس کے بغیر ممکن نہیں، اہل اسلام کے نزدیک حق کا مقام کہیں اس سے زیادہ بلند ہے کہ اسے اطاعت ائمہ کا محتاج قرار دیا جائے، مزید برآں یہ احترام مومن کے بھی خلاف ہے، اللہ تعالیٰ نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل فرمائی، ارشاد ہوتا ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا﴾

''آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا، اپنی نعمت پوری کر دی اور اسلام کو ایک دین کی حیثیت سے تمہارے لیے پسند کر لیا۔'' (المائدۃ:۳)

خلاصہ کلام! دین اسلام قرآن کریم اور صحیح احادیث نبویہ کی موجودگی میں وہ مرشد وحید اور ہادی کامل ہے جس کے ہوتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امت مسلمہ کو کسی امام معصوم کی ضرورت نہیں۔ اس امت راشدہ میں اسی کا نام سنت ہے۔ اسی بنا پر تاریخ کے مختلف ادوار میں مسلمانوں کو اہل السنۃ کے نام سے یاد کیا

جاتا رہا۔ اس کے عین برعکس امت مسلمہ کو ناقص قرار دینے والے جن کا دعویٰ ہے کہ ائمہ معصومین کی اطاعت کے بغیر اسلام انسانی فلاح ونجات کے لیے کافی نہیں۔ تاریخ میں امامیہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ یہ حقیقت ہے کہ ائمہ شیعہ میں سے امامت نافذہ صرف ایک ہی امام (حضرت علی رضی اللہ عنہ) کے حصہ میں آئی۔ وہ بھی اپنے خطبات و رسائل میں شیعہ کے گلہ گزار رہے اور ہمیشہ ان سے اظہار بیزاری کرتے رہے۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قائم مقام (امام حسن رضی اللہ عنہ) نے جو دوسرے امام معصوم تھے۔ ''**عام الجماعۃ**'' والے سال امام المسلمین (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ) کی بیعت کر لی۔ مگر شیعہ برابر مخالفت کرتے رہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شیعہ ان کے امام معصوم ہونے کے عقیدہ سے منحرف ہوگئے تھے، دوسری وجہ یہ ہے، کہ دانستہ ان کی اطاعت و اتباع سے گریز کرنا چاہتے تھے۔ جب یہ بے کار قسم کی امامت گیارہویں امام کے لاولد فوت ہونے سے ختم ہوگئی، تو اب کوئی امام باقی نہ رہا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ امامیہ کا اس لقب سے ملقب رہنا محال تھا۔ اب انھوں نے بن باپ اور بے اولاد امام کا عقیدہ گھڑ لیا۔ یہ واقعہ کتاب ہذا میں آئے گا۔ شیعہ عہد ماضی کے فرضی معبودوں کی طرح اسے زندہ تصور کرتے ہیں، اسلام کو امت مسلمہ کے لیے ناکافی قرار دینا اس امر کا واضح اعتراف ہے کہ اسلام ناقص مذہب ہے اور اہل اسلام نجات سے قاصر ہیں۔ ابن المطہر کی کتاب کا موضوع صرف ان اعتراضات کا ازالہ ہے جو اس بیہودہ عقیدہ پر وارد ہوتے ہیں۔ اس کے عین برخلاف شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی تصنیف لطیف میں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام دین کامل ہے۔ اہل اسلام مستحق رشد و فلاح ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ائمہ معصومین کی اطاعت سے بے نیاز ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سورہ مائدہ کی تیسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو کامل اور نوع انسانی کی نجات کے لیے کفایت کنندہ قرار دیا ہے، مزید برآں مسلمانوں کے امام دوسرے مسلمانوں کے برابر ہیں، اور انہی کی طرح شرعی احکام و اوامر کے مکلّف و مامور ہیں، اہل اسلام پر ائمہ کی اطاعت صرف نیک اعمال کی حد تک ضروری ہے اس لیے کہ خالق کی نافرمانی کر کے کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جا سکتی۔

انکار اجماع اور شیعہ:

اہل اسلام اور شیعہ میں ایک نمایاں فرق یہ بھی ہے کہ شیعہ دین اسلام کو ایک اجتماعی دین تسلیم نہیں کرتے علاوہ ازیں شیعہ کے یہاں غیر منصوص شرعی احکام میں مسلمانوں کا اجماع حجت نہیں، بخلاف ازیں اہل السنۃ والجماعۃ کے تشریعی نظام میں یہ امر مسلم ہے کہ فقہ وتشریع میں مہارت رکھنے والے علماء کا اجماع اللہ و رسول کے دین میں ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، امام حاکم اور دیگر محدثین نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((لَا يَجْمَعُ اللّٰهُ أُمَّتِیْ عَلَی الضَّلَالَةِ)) [1] ''اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر جمع نہیں کرے گا۔''

حجیت اجماع کے دلائل:

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ((يَدُ اللّٰهِ عَلَی الْجَمَاعَةِ))۔ ''اللہ کی تائید جماعت کے شامل حال ہوتی ہے۔''

[1] سنن ترمذی۔ کتاب الفتن، باب ما جاء فی لزوم الجماعۃ (حدیث: ۲۱۶۷)۔

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت بھر الگ ہوا تو اس نے اسلام کا جوا اپنی گردن سے اتار پھینکا یہاں تک کہ اس کی طرف لوٹ آئے۔''❶

سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ((عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْاَعْظَمِ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ))❷ ''سواد اعظم سے وابستہ رہیے جو الگ ہوا تو اسے تنہا دوزخ میں ڈالا جائے گا۔''

احادیث نبویہ کے علاوہ قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے ''سبیل المؤمنین'' کو اللہ و رسول کی اطاعت کے ساتھ مقرون و متصل قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ﴾ [النساء: ۱۱۵]

''جو شخص ہدایت واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرتا اور مومنوں کے علاوہ دوسری راہ پر چل دیتا ہے تو جدھر کا رخ کرتا ہے، ہم اسے اسی جانب پھیر دیتے ہیں اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بہت برا ٹھکانہ ہے۔''

صرف نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی اطاعت سے روگردانی ہی جہنم لے جانے کیلئے کافی تھی تاہم مذکورہ بالا آیت میں مومنوں کی اختیار کردہ راہ کے سوا دوسرے راستوں کی جانب میلان و رجحان کو بھی دخول جہنم کا باعث قرار دیا۔ جس سے مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ ''اللہ اور رسول کی اطاعت اور سبیل المؤمنین'' باہم لازم و ملزوم اور ایک دوسرے کا اٹوٹ انگ ہیں۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا:﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ﴾ (آل عمران ۱۱۰) ''تم بہترین جماعت ہو جسے لوگوں کے فائدہ کیلئے ظاہر کیا گیا ہے تم نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہو۔''

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان بہ حیثیت مجموعی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرتے ہیں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ ضلالت پر جمع نہ ہوں گے اور صرف ایسی چیز کو واجب یا حرام قرار دیں گے جس کے وجوب و حرمت کا فتویٰ اللہ و رسول نے صادر کیا ہو، یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ بحیثیت مجموعی حق گوئی سے سکوت اختیار کریں جب کہ وہ شرعاً امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے مکلّف و مامور ہیں، یہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے۔

مذکورہ بالا دلائل اور دیگر لا تعداد براہین و دلائل کی بنا پر مسلمان دین اسلام کو ایک اجتماعی دین قرار دیتے

---

❶ مسند احمد(۴/ ۱۳۰) سنن ترمذی ، کتاب الامثال، باب ما جاء فی مثل الصلاۃ والصیام، (ح:۲۸۶۳) بھذا اللفظ ، سنن ابی داؤد۔ کتاب السنۃ۔ باب فی الخوارج(ح۴۸۵۸) مختصرًا عن ابی ذر رضی اللہ۔

❷ سنن ابن ماجۃ۔ کتاب الفتن، باب السواد الاعظم(حدیث:۳۹۵۰) مختصرًا و سندہ ضعیف جداً اس کی سند میں معان بن رفاعۃ، لین الحدیث اور ابوخلف الاعمی متروک راوی ہے۔ مستدرك حاکم(۱/ ۱۱۵) من طریق آخر و سندہ ضعیف ایضاً۔

چلے آئے ہیں اور اسی بنا پر ان کو ''اہل السنۃ والجماعۃ'' کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے بایں ہمہ شیعہ اجماع امت کو تسلیم نہیں کرتے، امت مسلمہ ان کی نگاہ میں ایک منتشر جماعت ہے جس میں کوئی شیرازہ بندی نہیں، اور اس کے قیام و بگاڑ کے لیے نبی کے سوا کسی غیر معصوم امام کا وجود از بس ناگزیر ہے۔

شیعہ کا قبلہ و کعبہ:

ہمارے اور شیعہ کے مابین آخری نقطہ فرق و اختلاف یہ ہے کہ مسلمان جب عبادت بجا لانے کے لیے بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوتے یا دعا کرتے وقت اس کے حضور عجز و نیاز کرتے ہیں تو صرف ایک ہی کعبہ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، مگر شیعہ خانہ کعبہ کے ساتھ دوسرے کعبہ جات کو بھی شریک کرتے ہیں۔شیعہ کا ایک کعبہ مغیرہ بن شعبہ کی قبر ہے جو نجف کے مقام میں واقع ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں شہادت پائی اور وہیں مسجد کوفہ اور قصر کے مابین مدفون ہوئے۔

عرصہ دراز کے بعد شیعہ نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بمقام نجف مغیرہ کی قبر میں مدفون ہیں۔شیعہ نے اس قبر کو کعبہ کی حیثیت دے رکھی ہے۔ اس کا اصلی اندازہ وہی شخص کر سکتا ہے جو وہاں جا کر بہ چشم خود شیعہ کی حرکات کا ملاحظہ کرے، شیعہ کا دوسرا کعبہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی من گھڑت قبر ہے، جو بقول شیعہ کربلا میں واقع ہے۔

اگر شیعہ امت محمدیہ میں شامل ہیں تو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ صحیح ترین حدیث ان کے لیے کافی ہے اور اگر وہ ائمہ معصومین کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں تو یہ ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فعل جو وہ رسول اللہ کی اطاعت میں بجا لاتے اور اس کام کے لیے دوسرے اشخاص و رجال کو بھیجا کرتے تھے! اور اگر قبور انبیاء کے ساتھ ان کا رویہ یہود و نصاریٰ ہونے کی حیثیت سے ہے تو ہمیں ان سے کوئی سروکار نہیں۔

اس کتاب کی طباعت کے لیے میں نے اس کے بعض مقامات پر حواشی لکھے۔ میرا خیال ہے کہ یہ حواشی اہم مطالب کے فہم و ادراک میں قاری کے لیے مفید ثابت ہوں گے۔ اور وہ آسانی سے کتاب کا مطلب سمجھ سکے گا، حاشیہ نویسی کا محرک یہ امر تھا کہ دور حاضر میں شیعہ نے کتب و رسائل کی اشاعت کے ذریعہ اہل السنۃ کے برخلاف اس قدر بھرپور حملے کیے کہ ان پر خاموش رہنا حق و صداقت کی رسوائی ہے، چنانچہ میں بتوفیق ایزد متعال صداقت اسلامی کے تحفظ و دفاع کے لیے گوشہ عافیت سے اٹھ کھڑا ہوا۔ اور یہ مباحث قلمبند کیے۔

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِ مُحَمَّدٍ وَّاَصْحٰبِ مُحَمَّدٍ وَّاَزْوَاجِ مُحَمَّدٍ وَذُرِّيَّةِ مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا وَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

❀❀❀❀

عرض مترجم

اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ ، نَحْمَدُهٗ وَ نَسْتَعِيْنُهٗ وَ نَسْتَغْفِرُهٗ ، وَنَعُوْذُ بِاللّٰهِ مِنْ شُرُوْرِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا ، مَنْ يَّهْدِهِ اللّٰهُ فَلا مُضِلَّ لَهٗ ، وَمَنْ يُّضْلِلْ فَلا هَادِيَ لَهٗ ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَّااِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهٗ لا شَرِيْكَ لَهٗ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّداً عَبْدُهٗ وَرَسُوْلُهٗ . أَمَّا بَعْدُ!

قارئین کرام! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ............ وبعد!

حق و باطل کی کشمکش کا سلسلہ روز ازل سے جاری ہے۔ اور جب تک اللہ چاہے گا جاری رہے گا۔ اور لوگ آپس میں ایک دوسرے سے اختلاف کرتے رہیں گے۔ مگر اس اختلاف کے بھی کچھ اصول و آداب ہوتے ہیں جن کی روشنی میں آپس میں بحث و مباحثہ اور گفت وشنید مناظرہ وغیرہ ہوتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے بھی ہمیں یہی تعلیم دی ہے کہ کسی قوم کی مخالفت ہمیں اس بات پر برانگیختہ نہ کرے کہ ہم عدل و انصاف کے دامن کو بھی چھوڑ دیں۔ عدل و انصاف سب سے اہم ترین چیز ہے۔ اسی پر زمین و آسمان قائم ہیں۔

یہ وہ راہ ہدایت ہے جس کو محمدی عربی ﷺ اور آپ کے جانثاروں نے ایسے قائم کیا کہ آج تک دنیا کے کافر اور مسلمان اس کا اعتراف کرتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے جس مقصد کے لیے اپنے نبی کریم ﷺ کو مبعوث کیا تھا وہ پورا ہو چکا؛ اور دین اسلام کی نعمت مکمل ہو چکی اور دین اسلام دنیا کے کونے کونے میں پھیل گیا۔

دین اسلام تیرہ سالہ مظلومیت کی زندگی گزارنے کے بعد جب ہجرت کے بعد ایک دوسرے مرحلہ میں داخل ہوا تو اسلام کی تیز رفتار اشاعت سے متاثر ہوکر اسلام اور مسلمانوں کے دشمن یہود ونصاری اور مجوس نے اسلام اور مسلمانوں کو مٹانے کے لیے ہر طرح کی کوششیں بروئے کار لائیں۔ ایک طرف پیغمبر ﷺ پر قاتلانہ حملوں کے لیے منصوبہ بندیاں کی گئیں تو اس کے ساتھ ہی مسلمانوں کو بدنام کرنے کی کوششیں بھی کی گئیں۔ جب کام نہ بنا تو رسول اللہ ﷺ کو خیبر کے موقع پر زہر دیا گیا۔ جب اللہ تعالیٰ نے اس سے بھی اپنے پیغمبر کو محفوظ رکھا تو ایک اور چال چلی گئی کہ: رسول اللہ ﷺ پر انتہائی سخت جادو کروائے گئے۔ جب اللہ تعالیٰ نے اس چال کو بھی ناکام کر دیا تو اب یہود و نصاری کے ایجنٹ دین اسلام کے متعلق شکوک وشبہات پیدا کرنے اور سازشیں کرنے کے درپے ہو گئے۔

چنانچہ ان سازشوں کے نتیجہ میں خلیفہ برحق حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کو شہید کیا گیا؛ مگر یہ لوگ اپنے مقصد

میں کامیاب نہ ہو سکے۔ چنانچہ یہودیوں نے ایک بار پھر کمر کس لی اور ایک منظّم سازش کے تحت اپنے کچھ چالاک اور مکار لوگوں کو تیار کر کے بھیجا جنہوں نے اسلام کا اظہار کرتے ہوئے لوگوں کو اسلام اور اہل اسلام کے متعلق شکوک وشبہات اور بدگمانیوں کا شکار کرنا شروع کیا۔ تاکہ مسلمان آپس میں اختلاف میں پڑ جائیں۔ چنانچہ اس سازش کے نتیجہ میں امام راشد اور خلیفہ برحق حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو انتہائی مظلومیت کی حالت میں قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے شہید کر دیا گیا۔ اور دشمنوں کو اس کے بعد کھل کر مسلمانوں میں نفرتیں پیدا کرنے کا موقع مل گیا؛ نئے نئے عقائد سامنے آئے۔ اختلاف پیدا ہوئے۔ اور وہ تلوار جو کفار کے سروں پر آویزاں تھیں وہی مسلمانوں کی گردنوں پر لٹکنے لگی۔

اس ساری صورتحال میں جن فرقوں کا ظہور ہوا؛ ان میں نواصب؛ خوارج اور روافض سرفہرست ہیں۔ اہل سنت والجماعت اللہ کی توفیق سے ہر دور میں کتاب وسنت کی راہ پر قائم رہے۔

بہر حال؛ اہل قبلہ میں جتنے بھی فرقے ظاہر ہوئے ان میں سب سے بُرا اور خطرناک فرقہ روافض کا تھا۔ یہ لوگ عوام کو اسلام اور اہل اسلام سے متنفر کرنے میں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کرتے۔ علمی وعقلی لحاظ سے یہ لوگ تمام فرقوں میں سب سے بڑھ کر جاہل؛ دین وعلم سے کورے؛ سب سے بڑے جھوٹے اور بہتان تراش نکلے۔

ان لوگوں نے محبت اہل بیت کے پردہ کے پیچھے رہ کر مجوسی تہذیب و مذہب کا پرچار کرنا شروع کیا۔ ان کی وجہ سے اسلام میں جو افتراق پیدا ہوا وہ سب سے بُرا افتراق تھا۔ ان لوگوں نے اسلام کے صف اولین کے لوگوں پر زبان طعن دراز کرنا شروع کی۔ اور لوگوں کو صحابہ کرام سے متنفر کرنا چاہا۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے ان سے جو کچھ ہو سکتا تھا کر گزرے۔

مشہور شیعہ عالم حسن بن یوسف بن علی بن المطهر الحلي (۶۴۸۔۷۲۶ھ) نے جو نصیرالدین طوسی (۵۹۷۔۶۷۲ھ) کا خصوصی شاگرد تھا؛ نے "منهاج الكرامة في معرفة الامامة" کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی۔ یہ کتاب اہل سنت وشیعہ کے مابین متنازع مسائل ومباحث سے لبریز اور من گھڑت وموضوع روایات کا پلندہ تھی۔ اور اس میں سابقین اولین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو جی بھر کر گالیاں دی گئی تھیں۔

امت مسلمہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ (۶۶۱۔۷۲۸ھ) کے عظیم احسان سے کبھی سبکدوش نہیں ہو سکتی کہ انہوں نے کتاب مذکور کے جواب میں "منهاج الاعتدال في نقض كلام اهل الرفض والاعتزال" کے نام سے ایک کبیر الحجم کتاب لکھی جو لوگوں میں "منہاج السنۃ" کے نام سے مشہور ہوئی، یہ کتاب ۱۳۲۱ھ میں مطبع بولاق سے "منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية" کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئی۔

اس کتاب کا موضوع اہل سنت وشیعہ کے باہمی متنازع مسائل ہیں۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ، شیعہ

مصنف ابن المطہر کی کتاب سے عبارت نقل کر کے اس کا رد کرتے ہیں۔ فریقین کے دلائل کی موجودگی میں ایک با انصاف اور سلیم العقل انسان کے لیے فیصلہ صادر کرنا کچھ مشکل نہیں رہتا۔ اس کتاب کے مطالعہ سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ شیعہ مصنف کی پیش کردہ احادیث جھوٹ کا پلندہ ہیں، اور وہ اکثر جھوٹی روایات سے احتجاج کرنے کا خوگر ہے۔ اس کی وجہ یا تو یہ ہے کہ وہ احادیث صحیحہ وضعیفہ میں امتیاز کرنے کی صلاحیت سے بہرہ ور نہیں اور یا یہ کہ روافض کا مایہ استناد اسی قسم کی احادیث ہیں۔

موجودہ دور میں جب ایرانی انقلاب کے بعد رافضیت نے ہر طرف پر و پرزے نکالنے شروع کر دیے؛ اور لوگوں کو دین اسلام کے متعلق بدگمانی میں مبتلا کرنا شروع کر دیا۔ اور خود کو مسلمان ظاہر کر کے اہل اسلام کے دین وایمان پر ڈاکہ ڈالنے لگے تو ان حالات میں ضروری ہو گیا تھا کہ کوئی ایسی مستند کتاب ترجمہ کر کے لوگوں تک پہنچائی جائے جس سے لوگوں پر رافضیت کی حقیقت کا پردہ چاک ہو جائے' اور لوگ ان کی مکاریوں اور ریشہ دوانیوں سے آگاہ ہو سکیں۔ اس مقصد کے لیے میری نظر انتخاب میں علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی کتاب ''منہاج السنہ'' سے بہتر کوئی دوسری کتاب نہیں تھی۔ یہ کتاب سات سو سال سے رافضیت کے لیے گلے کی ہڈی بنی ہوئی ہے۔ اس کا معقول اور علمی جواب آج تک نہیں دیا جا سکا۔

میں نے بڑے بڑے اہل حق علمائے کرام رحمہم اللہ سے سنا ہے وہ اس کتاب کے متعلق فرمایا کرتے ہیں:

''نیلے آسمان کے نیچے اور فرشِ زمین کے اوپر ردِ رافضیت پر اس سے بہترین کتاب آج تک نہیں لکھی گئی۔''

اور یہ بھی کہا کرتے ہیں کہ:

''اگر انسان یورپ سے چین کا سفر کرے اور چین میں اسے منہاج السنہ مل جائے تو اس کا سفر ٹھیک اور کامیاب ہو گیا۔''

پس اسی اہمیت کے پیش نظر اس کتاب کا انتخاب کیا گیا۔

علمی کام:

- اس کتاب کے ترجمہ کے لیے میں نے جامع امام محمد بن سعود الاسلامیہ؛ ریاض سے شائع ہونے والا محقق نسخہ سامنے رکھا ہے؛ جس کی تحقیق نامور مصری محقق ڈاکٹر رشاد سالم رحمہ اللہ نے کی تھی۔
- ترجمہ کرتے وقت میں نے کتاب کے حجم کو کم کرنے کی کوشش میں محقق نسخہ کے تمام حواشی نقل نہیں کئے۔ اور نہ ہی ہر جگہ پر محقق نسخہ کے مطابق مکمل تخریج حدیث نقل کی ہے۔ بلکہ یہ تمام کام حسب ضرورت رہا ہے۔
- فاضل محقق کے تحقیقی حواشی کے علاوہ محبّ الدین خطیب؛ کے العواصم من القواصم پر تحقیقی حواشی کے ساتھ ساتھ منہاج الاعتدال کے حواشی کو بھی اس کتاب کی زینت بنایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ بھی جہاں مناسب

اور ضروری سمجھا وہاں پر دیگر کتب سے اہم تحقیقات اور حواشی کا اضافہ کر دیا۔

❀ علم کلام اور منطق کے مباحث جو کہ اس ترجمہ کی پہلی جلد میں تقریباً چار سو صفحات بنتے ہیں ؛ ان کا ترجمہ ایک پرانے شیخ الحدیث صاحب سے کروایا ہے۔ جو کہ اصل میں پٹھان تھے۔ لہٰذا ترجمہ میں ان کے اس لہجہ کی حلاوت اور شگفتگی بھی محسوس ہوگی۔

❀ جہاں تک باقی کتاب میں ترجمانی کا تعلق ہے میری یہ مخلصانہ کوشش رہی کہ مصنف کا مطلب آسان سے آسان الفاظ میں واضح کر دوں۔ اس بات کا افسوس ہے کہ کتاب کا بقیہ ابتدائی حصہ علم کلام کے انتہائی دقیق اور گہرے علمی مباحث پر مشتمل ہے اور میں انتہائی جہد وسعی کے باوجود بھی شاید اسے عام قارئین کے لیے اس درجہ کا قابل فہم نہیں بنا سکا؛ البتہ علم سے نسبت رکھنے والے اس کو بھی غنیمت سمجھ لیں۔ کیونکہ کتاب کے کسی حصہ کو حذف کرنا میرے بس کا روگ نہیں۔ اس لیے عام قارئین سے صرف معذرت ہی کر سکتا ہوں۔ البتہ اہل علم وفہم اصحاب مطالعہ کی سمجھ سے کوئی چیز دور نہیں رہ سکتی۔

میں کسی درجہ میں بھی اپنی ترجمانی کو حرف آخر تصور نہیں کرتا، مجھے اپنی علمی بے بضاعتی اور کم سوادی کا پورا پورا احساس ہے، میں بارگاہ ربانی میں دعا گو ہوں، کہ جس اجر وثواب کی امید پر میں نے یہ خدمت انجام دی ہے اسے میرے لیے مقدر فرمائے۔

❀ ترجمہ کرتے ہوئے میں نے یہ بھی کوشش کی ہے کہ جہاں کہیں کوئی مشکل عبارت یا توضیح طلب جملہ آجائے تو میں نے بین القوسین [ ] اس کی وضاحت وشرح کر دی ہے۔ چنانچہ اس پوری کتاب میں آپ کو عبارت میں یا سرخی میں ان دو قوسین [ ] کے مابین عبارت ملے؛ اس کا تعلق شیخ الاسلام سے نہیں مترجم سے ہے۔

❀ کتاب میں شیخ الاسلام رحمہ اللہ کا طریقہ یہ تھا کہ پہلے ابن مطہر رافضی کی عبارت نقل کرتے پھر اس پر رد کرتے۔ میں نے دونوں عبارتوں کو جدا کرنے کے لیے رافضی کی عبارت سے قبل [إشکال]؛ [الزام]؛ [اعتراض] اور [کج فہمی] کی عبارت اضافہ کی ہے۔ اور پھر شیخ الاسلام کی عبارت سے قبل [جواب] لکھا ہے۔ اور اکثر و بیشتر اس کا خط اور سائز باقی عبارت سے بھی جدا رکھا ہے تاکہ سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔

❀ ایسے ہی جا بجا اعتراض نقل کر کے آخر میں یہ عبارت [انتہیٰ کلام الرافضی] میرا اضافہ ہے۔

❀ کتاب کے حاشیہ پر جا بجا طویل نوٹ لگا دیے ہیں جن سے کتاب کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے۔

❀ میں نے عصر حاضر کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے رموز اوقاف کے استعمال کا خاص خیال رکھا ہے۔

❀ تخریج حدیث کے ساتھ ساتھ دیگر حوالہ جات بھی دیے گئے ہیں۔

❀ کتاب کا حجم کم رکھنے کے لیے کبھی کبھار حوالہ حواشی کے بجائے کتابی سطور میں ہی دیدیا ہے۔

میں بارگاہ ایزدی میں ملتجی ہوں کے اس ناچیز کی خدمت کو میرے لیے، میرے والدین و اساتذہ، مصنف، طابع و ناشر و کاتب اور قاری سب کے لیے اخروی فلاح ونجات کا سبب بنائے۔ اور اللہ تعالیٰ اس کتاب کو ان لوگوں کی ہدایت کا ذریعہ بنا دے جو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بغض رکھتے ہیں اور سنت اور اہل سنت والجماعت سے نفرت وعداوت رکھتے ہیں۔

میں تمام اہل علم حضرات سے گزارش کرتا ہوں کہ وہ اس کتاب میں جہاں کہیں کوئی کمی کوتاہی پائیں اس سے آگاہ کریں۔ تاکہ آئندہ طباعت میں اس کی اصلاح ہو سکے۔

اللہ تعالیٰ ہمیں اخلاص کے ساتھ اپنے دین کی دعوت کا کام کرنے کی توفیق عطا فرمائے؛ آمین یا رب العالمین۔

وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اَنِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ

خاکسار مترجم

ابوشراحیل/ پیرزادہ شفیق الرحمٰن شاہ الدراوی

فاضل اسلامی یونیورسٹی مدینہ طیبہ

حال وارد حرم مکی شریف؛ مکہ مکرمہ؛ جولائی (۲۰۱۷)

❀❀❀❀

ارشاد ربانی ہے:

﴿ وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ﴾ [النساء: ۱۱۵]

''جو شخص ہدایت واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرتا اور مومنوں کے علاوہ دوسری راہ پر چل دیتا ہے تو جدھر کا رخ کرتا ہے، ہم اسے اسی جانب پھیر دیتے ہیں اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بہت برا ٹھکانہ ہے۔''

صحابہ کے قدموں میں مرنا ہو یا جینا

یرحم اللہ عبداً قال آمینا

مقدمہ

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْا، اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى وَاتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ خَبِیْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ﴾

''مسلمانو! اللہ واسطے انصاف کیساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ اور لوگوں کی دشمنی تم سے بے انصافی نہ کرائے انصاف کرو انصاف ہی پرہیز گاری کے قریب تر ہے اور اللہ سے ڈرو کیونکہ اللہ تعالیٰ کو خبر ہے جو تم کرتے ہو۔''

یہ حقیقت ہے کہ انسانی تاریخ کے طویل وقفہ کے بعد دین اسلام کا ظہور و انتشار تاریخ کا عظیم ترین واقعہ ہے۔ دین اسلام کا مقصد وحید اقامت حق وصواب ہے، خواہ اس کا تعلق ماضی سے ہو یا مستقبل سے؛ اتفاق ہو یا اختلاف معاملات ہوں یا احکام، علمی مباحث ہوں یا تنظیمی امور؛ یا انسانی بہبود کے سلسلہ میں تعاون و اشتراک ان جملہ امور میں حق و انصاف کی جو شعاع نظر آئے گی وہ شمع اسلام ہی کی ضیاء پاشیوں کا نتیجہ ہوگی۔ تاریخ ادیان میں دین اسلام کی عظمت و شرافت کے لیے یہی بات کافی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اسے دین حق کے لقب سے نوازا۔ ارشاد ہوتا ہے:

﴿هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰى وَدِیْنِ الْحَقِّ﴾ [التوبہ:۳۳]

''وہ ہستی جس نے اپنے رسولوں کو ہدایت اور دین حق دیکر مبعوث فرمایا۔''

دین اسلام مسلمانوں کو دعوت دیتا ہے کہ جادہ عدل و انصاف پر قائم رہیں، اپنے علم کی حد تک انصاف کیساتھ شہادت دیں اور نہ صرف دارالاسلام بلکہ جملہ اطراف ارضی میں عدل و انصاف کا بول بالا کریں اور اس کے لیے مصروف جہد وسعی رہیں اور اس میں کد و کاوش کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کریں۔ اگرچہ قیام عدل و انصاف سے بذات خود انہیں یا ان کے آباء وابناء کو نقصان کیوں نہ پہنچتا ہو۔ یہ حقیقت ہے کہ حق وعدل کا قیام و بقاء اور شہادت حق اسلام کی اساس اولیں اور اس کا امتیازی شعار ہے۔ بنا بریں اہل اسلام پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ خوش دلی سے طہارت فکر ونظر؛ رضائے الٰہی اور مخلوقات الٰہی کے سکون و اطمینان کے پیش نظر عدل و انصاف میں ممتاز ہوں۔ نظام اسلام میں عدل کا شمار تقویٰ کے امور میں ہوتا ہے۔ اور تقویٰ وہ بہترین وصف ہے

جو مسلمانوں کے مابین معیارِ عزت وشرف ہے۔ ذات باری تعالیٰ بخوبی آگاہ ہے کہ کون تقویٰ سے بہرہ ور ہے اور کون اس سے تہی دامن ہے؛ اس سے کوئی بات پوشیدہ نہیں۔

دین اسلام کی یہی وہ حسین وجمیل صورت تھی جس کیلئے نبی کریم ﷺ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو تیار کیا اور انہیں اس قابل بنایا کہ بنی نوع انسان کو دعوت دینے میں آپ کے جانشین قرار پائیں۔ چنانچہ آقائے دو جہاں ﷺ نے مسجد نبوی سے متصل سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کے حجرہ میں دارفانی کو خیر باد کہہ کر جب ''الرفیق الاعلیٰ'' سے ملاقات کی تو آپ بے حد مسرور ومطمئن تھے۔ آپ کے برگزیدہ ومنتخب صحابہ تحفظ دین کے لیے سیسہ پلائی دیوار کی طرح کھڑے تھے۔ یہ اصحاب کرام خلیفہ رسول حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی اقتداء میں اپنے نفوس و قلوب کو اللہ کی طاعت وعبادت میں جھکائے رکھتے۔ یاد رہے یہ وہی ابوبکر ہیں جن کی شان میں، نیز ان کے محبّ مخلص حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے متعلق، ان کے بھائی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کے منبر پر خطبہ دیتے ہوئے یہ کلمات ارشاد فرمائے تھے:

((أَلَا خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُوْبَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ .)) [1]

''نبی ﷺ کے بعد اس امت کے بہترین فرد ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔''

آقائے نامدار ﷺ کی وفات حسرت آیات کے فوراً بعد صحابہ کرام نے جزیرہ عرب میں مسلمانوں کی شیرازہ بندی کی اور جہاد کے لیے اسی طرح صف آرا ہوئے جیسے وہ رسول اللہ ﷺ کی حیات میں نماز کے لیے صفیں باندھا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی فوجیں رسالت محمدی کی امانت اٹھائے عازم عراق وشام ہوئیں اور قریبی اقوام تک پہنچ کر دم لیا۔ ان کے مخلصانہ جہاد کا نتیجہ یہ تھا کہ تائید ربانی نے ان کا ساتھ دیا اور جن علاقوں میں خلیفہ اول کے سپہ سالاروں کے جھنڈے لہرا رہے تھے، وہاں '' حَيَّ عَلَى الْفَلَاحِ '' کی صدائیں گونجنے لگیں۔ عہد صدیقی کے نامور سپہ سالار حضرت ابوعبیدہ، خالد بن ولید، عمرو بن العاص اور یزید بن ابی سفیان رضی اللہ عنہم اجمعین تھے۔ جن قوموں سے بھی ان کا واسطہ پڑا، یہ ان کے حق میں اسلام کے معلم و داعی اور اللہ و رسول کے پیام رساں ثابت ہوئے۔

ان کی مخلصانہ دعوت کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دیار وامصار میں ان کی خوب پذیرائی ہوئی، شہروں کے دروازے ان کے لیے کھل گئے اور وہاں کے رہنے والوں نے ان کی تعلیمات وارشادات پر لبیک کہا۔ وادیٔ دجلہ وفرات اور دیار شام میں جب اللہ کی نصرت وتائید سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ ہر طرح مسرور ومطمئن ہوگئے تو رب ذوالجلال نے انہیں عالم آخرت میں صحبت نبوی کے لیے پسند فرما کر رسول اللہ ﷺ کی ایسی معیت بخشی جیسا کہ دنیا میں

[1] سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی الله عنه (حدیث:١٠٦)

وہ اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو چکے تھے۔

چنانچہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ آپ کے بعد کشتیٔ اسلام کے ناخدا قرار پائے اور جیسا کہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے: ''آپ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد امت محمدی کے افضل ترین فرد تھے۔'' ❶

کاروانِ اسلام اللہ کی نصرت وحفاظت میں رواں دواں رہا۔ چنانچہ دعوت محمدی کی علم بردار فوجیں ایک طرف سے وادیٔ نیل اور وہاں سے شمالی افریقہ تک جا پہنچیں اور دوسری جانب ایران کی آخری سرحد تک پہنچ کر دم لیا۔ جب حضرت فاروق رضی اللہ عنہ نے یہود ومجوس کی دسیسہ کاریوں سے جام شہادت نوش فرمایا۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان کے لیے دو قدیم رفقا کی رفاقت آسان کر دی تو مسلمانوں نے خلافت کیلئے ایک پاکیزہ خصال، رحم دل، حافظِ قرآن، سخی اور حوادث روزگار پر صبر کرنے والی شخصیت کو پسند کیا...... وہ تھے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ۔

آپ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دو بیٹیوں سے (یکے بعد دیگرے) عقد نکاح باندھا اور اگر آپ کی تیسری بیٹی ہوتی تو بھی آپ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو دوسروں پر ترجیح دیتے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے چیدہ و برگزیدہ اصحاب کے مخلص بھائی اور ان کے بیٹوں کے شفیق باپ تھے۔ تابعین کبار میں سے حسن بصری اور ان کے معاصر ابن سیرین کا بیان ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں امت ہر طرح خوشحال تھی اور ہر طرف امارت وثروت کا دور دورہ تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بہادر مجاہدین نے اسلامی جھنڈوں کو سرزمین قفقاز میں جا لہرایا جب کہ کسریٰ کے سپہ سالار وہاں پہنچنے کی امید بھی نہیں کر سکتے تھے۔ بہرکیف مشرقی اور مغربی اقوام نے صحابہ کی سیرت وکردار ان کے عدل وانصاف رفق وتدبّر اور راہ حق پر استقامت واستقلال سے اسلام کا سبق سیکھا اور اسی سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد مبارک کی تصدیق ہوئی۔ ارشاد ہوتا ہے:

((خَیْرُ الْقُرُوْنِ قَرْنِی ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ ثُمَّ الَّذِیْنَ یَلُوْنَھُمْ))

''بہترین میرا زمانہ ہے پھر وہ لوگ جو انکے قریب ہیں؛ پھر وہ جو ان کے قریب ہیں۔''

امام ربّانی احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنی مسند میں یہ حدیث بروایت عبیدہ سلمانی قاضی کوفہ انھوں نے عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔ ❷

امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمہ اللہ نے اپنی صحیح کی کتاب نمبر ۶۲ باب اول میں یہ روایت حضرت عمران بن حصین رضی اللہ عنہ سے بیان کی ہے۔ ❸ عمران فتح مکہ کے دن عسکر نبوی میں قبیلہ خزاعہ کے علمبردار تھے۔ ❹

---

❶ مسند احمد(۱/ ۱۰۶) من عدۃ طرق۔

❷ مسند احمد (۱/ ۳۷۸، ح:۳۵۸۳)، صحیح بخاری۔ کتاب الشھادات۔ باب لا یشھد علی شھادۃ جور اذا اشھد (ح:۲۶۵۲)، صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابۃ۔ باب فضل الصحابۃ ثم الذین یلونھم، (ح:۲۵۳۳)۔

❸ صحیح بخاری۔ (ح:۲۶۵۱، ۲۶۵۰)، صحیح مسلم (ح: ۲۵۳۵) ❹ الاصابۃ (۵/ ۲۷)۔

امام مسلم نے اپنی صحیح میں یہ روایت سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے نقل کی ہے۔ ❶

مذکورہ بالا حدیث نبوی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معجزات میں سے ایک ہے۔ اسلام کو جو عزت وعظمت اور استقامت دور صحابہ، تابعین وتبع تابعین میں حاصل ہوئی آئندہ ادوار میں نصیب نہ ہوسکی۔ اموی خلافت پر اس مبارک عہد کا خاتمہ ہوگیا۔ بنوعباس کے وہ اوّلین خلفاء جنھوں نے اموی ماحول میں تربیت پائی تھی اسی عہد میں شامل ہیں۔ حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''ائمہ اسلام کا اتفاق ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے بعد بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات بڑی حد تک بدل گئے۔'' ❷

اس مبارک زمانہ کو خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم نے ''خیر القرون'' سے تعبیر فرمایا تھا۔ جو آپ کی صداقت کی زبردست دلیل ہے۔ یہ اسلام کا زرّیں دور تھا۔ دین اسلام نے اس سے بڑھ کر نہ کبھی خیر وبرکت کا مشاہدہ کیا نہ اہل اسلام نے اس سے بڑھ کر کبھی عزّ وشرف حاصل کیا نہ اس دور سے بہتر کبھی جہاد خالص دیکھا گیا نہ کرۂ ارضی کے دور افتادہ گوشوں تک کبھی دعوت اسلام اس وسعت کے ساتھ پہنچی، اسی عصر وعہد میں حفاظ قرآن نے اکناف ارضی تک پہنچ کر لوگوں کو قرآن سے روشناس کرایا۔ نوجوان تابعین مختلف دیار وامصار میں پہنچ کر وہاں کے رہنے والے صحابہ سے حدیث نبوی کی تعلیم حاصل کرنے لگے۔ مبادا کہ صحابی کی موت سے وہ احادیث بھی ناپید ہوجائیں جو ان کے سینہ میں محفوظ ہیں۔ پھر تبع تابعین کا زمانہ آیا۔ وہ ہر ایسے خطۂ ارضی میں پہنچے جہاں کبار تابعین اقامت گزین تھے۔ اور ان سے وہ امانت حاصل کی جو انھوں نے صحابہ کرام سے سن کر یاد کر رکھی تھی۔ علیٰ ھذا القیاس سنت نبوی کی یہ امانت ان لوگوں تک پہنچی جنھوں نے اس کی جمع وتدوین کا بیڑا اٹھایا۔ مثلاً امام مالک رحمہ اللہ، امام احمد رحمہ اللہ اور ان کے شیوخ وتلامذہ اور معاصرین، رجال تدوین کے یہاں پہنچتے وقت حدیث نبوی بالکل تروتازہ اور عطر نبوت سے بھرپور تھی، حدیث نبوی کے امانت دار محافظین نے جوں کی توں یہ امانت دوسرے امانت دار محافظین تک پہنچا دی۔ آگے چل کر یہ امانت کتاب اللہ کے بعد مسلمانوں کے لیے نہایت گراں قدر ورثہ قرار پائی۔

خلاصۂ کلام! صحابہ کے طفیل اللہ تعالیٰ نے حدیث نبوی کا لازوال خزینہ ہمارے لیے محفوظ کر لیا۔ ان کی تلواروں سے ہی دیار وامصار اور بلاد فتح کیے اور ان کی مساعی جمیلہ سے ہی اسلامی دعوت پھلی پھولی۔ اور آج ہمارے لیے یہ عالمِ اسلام منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوا جس میں کثرت سے اوطان واقوام موجود ہیں اور ان علوم وعلماء کی بھی کمی نہیں جو اسلام کے اولیں ادوار میں کرۂ ارضی کی زینت اور بے حد ناگزیر سمجھے جاتے تھے۔ زمانہ حال

❶ صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة ثم الذین یلونهم، (ح: ۲۵۳۶)

❷ فتح الباری ج۷ ص۴۔

واستقبال میں علماء کی صلاحیت اور رجوع الی اللہ کے باعث اسلام کی شوکت رفتہ پھر لوٹ کر آئے گی۔اور انہی کی جدوجہد کے بل بوتے پر اسلامی نظام کو حیات نو حاصل ہو گی۔ وَمَا ذٰلِكَ عَلَى اللّٰهِ بِعَزِيْزٍ .

جس طرح امرا اور اہل ثروت کے بیٹے اپنے آباء سے املاک واموال ورثہ میں پا کر دنیا میں عزت ومنصب حاصل کرتے ہیں۔یہ دوسری بات ہے کہ برے ساتھی ان کو اس وہم میں مبتلا کر دیں کہ ان کی خوشحالی وفارغ البالی کا راز اس مال کو برباد کرنے میں مضمر ہے،اسی طرح ہم نے یہ اسلامی عز ومجد صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم اجمعین سے ورثہ میں پائی۔

ہمیں بخوبی معلوم ہے کہ دنیا کی کسی قوم نے ایسا گراں بہا ورثہ نہیں پایا۔اسلامی ورثہ میں تقدس وبرکت کے اعتبار سے گراں تر حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی وہ خدمت ہے جو آپ نے قرآن کی جمع وتدوین اور اس کو مصاحف میں محفوظ کرنے کے سلسلہ میں انجام دی۔اگر کرۂ ارضی پر رہنے والے تمام مسلمان اس عظیم احسان وعنایت پر شب وروز ان کے لیے اجر وثواب کی دعائیں مانگیں تو بھی وہ ان کا حق ادا نہیں کر سکتے۔اللہ تعالیٰ ہماری جانب سے ان کو اجر عظیم عطا فرمائے۔(آمین)

اس عظیم میراث میں سے گراں قدر خزانہ ہر صحابی کی وہ توجہ ہے جو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو اقوال وارشادات، سیرت وکردار اور اوامر ونواہی کے تحفظ کے سلسلہ میں انجام دی۔صحابہ نے یہ امانت جوں کی توں اپنے بھائیوں، بیٹوں اور تابعین کو سپرد کر دی کسی نبی کے اصحاب نے امانت کی سپردگی میں ایسی احتیاط سے کام نہ لیا ہوگا۔اس سے عیاں ہوتا ہے کہ اخلاق وتشریع، اقوام وامم کی تکوین وتخلیق اور مختلف انسانی طبقات واجناس و اوطان میں یگانگت پیدا کرنے کے لیے یہ عظیم ترین انسانی وراثت تھی۔بنی نوع انسان کی ان خدمات جلیلہ کے پیش نظر صرف وہی شخص صحابہ کی تنقیصِ شان کا مرتکب ہوسکتا ہے جو غیر مسلم ہو اور دوسروں کو دھوکہ دینا چاہتا ہو یا زندیق ہو اور اس کے ظاہر و باطن میں تضاد پایا جاتا ہو۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے تیسرا ورثہ ہم نے یہ پایا کہ انہوں نے اپنے اسلامی اخلاق واعمال کو اسلام کا نمائندہ بنا کر اقوام عالم کے سامنے پیش کیا، یہی وجہ ہے کہ وہ اسلام کو الفت ومحبت کی نگاہ سے دیکھنے لگے،صحابہ اسلام کا بہترین عملی نمونہ قرار پائے،جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کے زمانہ میں روئے ارضی کی بسنے والی قومیں حلقہ بگوش اسلام ہوگئیں۔

خلفائے راشدین کے زریں عہد کے بعد جن خوش نصیب صحابہ وتابعین رحمہم اللہ نے صحیحین کی جابر بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے بیان کردہ روایت [1] کے مصداق خلفاء قریش کے جھنڈے تلے جہاد کیا، وہ بھی اس فضیلت میں برابر کے شریک ہیں۔

---

[1] البخاری، کتاب الاحکام(ح:۷۲۲۳)مسلم۔کتاب الامارۃ۔باب الناس تبع لقریش، (ح:۱۸۲۱، ۱۸۲۲)۔

نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے قباء میں حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے جہاد سے متعلق جو خواب دیکھا تھا❶ وہ بھی اس حقیقت کا آئینہ دار ہے آپ کا دوسرا خواب یزید بن معاویہ رضی اللہ عنہ کے قسطنطنیہ پر حملہ کرنے سے متعلق تھا❷ صحیحین کی حضرت جابرہ بن سمرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کردہ حدیث میں قریش کے جن عظیم اشخاص کا ذکر پایا جاتا ہے، وہ وہی لوگ تھے جنھوں نے جہاد میں شرکت کی اور اسلامی دعوت کو براعظم ایشیا وافریقہ اور یورپ کے دور افتادہ گوشوں تک پہنچا دیا، ہمارے قلوب ان کی سپاس گزاری میں کتنے ہی مشغول رہیں ہماری زبانیں ان کی مجاہدانہ مساعی کی مدح وثنا میں کتنی ہی رطب اللسان ہوں، یہ حقیقت ہے کہ ہم ان کے واجب شکر کا عشر عشیر بھی ادا نہیں کر سکتے۔

اس سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی عظمت و بزرگی اور ان کی جرأت و بسالت کے اثبات میں ہم نے صحیح معلومات پر مبنی جو علمی مقالات لکھے ہیں ان سے صحابہ کی مدح وثنا کا حق کیوں کر ادا کیا جا سکتا ہے، اسی طرح دور حاضر کی تصنیفات سے صحابہ کی مدح گوئی کیوں کر ممکن ہے اگرچہ یہ تصانیف صحابہ کے مناقب وفضائل سے پر ہیں اور ان کتب کا اقصائے ارضی کے نوجوانوں تک پہنچنا ناگزیر ہے۔ ان کے مطالعہ سے یوں محسوس ہوتا ہے، کہ قاری ان غزوات میں بذات خود شریک ہے، وہ اسلامی فوج کا ایک فرد ہے اور اسلامی جھنڈے تلے کفار کے خلاف نبرد آزما ہے، قاری اس تصور میں کھو جاتا ہے کہ صحابہ وتابعین کے ہاتھوں جو فتوحات حاصل ہوئیں اور اہل اسلام نے ان دنوں جو معرکے سر کیئے وہ اپنے جذبات واحساسات اور دل کی دھڑکنوں کے ساتھ ان میں شامل ہے اور جہاد میں بھرپور حصہ لے رہا ہے۔

منہاج الکرامہ کی علمی حیثیت:

یہی وہ صحابہ وتابعین رحمہم اللہ تھے جن کے بارے میں ''ابن المطہر'' [الحلی] نامی [شیعہ مصنف]...... نے ''منہاج الکرامۃ'' کے نام سے ایک کتاب لکھی۔ یہ کتاب گالیوں کا پلندہ ہے، جس میں صحابہ کی مجاہدانہ مساعی کی مذمت کر کے ان کے محاسن کو عیوب ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اس کتاب میں حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی ہجو وقدح کا کوئی دقیقہ فروگذاشت نہیں کیا گیا، اس کی حد یہ ہے کہ اگر اعداء دین مثلاً مجوس، رومی، ترک اور دیالمہ میدان حرب وقتال میں جب وہ صحابہ کے خلاف برسر پیکار تھے اگر ان کے اخلاق واعمال کی تصویر کشی کرنا چاہتے تو اس شرمناک طریق کار سے اجتناب کرتے۔

کلینی کی کتاب ''الکافی'' کی موضوع روایات:

غالباً پادری کافی کلینی سے بیان کردہ جھوٹی روایات سے احتجاج کیا کرتے تھے، مثلاً ''الکافی'' کی مذکورہ

❶ صحیح بخاری۔ کتاب الجهاد۔ باب ما قیل فی قتال روم (حدیث: ۲۹۲٤۔ ۲۷۸۹، ٦۲۸۳)

❷ صحیح بخاری، حدیث:۲۹۲٤، ۲۷۸۹، ٦۲۸۳۔

ذیل روایات:

۱۔ جابر جعفی سے روایت ہے؛اس نے کہا میں نے ابو جعفر ﷺ سے سنا وہ فرماتے تھے کہ جھوٹے آدمی کے سوا کوئی شخص یہ دعویٰ نہیں کرسکتا کہ قرآن کریم اسی طرح جمع کیا گیا ہے جیسے کہ نازل ہوا تھا،حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ اور بعد میں آنے والے ائمہ کے سوا کسی نے قرآن کو نہ یاد کیا اور نہ جمع کیا۔'' (''الکافی'' از کلینی طبع: ۱۲۷۸ھ،ص:۵۴)

۲۔ ابوبصیر روایت کرتے ہیں کہ میں ابوعبداللہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے فرمایا، ہمارے یہاں سیدہ فاطمہ رضی اللہ عنہا کا قرآن موجود ہے۔ میں نے عرض کیا مصحف فاطمہ سے کیا مراد ہے؟ فرمایا: وہ تمہارے قرآن سے تین گنا زائد ہے، بخدا اس میں تمہارے قرآن کا ایک لفظ بھی موجود نہیں۔'' (''الکافی'' از کلینی ،ص:۵۷)

کلینی کی کتاب ''الکافی'' شیعہ کے یہاں اسی طرح مستند سمجھی جاتی ہے، جس طرح مسلمانوں کے نزدیک کتب حدیث میں صحیح بخاری، حالانکہ وہ ایسی کفریات سے لبریز ہے۔''**ابن المطهر**'' جس کی تردید کے لیے شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے یہ کتاب تحریر فرمائی ؛شیعہ کی کتاب روضات الجنات میں اسے طرح طرح کے القاب سے نوازا گیا ہے، مثلاً اسے فخر علماء، مرکز دائرہ اسلام، آیۃ اللہ فی العالمین، استاذ الخلائق ، جمال الملۃ والدین وغیرہ القاب سے ملقب کیا گیا ہے۔

میرا خیال ہے کہ ابن المطہر کی ''**منهاج الكرامه** '' اور اس کے معاصر امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی گراں قدر تصنیف ''**منهاج الاعتدال** '' یا ''**منهاج السنة** '' کی تسوید وتحریر کا مقصد ہرگز یہ نہ تھا کہ مسلمانوں کو شیعہ بنایا جائے، یا شیعہ کو اسلام کی جانب لوٹایا جائے اور اس لیے کہ یہ امر......

ایں خیال است ومحال ست وجنون

کا مصداق ہے۔اس کی وجہ یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے اصول اساسی ایک دوسرے سے یکسر مختلف ہیں، اور دونوں میں گہرا فرق واختلاف پایا جاتا ہے، چند اصول آنے والے صفحات پر ملاحظہ فرمایئے:

اہل اسلام وشیعہ میں بنیادی فرق:

اہل اسلام کے نزدیک شارع اور معصوم صرف رسول اللہ ﷺ کی ذات گرامی ہے، آپ کے بعد نہ کوئی شارع ہے، نہ معصوم بخلاف ازیں شیعہ بارہ اماموں کو معصوم اور مصدر شریعت قرار دیتے ہیں۔

امام غائب کی خودساختہ حکایت:

اہل اسلام کا عقیدہ ہے کہ شیعہ کے ائمہ معصومین میں سے گیارہواں امام لا ولد فوت ہوا اور ان کے بھائی جعفر نے اسی اساس پر ان کا ورثہ تقسیم کیا کہ آپ لا ولد ہیں۔مزید براں ان کی بیویوں اور لونڈیوں کو عدت وفات

اور مدت استبراء گزارنے کے لیے روکے رکھا یہاں تک کہ جعفر اور بنی طالب کے نقباء پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ امام حسن عسکری بے اولاد تھے۔

ان تاریخی حقائق کے باوجود شیعہ یہ رٹ لگائے جا رہے ہیں کہ امام حسن عسکری کا ایک لڑکا تھا اور آج سے گیارہ صدیاں پہلے وہ اپنے والد کے گھر کے تہ خانہ میں چھپ گیا تھا، بقول شیعہ وہ تاحال بقید حیات اور مسلمانوں کا شرعی حاکم ہے، شیعہ کی رائے میں ان کے سوا کرۂ ارضی پر جو مسلمان حاکم ہے وہ ظالم و غاصب ہے اور ناحق مسلمانوں پر حکومت و سلطنت کا دعویٰ کرتا ہے، شیعہ اس سے تجاوز کر کے یہاں تک کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد جتنے مسلم حاکم یا امام یا خلیفہ قرار پائے وہ ظالم و غاصب اور غیر شرعی حاکم تھے، شیعہ کا نقطۂ نگاہ یہ ہے کہ ان کا بارہواں بن باپ و بن اولاد امام کسی نہ کسی وقت ظہور پذیر ہوگا، اس کے زمانہ میں حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما اور دیگر مسلم خلفاء و حکام دوبارہ زندہ کیے جائیں گے، امام مذکور ان پر حکمرانی کرے گا، اور جس ظلم و غصب کا ارتکاب وہ کر چکے ہیں۔ (نعوذ باللّٰہ من ذلك) اس کی سزا دے گا۔

قرآن کی جمع و تدوین اور صحابہ کرام:

دین اسلام اور شیعہ مذہب کے مابین ایک اساسی فرق اور ہے، اہل اسلام کے ہاتھوں میں جو قرآن صدیوں سے چلا آ رہا ہے اس کی جمع و تدوین کا بیڑا ابوبکر، عمر، عثمان اور دیگر اہل علم صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے اٹھایا، مزید برآں جن احادیث نبویہ پر تشریع اسلامی کی بنیاد رکھی گئی ہے، وہ بھی صحابہ کی روایت کردہ ہیں، اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان خدمات جلیلہ کے ادا کرنے میں حضرات صحابہ کے رفیق کار تھے، حضرت ابوبکر و عمر و عثمان و علی اور دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں ہماری رائے یہ ہے کہ کمال صدق اور استقامت علی الحق کے اعتبار سے وہ ایک مثالی گروہ تھا جس کی نظیر دنیائے انسانیت میں تلاش نہیں کی جا سکتی، چنانچہ آپ کتاب ھذا کی آخری فصل میں اس کی تفصیلات ملاحظہ فرمائیں گے۔

ہم قبل ازیں رسول اللہ ﷺ کی یہ حدیث صحیح بیان کر چکے ہیں، ارشاد ہوتا ہے:

''تمام زمانوں سے بہتر میرا زمانہ ہے، پھر وہ جو ان کے قریب ہیں، پھر جو ان کے قریب ہیں۔''[1]

یہ حقیقت ہے کہ ہم نے قرآن صحابہ سے سیکھا وہ صحابہ ہی تھے جنھوں نے رسول اللہ ﷺ کی احادیث صحیحہ روایت کیں جن پر بیان شریعت کے ضمن میں ہمارا اعتماد ہے۔ جب مذکورہ حدیث کی روشنی میں صحابہ افضل الامت ہیں۔[2]

---

1. صحیح البخاری، کتاب الشهادات، باب لا یشهد علی شهادة جور۔ (ح: ۲۶۵۱۔ ۲۶۵۲) مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب فضل الصحابة ثم الذین یلونهم، (ح:۲۵۳۳، ۲۵۳۵)
2. مسند احمد(۱/ ۱۰۶) سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب (حدیث:۱۰۶)

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ کے منبر پر فرمایا: ''حضرت ابوبکر وعمر افضل الصحابہ ہیں۔''

اس سے ظاہر ہے کہ صحابہ کے بارے میں اہل اسلام کا عقیدہ مذکورہ بالا حدیث اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ارشاد کے عین مطابق ہے۔علاوہ ازیں تاریخی حقائق بھی اسکی تائید وتصدیق کرتے ہیں۔ چونکہ ہم نے علوم کتاب وسنت کو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔

لہٰذا صحابہ کی مدح وتعدیل سے گویا ہمارے اعتماد کتاب وسنت کی تائید ہوتی ہے، البتہ ابن المطہر اور دیگر شیعہ امامیہ......جن کو امام زید بن علی بن حسین رافضی کہہ کر پکارتے ہیں......کا زاویہ نگاہ اس ضمن میں ہم سے مختلف ہے چنانچہ اس کی تفصیل [آگے] مناسب موقع پر آئے گی۔

حدیث نبوی اور شیعہ:

جو اصول وقواعد ہمارے اور شیعہ کے مابین وجہ فرق و امتیاز ہیں، ان میں سے ایک بنیادی امر یہ ہے کہ احادیث نبویہ کتاب الٰہی کے بعد تشریع اسلامی کی اساس و معیار ہیں۔ یہ احادیث ان صحابہ کے ذریعہ ہم تک پہنچیں جو حد درجہ عادل و امین اور حافظ و ضابط تھے۔فن حدیث کے نقادان کی سیرت وکردار اور فنی مہارت سے بخوبی آگاہ ہیں۔ محدثین نے روایت حدیث میں بے حد احتیاط سے کام لیا۔ جو شخص حد درجہ عبادت گزار اور صلاح وتقویٰ میں یگانہ روزگار ہو، اگر روایت حدیث میں سہل انگاری سے کام لیتا ہو، تو اس کی روایت محدثین کے نزدیک قابل حجت نہیں ہے۔ جو شخص آغاز زندگی میں حافظ وضابط اور امانت وعدالت کی صفات سے بہرہ ور ہو پھر بڑا ہو کر نسیان کے عارضہ کا شکار ہو جائے تو اندریں صورت محدثین کے نزدیک اس کی وہ روایات مقبول ہیں جو اس نے حالت صحت میں اس مرض میں مبتلا ہونے سے قبل روایت کیں، مرض میں مبتلا ہونے کے بعد کی روایات پایہ استناد سے ساقط ہیں۔بخلاف ازیں شیعہ روایت حدیث میں امانت وعدالت اور حفظ و اتقان کی چنداں پروا نہیں کرتے۔شیعہ کی معتبر کتب مثلاً ''الکافی'' اور دیگر کتب میں حد درجہ دروغ گو لوگوں کی روایات درج ہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ کے یہاں ثقاہت وصداقت کا معیار یہی ہے کہ راوی کس حد تک شیعہ مذہب کا حامی اہل بیت کا محبّ اور ان کے اعداء سے کہاں تک بغض وعناد رکھتا ہے۔ہم قبل ازیں ان کی معتبر کتاب الکافی سے چند روایات نقل کر چکے ہیں جن میں انہوں نے قرآن کی صحت کو مشتبہ قرار دیا ہے۔ بنا بریں اس میں مزید جھگڑے ونزاع کی کوئی گنجائش نہیں۔

جب مسلمان ہسپانیہ میں برسر اقتدار تھے تو وہاں کے پادری [بوقت مناظرہ] امام ابن حزم رحمہ اللہ علیہ کے خلاف شیعہ کے اس قول سے احتجاج کیا کرتے تھے کہ قرآن محرف ہو چکا ہے ان کی تردید میں امام موصوف رحمہ اللہ علیہ مجبوراً فرماتے:

((وَاَمَّا قَوْلُهُمْ فِیْ دَعْوَی الرَّوَافِضِ بِتَبْدِیْلِ الْقُرْآنِ فَاِنَّ الرَّوَافِضَ لَیْسُوْا مِنَ الْمُسْلِمِیْنَ)) (کتاب الفصل :۲/ ۷۸)

''عیسائیوں کا رافضی دعوی کا متعلق یہ کہنا کہ قرآن تبدیل ہوگیا ہے' تو بیشک رافضی مسلمان نہیں ہیں۔''

احمد بن سلیمان تستری رحمہ اللہ مشہور محدث ابو زرعہ رازی رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا:

''جب کسی شخص کو اصحاب رسول رضی اللہ عنہم اجمعین کی توہین کرتے دیکھو تو جان لو کہ وہ زندیق ہے، اس لیے کہ ہمارے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حق ہیں۔ قرآن حق ہے۔ قرآن اور احادیث نبویہ ہم تک صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے ذریعہ پہنچیں۔ صحابہ کی تنقیص شان سے شیعہ کا مقصد یہ ہے کہ ہمارے گواہوں کو مجروح کر کے کتاب وسنت کو ناکارہ کر دیں۔ حالانکہ زندیق ہونے کی حیثیت سے وہ اس امر کے زیادہ اہل ہیں کہ ان کو مجروح قرار دیا جائے۔''

شیعہ کے نزدیک دین اسلام نجات کے لیے کافی نہیں:

اہل اسلام اور شیعہ کے مابین ایک اور فرق یہ ہے کہ شیعہ کے نزدیک دین اسلام سعادت دنیوی و اخروی کے حصول کے لیے کافی نہیں، ان کا دعویٰ ہے کہ امت اسلامیہ ائمہ معصومین کی اطاعت کے بغیر قاصر رہے گی اور اس کا استحکام و استقلال اس کے بغیر ممکن نہیں، اہل اسلام کے نزدیک حق کا مقام کہیں اس سے زیادہ بلند ہے کہ اسے اطاعت ائمہ کا محتاج قرار دیا جائے، مزید برآں یہ احترام مومن کے بھی خلاف ہے، اللہ تعالیٰ نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم پر قرآن کریم کی یہ آیت نازل فرمائی، ارشاد ہوتا ہے:

﴿اَلْیَوْمَ اَکْمَلْتُ لَکُمْ دِیْنَکُمْ وَاَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتِیْ وَرَضِیْتُ لَکُمُ الْاِسْلَامَ دِیْنًا﴾ (المائدۃ : ۳)

''آج میں نے تمہارے لیے تمہارا دین مکمل کر دیا، اپنی نعمت پوری کر دی اور اسلام کو ایک دین کی حیثیت سے تمہارے لیے پسند کرلیا۔''

خلاصہ کلام! دین اسلام قرآن کریم اور صحیح احادیث نبویہ کی موجودگی میں وہ مرشد وحید اور ہادی کامل ہے جس کے ہوتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امت مسلمہ کو کسی امام معصوم کی ضرورت نہیں۔ اس امت راشدہ میں اسی کا نام سنت ہے۔ اسی بنا پر تاریخ کے مختلف ادوار میں مسلمانوں کو اہل السنۃ کے نام سے یاد کیا جاتا رہا۔ اس کے عین برعکس امت مسلمہ کو ناقص قرار دینے والے جن کا دعویٰ ہے کہ ائمہ معصومین کی اطاعت کے بغیر اسلام انسانی فلاح ونجات کے لیے کافی نہیں۔ تاریخ میں امامیہ کے لقب سے مشہور ہوئے۔ یہ حقیقت ہے کہ ائمہ شیعہ میں سے امامت نافذہ صرف ایک ہی امام (حضرت علی رضی اللہ عنہ) کے حصہ میں آئی۔ وہ بھی اپنے خطبات و

رسائل میں شیعہ کے گلہ گزار رہے اور ہمیشہ ان سے اظہار بیزاری کرتے رہے۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قائم مقام (امام حسن رضی اللہ عنہ) نے جو دوسرے امام معصوم تھے۔

"**عام الجماعة**" والے سال امام المسلمین (حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ) کی بیعت کر لی۔ مگر شیعہ برابر مخالفت کرتے رہے، اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شیعہ ان کے امام معصوم ہونے کے عقیدہ سے منحرف ہو گئے تھے، دوسری وجہ یہ ہے، کہ دانستہ ان کی اطاعت و اتباع سے گریز کرنا چاہتے تھے۔ جب یہ بے کار قسم کی امامت گیارہویں امام کے لاولد فوت ہونے سے ختم ہو گئی، تو اب کوئی امام باقی نہ رہا۔ جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ امامیہ کا اس لقب سے ملقب رہنا محال تھا۔ اب انہوں نے بن باپ اور بے اولاد امام کا عقیدہ گھڑ لیا۔ یہ واقعہ کتاب ہذا میں آئے گا۔ شیعہ عہد ماضی کے فرضی معبودوں کی طرح اسے زندہ تصور کرتے ہیں، اسلام کو امت مسلمہ کے لیے ناکافی قرار دینا اس امر کا واضح اعتراف ہے کہ اسلام ناقص مذہب ہے اور اہل اسلام نجات سے قاصر ہیں۔ ابن المطہر کی کتاب کا موضوع صرف ان اعتراضات کا ازالہ ہے جو اس بیہودہ عقیدہ پر وارد ہوتے ہیں۔

اس کے عین برخلاف شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اپنی تصنیف لطیف میں یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اسلام دین کامل ہے۔ اہل اسلام مستحق رشد و فلاح ہیں۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد ائمہ معصومین کی اطاعت سے بے نیاز ہیں۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ سورہ مائدہ کی تیسری آیت میں اللہ تعالیٰ نے دین اسلام کو کامل اور نوع انسانی کی نجات کے لیے کفایت کنندہ قرار دیا ہے، مزید برآں مسلمانوں کے امام دوسرے مسلمانوں کے برابر ہیں، اور انہی کی طرح شرعی احکام و اوامر کے مکلّف و مامور ہیں، اہل اسلام پر ائمہ کی اطاعت صرف نیک اعمال کی حد تک ضروری ہے اس لیے کہ خالق کی نافرمانی کر کے کسی مخلوق کی اطاعت نہیں کی جا سکتی۔

انکار اجماع اور شیعہ:

اہل اسلام اور شیعہ میں ایک نمایاں فرق یہ بھی ہے کہ شیعہ دین اسلام کو ایک اجتماعی دین تسلیم نہیں کرتے علاوہ ازیں شیعہ کے یہاں غیر منصوص شرعی احکام میں مسلمانوں کا اجماع حجت نہیں، بخلاف ازیں اہل السنۃ والجماعۃ کے تشریعی نظام میں یہ امر مسلم ہے کہ فقہ و تشریع میں مہارت رکھنے والے علماء کا اجماع اللہ و رسول کے دین میں ایک شرعی دلیل کی حیثیت رکھتا ہے، امام حاکم اور دیگر محدثین نے حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے یہ روایت بیان کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((لَا يَجْمَعُ اللّٰهُ اُمَّتِیْ عَلَى الضَّلَالَةِ))[1]

"اللہ تعالیٰ میری امت کو ضلالت پر جمع نہیں کرے گا۔"

---

[1] سنن ترمذی۔ کتاب الفتن ، باب ما جاء فی لزوم الجماعۃ (حدیث:۲۱۶۷)۔

حجیت اجماع کے دلائل:

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((يَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ))۔

''اللہ کی تائید جماعت کے شامل حال ہوتی ہے۔''

حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''جو شخص مسلمانوں کی جماعت سے ایک بالشت بھر الگ ہوا تو اس نے اسلام کا جؤا اپنی گردن سے اتار پھینکا یہاں تک کہ اس کی طرف لوٹ آئے۔'' [1]

سرور کائنات ﷺ کا فرمان ہے:

((عَلَيْكُمْ بِالسَّوَادِ الْاَعْظَمِ وَمَنْ شَذَّ شُذَّ فِي النَّارِ)) [2]

''سواد اعظم سے وابستہ رہیے جو الگ ہوا تو اسے تنہا دوزخ میں ڈالا جائے گا۔''

احادیث نبویہ کے علاوہ قرآن کریم کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ نے ''سبيل المؤمنين'' کو اللہ ورسول کی اطاعت کے ساتھ مقرون و متصل قرار دیا ہے، چنانچہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَمَنْ يُّشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُؤْمِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا ﴾ [النساء: ۱۱۵]

''جو شخص ہدایت واضح ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرتا اور مومنوں کے علاوہ دوسری راہ پر چل دیتا ہے تو جدھر کا رخ کرتا ہے، ہم اسے اسی جانب پھیر دیتے ہیں اور ہم اسے جہنم میں داخل کریں گے اور وہ بہت برا ٹھکانہ ہے۔''

صرف نبی ﷺ کی اطاعت سے روگردانی ہی جہنم لے جانے کیلئے کافی تھی؛ تاہم مذکورہ بالا آیت میں مومنوں کی اختیار کردہ راہ کے سوا دوسرے راستوں کی جانب میلان و رجحان کو بھی دخول جہنم کا باعث قرار دیا۔ جس سے مقصود یہ واضح کرنا ہے کہ ''اللہ اور رسول کی اطاعت اور سبیل المؤمنین'' باہم لازم و ملزوم اور ایک دوسرے کا اٹوٹ انگ ہیں۔ دوسری جگہ ارشاد ہوا:

---

[1] مسند احمد(٤/ ١٣٠) سنن ترمذی ، کتاب الامثال ، باب ما جاء فی مثل الصلاۃ والصیام ، (ح:٢٨٦٣) بهذا اللفظ ، سنن ابی داؤد۔ کتاب السنة۔ باب فی الخوارج(ح٤٨٥٨) مختصراً عن ابی ذر رضی الله۔

[2] سنن ابن ماجة۔ کتاب الفتن ، باب السواد الاعظم(حدیث:٣٩٥٠) مختصراً و سنده ضعیف جداً اس کی سند میں معان بن رفاعۃ ، لین الحدیث اور ابوخلف الاعمی متروک راوی ہے۔ مستدرك حاکم(١/ ١١٥) من طریق آخر و سنده ضعیف ایضاً۔

﴿كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾

[آل عمران ۱۱۰]

''تم بہترین جماعت ہو جسے لوگوں کے فائدہ کیلئے ظاہر کیا گیا ہے تم نیکی کا حکم دیتے اور برائی سے روکتے ہو۔''

آیت کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان بہ حیثیت مجموعی امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ ادا کرتے ہیں، جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ ضلالت پر جمع نہ ہوں گے اور صرف ایسی چیز کو واجب یا حرام قرار دیں گے جس کے وجوب وحرمت کا فتویٰ اللہ و رسول نے صادر کیا ہو، یہ کسی طرح ممکن نہیں کہ وہ بحیثیت مجموعی حق گوئی سے سکوت اختیار کریں جب کہ وہ شرعاً امر بالمعروف و نہی عن المنکر کے مکلّف و مامور ہیں، یہ صریح نص قرآنی کے خلاف ہے۔

مذکورہ بالا دلائل اور دیگر لا تعداد براہین و دلائل کی بنا پر مسلمان دین اسلام کو ایک اجتماعی دین قرار دیتے چلے آئے ہیں اور اسی بنا پر ان کو ''اہل السنۃ والجماعۃ'' کے لقب سے ملقب کیا گیا ہے بایں ہمہ شیعہ اجماع امت کو تسلیم نہیں کرتے، امت مسلمہ ان کی نگاہ میں ایک منتشر جماعت ہے جس میں کوئی شیرازہ بندی نہیں، اور اس کے قیام و بگاڑ کے لیے نبی کے سوا کسی غیر معصوم امام کا وجود از بس ناگزیر ہے۔

شیعہ کا قبلہ و کعبہ:

ہمارے اور شیعہ کے مابین آخری نقطہ فرق و اختلاف یہ ہے کہ مسلمان جب عبادت بجا لانے کے لیے بارگاہ ایزدی میں حاضر ہوتے یا دعا کرتے وقت اس کے حضور عجز و نیاز کرتے ہیں تو صرف ایک ہی کعبہ کی جانب متوجہ ہوتے ہیں، مگر شیعہ خانہ کعبہ کے ساتھ دوسرے کعبہ جات کو بھی شریک کرتے ہیں۔ شیعہ کا ایک کعبہ مغیرہ بن شعبہ کی قبر ہے جو نجف کے مقام میں واقع ہے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کوفہ میں شہادت پائی اور وہیں مسجد کوفہ اور قصر کے مابین مدفون ہوئے۔

عرصہ دراز کے بعد شیعہ نے یہ دعویٰ کیا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بمقام نجف مغیرہ کی قبر میں مدفون ہیں۔ شیعہ نے اس قبر کو کعبہ کی حیثیت دے رکھی ہے۔ اسکا اصلی اندازہ وہی شخص کرسکتا ہے جو وہاں جا کر بہ چشم خود شیعہ کی حرکات کا ملاحظہ کرے، شیعہ کا دوسرا کعبہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی من گھڑت قبر ہے، جو بقول شیعہ کربلا میں واقع ہے۔ ملاحظہ کریں ایک شیعہ شاعر وہ کہتا ہے:

هی الطفواف فطف سبعا بمعناها   فمالمكة معنى مثل معانها

ارض ولكنما السبع الشدادلها   دانت وطاطا اعلاها لادناها

''یہ ارض کربلا ہے یہاں سات مرتبہ طواف کیجئے

جو مقام اسے حاصل ہے وہ مکہ کو کہاں نصیب!

اگرچہ یہ زمین ہے مگر ساتوں آسمان اس کے تابع ہیں،
اور عرش عظیم بھی اس کے سامنے جھکتا ہے۔''

اب بتائیے اس کفر صریح کو سالار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان مبارک سے کیا نسبت جو آپ نے اپنی زندگی کے آخری ایام میں ارشاد فرمایا، ارشاد ہوتا ہے:

((لَعَنَ اللّٰهُ الْيَهُوْدَ وَالنَّصَارٰى اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِيَآئِهِمْ مَسَاجِدًا)) ❶

''اللہ تعالیٰ یہود و نصاریٰ پر لعنت کرے، انہوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بنالیا۔''

نیز فرمایا:

((اَللّٰهُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِيْ وَثْنًا يُّعْبَدُ اِشْتَدَّ غَضَبُ اللّٰهِ عَلٰى قَوْمٍ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِيَآئِهِمْ مَسَاجِدًا)) ❷

''اے اللہ میری قبر کو بت نہ بنانا جس کی عبادت کی جائے، اس قوم پر اللہ کا سخت غضب ہوا جنہوں نے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بنالیا۔''

امام مسلم نے روایت کیا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو ہیاج حیان بن حصین اسدی کو فرمایا:

''کیا میں آپ کو اس کام کے لیے نہ بھیجوں جس پر مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مامور فرمایا تھا، اور وہ یہ ہے کہ کسی تصویر کو مٹائے بغیر نہ چھوڑیئے اور جو بلند قبر دیکھو، اسے زمین کے برابر کردو۔''

اگر شیعہ امت محمدیہ میں شامل ہیں تو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم کی یہ صحیح ترین حدیث ان کے لیے کافی ہے اور اگر وہ ائمہ معصومین کی اطاعت کا دم بھرتے ہیں تو یہ ہے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا فعل جو وہ رسول اللہ کی اطاعت میں بجا لاتے اور اس کام کے لیے دوسرے اشخاص و رجال کو بھیجا کرتے تھے! اور اگر قبور انبیاء کے ساتھ ان کا رویہ یہود و نصاریٰ ہونے کی حیثیت سے ہے تو ہمیں ان سے کوئی سرور کار نہیں۔

کتاب کے حاشیہ جات اہم مطالب کے فہم و ادراک میں قاری کے لیے مفید ثابت ہوں گے۔ اور وہ آسانی سے مطلب سمجھ سکے گا، حاشیہ نویسی کا محرک یہ امر تھا کہ دور حاضر میں شیعہ نے کتب و رسائل کی اشاعت کے ذریعہ اہل السنۃ کے خلاف اس قدر حملے کیے ہیں کہ ان پر خاموش رہنا حق و صداقت کی رسوائی ہے، چنانچہ بتوفیق الٰہی صداقت اسلامی کے تحفظ و دفاع کے لیے یہ مباحث قلمبند کیے۔

---

❶ صحیح بخاری کتاب الصلاۃ باب(۵۵) ، حدیث:۴۳۵، ۴۳۶، ۱۳۳۰)، صحیح مسلم۔ کتاب المساجد، باب النهی عن بناء المسجد علی القبور، (حدیث: ۵۲۹۔ ۵۳۱)۔

❷ موطا امام مالك (۱/ ۱۷۲) کتاب قصر الصلاۃ فی السفر ، ح:۸۵، تعلیقاً مسند احمد (۲/ ۲۴۶) عن ابی هریرة رضی اللہ عنہ موصولاً وانظر مسند البزار(۴۴۰)۔

وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَصَلَّى اللّٰهُ عَلٰى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّاٰلِ مُحَمَّدٍ وَّاَصْحٰبِ مُحَمَّدٍ وَّاَزْوَاجِ مُحَمَّدٍ وَذُرِّيَّةِ مُحَمَّدٍ وَسَلَّمَ تَسْلِيْمًا كَثِيْرًا وَسُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ۔

آپ کا دینی بھائی
آغا مستنصر باللہ
مکہ مکرمہ/ ملاوی

❀❀❀❀

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

وَبِهٖ نَسۡتَعِیۡنُ

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰهِ الۡمُنۡقِذِ مِنَ الضَّلَالِ الۡمُرۡشِدِ اِلَى الۡحَقِّ ، اَلۡهَادِیۡ مَنۡ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسۡتَقِيۡمٍ

علامہ زماں، فاضل دوراں، امام، عالم شیخ الاجل؛ حافظ فقیہ، امام ربانی شیخ الاسلام ابوالعباس احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام بن عبداللہ بن ابی القاسم بن تیمیہ الحرانی رحمہ اللہ [اللہ تعالیٰ آپ کی قبر کو روشن کرے] فرماتے ہیں:

''تمام تر تعریفیں اللہ عزوجل کے لیے ہیں جس نے انبیاء کرام علیہم السلام کو خوشخبریاں دینے والے اور ڈرانے والے بنا کر مبعوث فرمایا، اور ان کے ساتھ کتابیں نازل کیں تا کہ وہ لوگوں کے مابین ان کے اختلافی مسائل میں کتب الٰہیہ کی روشنی میں فیصلے کرسکیں۔ اور لوگوں کے درمیان اختلاف تو اسی وقت واقع ہوا جب ان کے پاس کھلی ہوئی کتابیں اور روشن دلائل آ چکے تھے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اہل ایمان میں سے جس کو چاہا حق کی طرف ہدایت دی، اللہ تعالیٰ جسے چاہتے ہیں صراط مستقیم کی طرف ہدایت نصیب کرتے ہیں۔ اور میں گواہی دیتا ہوں کہ اللہ وحدہ لاشریک اکیلا معبود برحق ہے، اس کا کوئی شریک نہیں ہے۔ جیسا کہ اس کا فرمان ہے:

﴿شَهِدَ اللّٰهُ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ وَ الۡمَلٰٓئِكَةُ وَ اُولُوا الۡعِلۡمِ قَآئِمًا بِالۡقِسۡطِ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الۡعَزِیۡزُ الۡحَكِیۡمُ﴾

''اللہ گواہ ہے کہ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں اور فرشتے اور اہل علم بھی گواہ ہیں؛ وہی قائم رکھنے والا ہے عدل وانصاف کو؛ اس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں وہ زبردست ہے حکمت والا۔''

اور میں گواہی دیتا ہوں کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے وہ سچے رسول ہیں جن پر اللہ تعالیٰ نے نبوت کا سلسلہ ختم کر دیا؛ اور آپ کے ذریعہ سے اپنے اولیاء کو ہدایت نصیب فرمائی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُوۡلٌ مِّنۡ اَنۡفُسِكُمۡ عَزِیۡزٌ عَلَیۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِیۡصٌ عَلَیۡكُمۡ بِالۡمُؤۡمِنِیۡنَ رَءُوۡفٌ رَّحِیۡمٌ & فَاِنۡ تَوَلَّوۡا فَقُلۡ حَسۡبِیَ اللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ عَلَیۡهِ تَوَكَّلۡتُ وَ هُوَ رَبُّ الۡعَرۡشِ الۡعَظِیۡمِ﴾

تمہارے پاس ایک ایسے پیغمبر تشریف لائے ہیں جو تمہاری جنس سے ہیں جن کو تمہارے نقصان کی بات نہایت گراں گزرتی ہے جو تمہارے فائدے کے بڑے خواہش مند رہتے ہیں؛ ایمانداروں کے ساتھ بڑے شفیق اور مہربان ہیں ۔ پھر اگر وہ روگردانی کریں تو آپ فرما دیجئے کہ میرے لئے اللہ کافی ہے اس کے سوا کوئی معبود نہیں، میں نے اسی پر بھروسہ کیا اور وہ بڑے عرش کا مالک ہے۔''

[کتاب ''منہاج السنہ'' کی تالیف کا سبب]

''میرے سامنے ایک معاصر شیعہ ''ابن المطہر'' ❶ کی کتاب پیش کی گئی۔ یہ کتاب اس نے شیعہ امامیہ کے مذہب کی ترویج واشاعت کے لیے تحریر کی تھی۔ جس میں اس نے ان لوگوں کو رافضی مذہب کی دعوت پیش کی ہے جن حکمرانوں اور اہل جاہلیت وغیرہ تک اس کی پہنچ ہوسکی ۔ یہ ایسے لوگ ہیں جنہیں علم اور دین کی بہت ہی کم معرفت ہوتی ہے۔ اور انہیں مسلمانوں کے اصل دین کا کوئی علم نہیں ہوتا۔ اور اس پر مستزاد کہ وہ لوگ بھی اس کے مددگار بنے جن کی عادت رافضیوں کی مدد کرنا ہے۔ میری مراد وہ باطنیہ ❷ اور ملحد ہیں جو اسلام کا اظہار تو کرتے ہیں مگر اپنے دلوں صابئیت' مجوسیت اور الحاد کو چھپائے ہوئے ہیں۔ ❸

❶ ابن المطہر کا پورا نام حسن بن یوسف بن علی ابن المطہر المتوفی (۶۴۸ـ۷۲۶) ہے، یہ نصیر الدین طوسی المتوفی (۵۹۷ـ۶۷۲) کا شاگرد خاص اور شیعہ کے کبار علماء میں سے ایک ہے، اس کی تربیت ہی صحابہ وتابعین کرام کے بغض وعناد پر ہوئی تھی، جو صحابہ نے کار ہائے نمایاں انجام دیے اور دنیائے انسانیت جن کی نظیر پیش کرنے سے قاصر ہے، ابن المطہر اُن کو غضب آلود نگاہ سے دیکھتا ہے، ابن المطہر نے اپنی کتاب کے جو اوراق سیاہ کیے ہیں، ان میں جگہ جگہ اس کی عداوتِ صحابہ کے مظاہر نظر آتے ہیں، شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس کتاب کا تارو پود بکھیر کر رکھ دیا ہے، اور اسے اولین وآخرین کے لیے سامان عبرت بنا دیا ہے۔

❷ باطنیہ شیعہ کا وہ گروہ ہے جو کتاب اللہ کی ہر ظاہری آیت کا ایک باطنی معنی قرار دیتے ہیں۔ اور قرآن مجید کی ہر آیت کی غلط اور باطل تاویل کرتے ہیں۔ علامہ شہرستانی نے (الملل والنحل ۱/۱۷۲) پر تحریر کیا ہے کہ: بیشک باطنیہ ایک قدیم فرقہ ہے۔ ان کے کلام میں کچھ فلاسفہ کے کلام کی ملاوٹ ہوتی ہے۔ اور ہمارے دور میں باطنیہ اسماعیلیہ اور غالی شیعہ ہیں۔ اور انہوں نے یہ بھی بتایا ہے کہ: عراق میں انہیں باطنیہ؛ قرامطہ اور مزدکیہ کہا جاتا ہے۔ اور خراسان میں تعلیمیہ اور ملحدہ کہا جاتا ہے۔ اور محمد بن حسن دیلمی نے اپنی کتاب '' قواعد عقائد آل محمد (مطبوع ۱۹۵۰ قاہرہ مصر) میں صفحہ ۳۴ پر کہا ہے: ان کے بذیل القاب ہیں: سبیعیه خرمیه؛ بابکیه ؛ محمَّره ؛ مبارکیه ؛ الاباحیه ؛ زنادقه ؛ والخر المدینیه ۔ اور ابن طاہر البغدادی نے الفرق بین الفرق ص ۱۹۶ پر اصحاب المقالات کے بارے میں کہا ہے: ''انکا یہ کہنا کہ جن لوگوں نے باطنیہ کی بنیاد رکھی ہے؛ وہ ایک پوری جماعت تھے؛ ان میں سے ہی میمون بن دیصان المعروف القداح اور محمد بن الحسین الملقب بدندان بھی ہے۔ [الملل والنحل ۱/۱۷۰ـ ۱۷۸؛ الفرق بین الفرق ص ۱۲۹- ۱۸۸۔ الصراع بین الموالی والعرب تالیف دکتور محمد بدیع شریف ص ۵۷- ۶۵۔ القاہرہ؛ ۱۹۵۴]

❸ صابئیت : امام رازی نے اپنی کتاب ''اعتقادات فرق المسلمین والمشر کین میں ص ۹'' پر کہا ہے: ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ اس کائنات کا خالق اور نظام کو چلانے والا سات ستارے ہیں۔ اس لیے یہ لوگ ستاروں کی پوجا کرتے ہیں۔
شہرستانی نے الملل والنحل میں ۱/ ۲۱۰ - ۲۱۱۔ پر کہا ہے: کہا جاتا ہے کہ جو فرقے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دور میں موجود تھے ان کی دو اقسام ہیں: صابئی اور حنفاء۔ صابئی کا ایک عقیدہ ہے کہ ایک متوسط روحانی وجود کی بھی ضرورت ہے۔ یہ متوسط روحانی وجود ان میں سے بعض کے نزدیک ستارے ہیں اور بعض کے نزدیک بت ہیں۔ ابن تیمیہ اکثر و بیشتر جب یہ کہتے ہیں کہ: فلاسفہ مشرک ⇦⇦⇦

یا پھر وہ فلسفی ہیں جو کہ حقیقتِ اسلام اور مرسلین کی اتباع سے کوسوں دور ہیں ۔جن لوگوں کے نزدیک اسلام کی اتباع واجب نہیں ہے۔اور نہ ہی وہ اسلام کے علاوہ کسی دوسرے دین کی اتباع کوحرام سمجھتے ہیں ۔ بلکہ ان کے نزدیک تمام ملتیں اور مذاہب ایک سیاست ہیں جس میں کسی کی بھی اتباع کرنا جائز ہے۔اور نبوت بھی ایک قسم کی عادلانہ سیاست ہے جو دنیا میں لوگوں کی مصلحت کے لیے ہے۔ان لوگوں کی تعداد اس وقت بڑھ جاتی ہے' اور غلبہ حاصل ہوجاتا ہے جب جہالت اور اہل جاہلیت کی تعداد میں اضافہ ہوجائے۔اور اس وقت کوئی ایسا عالم باقی نہ ہو جو علوم نبوت وسنت کا شناسا ہو' اور اس نورِ نبوت سے کفر اور گمراہی کے اندھیروں کوختم کر سکے۔اور اس میں موجود کفر' شرک اور گمراہی کو طشت از بام کر سکے۔ یہ ایسے لوگ ہیں جو مطلق طور پر نبوت کی تکذیب نہیں کرتے۔ بلکہ اس کے بعض احوال پر ایمان رکھتے ہیں اور بعض کا انکار کرتے ہیں ۔ ان لوگوں کے اس ایمان اور کفر میں مختلف درجات ہیں۔اسی وجہ سے نبوت کی تعظیم کا معاملہ بہت سے جاہل لوگوں پر ملتبس [خلط ملط] ہو جاتا ہے۔ رافضی اور جہمی ❶ ان تمام گمراہیوں کے اسلام میں داخل ہونے کے لیے ایک مین گیٹ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ان ہی کے راستہ سے وہ تمام گمراہ لوگ اسلام میں داخل ہوئے جنھوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کی کتاب کی آیات کا انکار کیا۔جیسا کہ گمراہی کے سرغنوں باطنی قرامطی ملحد اور دوسرے منافقین کے ہاں طے شدہ ہے۔

جو آدمی یہ کتاب میرے پاس لیکر آیا اس کا کہنا تھا کہ جو بادشاہ اور دوسرے لوگ رافضی مذہب کی طرف مائل ہوئے ہیں' اس کا اہم ترین سبب یہ کتاب ہے۔ابن المطہر نے یہ کتاب ایک مشہور بادشاہ کیلئے تحریر کی جس کا نام اس نے خدا بندہ ذکر کیا ہے۔❷

⇦⇦⇦ صابئی ہیں؛ اور آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ: فارابی جب شہر حران میں آیا تو یہ شہر صابئی مشرکین کا مرکز تھا۔ یہ چوتھی صدی ہجری کا واقعہ ہے۔اس نے صابئیوں سے علم سیکھا؛ اور فلسفہ کی تعلیم پائی۔ ثابت بن قرہ الحرانی نے بھی ایسے ہی کیا تھا؛ جو کہ فارابی سے پہلے گزر چکا ہے۔تو ابن تیمیہ رحمہ اللہ مشرکین صابئی؛ جن کا ذکر اللہ تعالیٰ نے سورت حج کی آیت نمبر سترہ میں کیا ہے؛ اور موحدین صابئی جن کا ذکر سورت بقرہ کی آیت نمبر باسٹھ میں کیا ہے؛ کے مابین فرق کرتے ہیں۔اس کی تفصیل اور مزید معلومات کے لیے دیکھیں: الرد علی المنطقیین ص ۲۹۰؛ ٤٥٤۔ منہاج السنہ ط:بولاق ۱/ ۱۹۷؛ مجموعہ الرسائل و المسائل ٤/ ۳۷۔ یہاں پر ابن تیمیہ نے انہیں صابیہ معطلہ کا نام دیا ہے۔

❶ ......ا۔جہمیہ : وہ فرقہ ہیں جو جہم بن صفوان ابومحرز مولیٰ بنی راست کی طرف منسوب ہیں۔اس کا تعلق خراسان سے تھا۔اور اس نے جعد بن درہم سے تعلیم پائی تھی۔اور مقاتل بن سلیمان مرجئی کے ساتھ اس کے گہرے روابط تھے۔اور خراسان کے ایک وڈیرے حارث بن سریج کا منشی تھا۔اس کے ساتھ مل کر اس نے بنوامیہ کے خلاف خروج کیا۔ پھر شہر مرو کے مقام پر قتل ہوا۔اور کبھی کبھار جہمیہ کا عمومی اطلاق ہوتا ہے اور اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرنے والے لوگ ہوتے ہیں۔اور کبھی اس سے مراد بطور خاص جہم بن صفوان کے پیروکار ہوتے ہیں۔دیکھو: مقالات از اشعری ۱/ ۱۹۷۔ الفرق بین الفرق ۱۲۸۔ التبصیر فی الدین ٦٣۔ ٦٤۔

۲۔قرامطہ: باطنیہ شیعہ کا وہ فرقہ ہیں جو حمدان بن اشعث کی طرف منسوب ہیں۔ جو کہ اپنے لیے قرمط لقب رکھتا تھا۔اس نے حسین احوازی سے تعلیم حاصل کی جو کہ عبیداللہ بن میمون قداح کا سفیر اور نمائندہ اور داعی تھا۔

❷ خدا بندہ فارسی لفظ ہے عربی میں اس کے معنی ہیں، عبداللہ (اللہ کا بندہ)۔خدا بندہ ایلخانی بادشاہوں میں سے آٹھواں ⇦⇦⇦

ان لوگوں نے مجھ سے مطالبہ کیا کہ میں اللہ کے بندوں کی نصرت کی خاطر اس کتاب میں موجود گمراہیوں اور باطل دعووں کو طشت از بام کروں ۔ اور ان افتراء پردازوں کے جھوٹے اقوال کی قلعی کھول کر رکھ دوں ۔ میں نے انہیں بتایا کہ اس کتاب کے بارے میں خواہ ان کے دعوے کیسے بھی کیوں نہ ہوں ؛ مگر خود یہ لوگ سب سے

⇦⇦⇦ بادشاہ اور چنگیز کی چھٹی پشت میں سے تھا، اس کا اصلی نام الجایتو (المتوفی ۶۸۰۔۷۱۶) ہے۔اس کا شجرہ نسب حسب ذیل ہے:

۱۔الجایتوبن (۶۸۰۔۷۱۶)	۲۔ارغون ۶۹۰ھ	۳۔ابغاغون ۶۸۱ھ
۴۔ہلاکوغون ۶۶۳ھ	۵۔تولی غون ۶۲۸ھ	۶۔چنگیزغون (۵۴۹۔۶۲۴)

چنگیز کا لقب ایلخان تھا، یہ سلطنت اسی کی جانب منسوب ہے، خدا بندہ کا والد ارغون صنم پرست تھا، ارغون کا چچا نکودار بن ہلاکو سیاسی مصلحت کے پیش نظر مسلمان ہو گیا تھا اور اپنا نام احمد نکودار رکھ لیا تھا۔ارغون نے خراسان میں اسکے خلاف بغاوت کر کے ۶۸۳ء میں اسے قتل کر دیا اور اس کی سلطنت پر قابض ہو گیا۔ارغون نے اپنے والد کے وزیر شمس الدین محمدی کے خلاف یہ بہتان باندھا کہ اس نے زہر دے کر اس کے والد کو ہلاک کر دیا ہے اس جرم میں وزیر اور اس کے چار بیٹوں کو ہلاک کر کے عنان سلطنت اپنے یہودی طبیب سعد اللہ کے سپرد کر دی، اور خود عیش وعشرت کی زندگی بسر کرنے لگا، جب یہودی طبیب ملک کا نظم ونسق سنبھالنے سے قاصر رہا اور ملک میں بدامنی کا دور دورہ ہوا تو اعمال سلطنت نے اسے تہ تیغ کر دیا چنانچہ ارغون ۶۹۰ھ میں بڑی بے کسی کی موت مرا، ارغون کے دو بیٹے تھے:

۱۔الجایتو جسے خدا بندہ کے نام سے پکارا جاتا ہے۔۲۔غازان المتوفی (۶۷۰۔۷۰۳)، چونکہ رعایا مسلمان تھی، لہٰذا یہ دونوں سیاسی مصلحت کے پیش نظر مسلمان ہو گئے ۔ غازان نے اہل سنت کا مذہب اختیار کیا۔ جب ۷۰۳ھ میں اس کا بھائی خدا بندہ اس کا قائم مقام قرار پایا۔تو اس نے شیعہ مذہب اختیار کیا، اس کے امراء وخواص اکثر شیعہ تھے۔ایک واقعہ مشہور ہے کہ خدا بندہ نے ایک روز اپنی بیوی سے ناراض ہو کر اسے طلاق دے دی پھر جلدی ہی نادم ہو گیا اور اسے گھر میں آباد کرنا چاہا، اہل سنت علماء نے متفقہ فتوی دیا کہ دوسرے خاوند سے نکاح کیے بغیر خانہ آبادی کی کوئی صورت ممکن نہیں۔خدا بندہ کو بڑی مشکل پیش آئی، اس کے شیعہ خواص وامراء نے مشورہ دیا کہ شہر حلّہ کے مشہور شیعہ عالم ابن المطہر کو بلا کر مشورہ کیجئے، وہ اس کا کوئی حل پیش کرے گا۔ابن المطہر حاضر ہوا تو سلطان نے صورت مسئلہ پیش کر دی۔ ابن المطہر نے پوچھا: کیا آپ نے دو عادل گواہوں کے سامنے طلاق دی تھی؟ سلطان نے کہا: نہیں! ابن المطہر نے کہا: چونکہ طلاق کے شرائط موجود نہیں لہٰذا طلاق واقع نہیں ہوئی۔ اور سلطان حسب سابق اپنی بیوی کو آباد کر سکتا ہے۔ بادشاہ اس فتویٰ سے بہت خوش ہوا اور ابن المطہر کو اپنا خصوصی مصاحب بنا لیا۔ابن المطہر کے بہکانے سے خدا بندہ نے دیار وامصار میں حکم ارسال کیا کہ منبر پر خطبہ دیتے وقت بارہ ائمہ کا نام لیا جائے۔ائمہ کے نام سکول اور مساجد کی دیواروں پر کندہ کیے جائیں، ابن المطہر کی حیلہ جوئی نے سلطان کو اس زحمت سے بچا لیا کہ اس کی بیوی عقد ثانی کے بعد اس کے یہاں لوٹ کر آتی، اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوا کہ سلطنت میں شیعہ مذہب نے پر پرزے نکالنے شروع کر دیئے، یہ خراسان وایران میں سرکاری طور پر تشیع کی جانب پہلا قدم تھا، کہا جاتا ہے، کہ یہ واقعہ ۷۰۷ھ میں پیش آیا۔

اس واقعہ کے تین سو سال بعد شیعہ مذہب کی جانب دوسرا قدم اٹھا جس نے سلطنت صفویہ کے قیام سے پورے ایران کو تشیع کے آتشی کنویں میں دھکیل دیا۔متقدمین شیعہ جن افکار وآراء کو غلو سے تعبیر کیا کرتے تھے، اور ان کے معتقد کی روایت کو تسلیم نہیں کیا کرتے تھے، سلطنت صفویہ ان کی پشت پناہی کرنے لگی، اور سب شیعہ غالی بن گئے، جو افکار ومعتقدات متقدمین شیعہ کے یہاں غلو تصور کیے جاتے تھے، صفوی دور میں ان کو ضروریات مذہب میں سے سمجھا جانے لگا، چنانچہ شیعہ کے دوسرے بڑے علامہ المامقانی المتوفی (۱۲۹۰، ۱۳۵۱) نے اپنی کتاب تنقیح المقال میں جو جرح وتعدیل میں بے حد اہم کتاب ہے خود اس کا اعتراف کیا ہے۔

بڑھ کر گمراہ اور بھٹکے ہوئے ہیں۔ [امامیہ خود جاہل اور علم دین سے بہت ہی کم واقفیت رکھنے والے ہوتے ہیں] ❶

دلائل کی اقسام:

دلائل کی دو ہی قسمیں ہیں:

۱۔ دلائل نقلیہ ۲۔ دلائل عقلیہ

شیعہ لوگ اپنا مذہب بیان کرنے کے لیے عقلی اور نقلی دلائل پیش کرنے میں سب لوگوں سے بڑھ کر گمراہ ہیں۔ یہ ان لوگوں کے مشابہ ہیں جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَقَالُوْا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ اَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيْٓ اَصْحٰبِ السَّعِيْرِ﴾ [الملك ۱۰]

''اور کہیں گے کہ اگر ہم سنتے ہوتے یا عقل رکھتے ہوتے تو دوزخیوں میں سے نہ ہوتے۔''

شیعہ نقلی دلائل پیش کرنے میں اکذب الناس ہیں ❷ اور عقلی دلائل کے ذکر و بیان میں اجہل الناس۔ ❸

منقول میں سے ایسی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں جن کے متعلق علماء اضطراری طور پر جانتے ہیں یہ اباطیل (من گھڑت باتوں) میں سے ہیں۔ اور ایسی روایات کی تکذیب کرتے چلے آئے ہیں جن کے متعلق علماء کرام حتمی طور پر جانتے ہیں کہ یہ روایات امت میں نسل در نسل تواتر کے ساتھ چلی آرہی ہیں۔ شیعہ صاحبان اہل علم کی نقل کردہ روایات اور جھوٹ و باطل؛ غلط اور جہالت پر مبنی خبروں میں معروف؛ من گھڑت خبریں پھیلانے والوں کی مرویات اور عادل حافظ' ضابط اور علمِ حدیث میں معروف محدثین کی روایات کے درمیان کوئی فرق نہیں کرتے۔ اس بارے میں اصل میں یہ لوگ اپنے اسلاف کے مقلد ہیں۔ خواہ یہ اپنی ان من گھڑت باتوں کو

❶ صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین نے سالار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم سے جو سنت اخذ کی پھر ان کے ہاتھوں یہ مقدس امانت تابعین کرام تک پہنچی۔ جو بات بھی اس کے خلاف ہو وہ جاہلیت میں شمار ہوتی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ انسانی نظامات واحکام کسی زمان میں ہو یا کسی مکان میں ان کی دو ہی قسمیں ہیں:

۱۔ اسلام ۲۔ جاہلیت۔ صحابہ سے جو سنن و احکام ہم نے اخذ کیے وہ اسلام ہیں اور اس کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ جاہلیت ہے قطع نظر اس سے کہ وہ جاہلیت کب ایجاد ہوئی یا اس کا گھڑنے والا کون تھا؟

❷ اس کی وجہ یہ ہے کہ مرویات ومنقولات میں شیعہ کے یہاں ثقاہت وعدالت کا معیار حب اہل بیت اور بغض صحابہ ہے۔ جو شخص اپنے دل میں صحابہ کے لیے جس قدر زیادہ بغض وعداوت رکھتا ہو، وہ اسی قدر زیادہ مقبول الروایت ہے، جو اس ضمن میں نرمی برتتا ہے، اور سیدہ عائشہ سیدنا معاویہ رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ وتابعین رضی اللہ عنہم اجمعین پر لعنت نہیں بھیجتا وہ اس مقبولیت سے محروم ہے۔

❸ اجہل الناس ہونے کی وجہ یہ ہے کہ شیعہ مذہب کی اساس اباطیل واوہام پر رکھی گئی ہے، چنانچہ آگے چل کر آپ اسی کتاب میں ملاحظہ فرمائیں گے، جہالت کی حد یہ ہے کہ شیعہ امامیہ کو دور حاضر میں اپنا بلا امام ہونا بھی تسلیم نہیں، بخلاف ازیں وہ اپنے کو شیعہ امامیہ کہے جاتے ہیں اور اس امر کے مدعی ہیں کہ وہ امامیہ ہیں، ان کا امام بارہ سو سال کی مدت مدید گزرنے کے باوصف ہنوز بقید حیات ہے، جو کہ سامرہ کے تہ خانہ میں پوشیدہ ہے، امامیہ شیعہ امام غائب کے خروج کے منتظر ہیں، اور ان کے جلدی ظہور وخروج کے لیے دست بدعا رہتے ہیں۔

براہین [دلائل] کا نام ہی کیوں نہ دیتے ہیں۔

کبھی تو شیعہ حضرات معتزلہ اور قدریہ ❶ کی اتباع کرنے لگ جاتے ہیں' اور کبھی مجسمہ ❷ اور جبریہ ❸ کے پیروکار بن جاتے ہیں۔ یہ لوگ نظری علوم میں سب فرقوں سے بڑھ کر گمراہ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عام اہل علم اور دین دار طبقہ کے لوگ انہیں اسلام میں داخل ہونے والے لوگوں میں سب سے جاہل گروہ کہتے چلے آئے ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی گزرے ہیں جن کی وجہ سے دین اسلام کو جو نقصان پہنچا ہے اس کا بخوبی اندازہ صرف رب العالمین ہی کو ہے۔

ملحدین اسماعیلیہ ❹ باطنیہ اور نصیریہ ❺ جیسے گمراہ فرقے اسلام میں شیعہ ہی کے دروازے سے داخل

---

❶ قدریہ وہ فرقہ ہیں جو قدر کے مسائل میں بحث و مباحثہ کرتے ہیں اور تقدیر کا انکار کرتے ہیں۔ راجح قول کے مطابق اس فرقے کا پہلا انسان معبد الجہنی تھا جو ۸۰ ہجری میں قتل ہوا۔ [شرح مسلم از امام نووی ۱/۱۵۰] پھر اس کے بعد ابن غیلان بن مسلم الدمشقی اس راہ پر چل پڑا؛ جسے عبد الملک بن مروان کے عہد میں قتل کیا گیا۔ [الفرق بین الفرق ص ۷۰]

امام ابوالحسن اشعری نے مقالات میں اصول دین میں رافضیوں کا اختلاف ذکر کیا ہے؛ اور یہ واضح کیا ہے کہ ان میں سے بعض قدریہ اور معتزلہ کی اتباع کرتے ہیں۔ [مقالات ۱/۱۰۵]

❷ مجسمہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بھی اجسام میں سے ایک جسم ہیں۔ اشعری نے مقالات میں ان کا ذکر کیا ہے [۱/۱۰۲]

اور پھر عصر کے پانچ شیعہ فرقوں کی آراء نقل کی ہیں؛ یہ سارے فرقے اللہ تعالیٰ کے لیے جسم مانتے ہیں۔ جیسا کہ ہشام بن الحکم کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کی لمبائی اور چوڑائی برابر ہے؛ اور چوڑائی اور گہرائی بھی یکساں ہیں (معاذ اللہ)۔ پھر اشعری نے مقالات [۱/۱۰۵] میں نقل کیا ہے کہ: یہ لوگ توحید میں معتزلہ اور خوارج والا عقیدہ رکھتے ہیں۔ جب کہ ان کے اولین لوگوں کا وہی تشبیہ والا عقیدہ تھا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔

❸ جبریہ وہ فرقہ ہیں جو انسان کے لیے کسی کام کو ثابت نہیں مانتے؛ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کو اصل میں کوئی قدرت یا اختیار حاصل نہیں۔ وہ تمام تر افعال کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ ہمارے علم کی حد تک جبریہ کی طرح جداگانہ عقیدہ رکھنے والا کوئی فرقہ نہیں پایا جاتا۔ اور دیگر امور میں یہ لوگ جہمیہ نجاریہ اور ضراریہ کی طرح کے عقائد رکھتے ہیں جن کا عقیدہ جبر اور نفی صفات الٰہی کا جامع تھا۔ [الملل والنحل ۱/۹۷۔]

❹ ۱۴۷ھ میں امام جعفر الصادق رحمہ اللہ کی وفات کے بعد شیعہ امامیہ کئی فرقوں میں بٹ گئے؛ ان میں سے دو فرقے بہت اہم تھے؛ اسماعیلیہ اور موسویہ۔ موسویہ کا عقیدہ تھا کہ امامت موسیٰ کاظم بن جعفر الصادق کا حق ہے۔ جب کہ اسماعیلیہ کہتے تھے کہ: امامت اسماعیل بن جعفر کا حق ہے۔ پھر اسماعیلیہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ان میں سے پہلا فرقہ کہتا تھا کہ: امام اسماعیل مرے نہیں؛ بلکہ انہوں نے تقیہ کرتے ہوئے موت ظاہری کی ہے؛ امام اشعری کے نزدیک یہ لوگ قرامطہ ہیں۔

دوسرے فرقہ کا عقیدہ تھا کہ امام اسماعیل مر گیا ہے؛ اور اس کے بعد امام محمد بن اسماعیل ہے۔ اس فرقے کو بعد میں مبارکیہ شیعہ کہا جانے لگا۔ پھر اس کے بعد ان کے بھی دو گروہ ہو گئے:

پہلا گروہ: جو امامت کو محمد بن اسماعیل پر موقوف سمجھتے ہیں؛ ان کا عقیدہ ہے کہ امام محمد بن اسماعیل چھپ گیا؛ وہ دوبارہ لوٹ کر آئے گا اور کہنے لگے: اب امامت امام مستور میں ہوگی۔ اور ان میں سے کچھ لوگوں کا یہ عقیدہ ہو گیا کہ ان میں سے بھی دو امام ظاہر ہوں گے۔ انہیں اسماعیلیہ باطنیہ کہا جانے لگا۔ [مقالات ۱/ ۹۸-۱۰۱؛ الملل والنحل ۱/۱۴۹۔ طائفہ اسماعیلیہ از ڈاکٹر کامل حسین طبع قاہرہ؛ ۱۹۵۹۔ محمد بن الحسن الدیلمی ''کتاب قواعد وعقائد آل محمد الباطنیہ؛ دائرہ المعارف الاسلامیہ]

❺ یہ غالی شیعہ کا ایک گروہ ہے۔ جن کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی صورت میں ظاہر ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس فرقہ کے لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الہ برحق ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ علامہ شہرستانی [الملل و النحل ۱/ ۱۶۸-۱۶۹] پر⇦⇦⇦

ہوئے۔ کفار و مرتدین بھی شیعہ کی راہ پر گامزن ہو کر اسلامی دیار و بلاد پر چھا گئے، وہاں مسلم خواتین کی آبروریزی کی؛ ان کا مال لوٹا اور ناحق خون بہایا۔ اوران کی [کفار و مشرکین کی] مدد کی بدولت امت پر دین و دنیا کے وہ مصائب ٹوٹے جن کو صحیح معنوں میں اللہ رب العالمین ہی جانتا ہے۔

اس لیے کہ جب اس مذہب کی بنیاد رکھنے والے زندیق ملحد اور منافقین تھے۔ جنہیں امیر المؤمنین حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے اپنی زندگی میں سزائیں دیں' ان میں سے ایک گروہ کو آگ سے جلا ڈالا' اور بعض کو قتل کرنا چاہا' مگر وہ آپ کی شمشیر بے نیام کے خوف سے بھاگ گئے۔ اور بعض افتراء پرداز لوگوں کے متعلق جب عجیب و غریب قسم کی خبریں ملیں تو انہیں کوڑوں کی سزا سنائی۔ اور کئی ایک اسناد سے آپ سے تواتر کے ساتھ روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے کوفہ کے منبر پر حاضرین کو سنا کر ارشاد فرمایا:

((خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا أَبُوْبَكْرٍ ثُمَّ عُمَرُ)) [1]

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس امت کے سب سے بہترین انسان ابوبکر رضی اللہ عنہ اور عمر رضی اللہ عنہ ہیں۔''

آپ کے بیٹے محمد بن الحنفیہ نے بھی ایسا ہی جواب دیا تھا؛ جسے امام بخاری نے اپنی صحیح کے اندر اور دوسرے علماء ملت حنفیہ نے اپنی تصانیف میں ذکر کیا ہے۔

اس لیے پہلے زمانے کے شیعہ' یا وہ لوگ جنہیں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ہمراہی کا شرف حاصل رہا وہ حضرت ابو بکر اور عمر رضی اللہ عنہما کی فضیلت کے بارے میں کوئی جھگڑا نہیں کرتے تھے۔ ان کا جھگڑا حضرت علی اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کے مابین فضیلت کے مسئلہ پر تھا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس کا اعتراف اگلے اور پچھلے بڑے بڑے شیعہ علماء کو رہا ہے۔

ابو القاسم بلخی رحمہ اللہ نے ذکر کیا ہے کہ: کسی سائل نے شریک بن عبداللہ رحمہ اللہ سے سوال کیا اور پوچھا: ان دونوں میں سے کون افضل ہے؟ ابوبکر یا علی [رضی اللہ عنہما]؟ آپ نے جواب دیا: ابوبکر رضی اللہ عنہ۔

⇦⇦⇦ ان کی زبانی نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں: ''اور بیشک ہم الہ ہونے کی خاصیت صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص مانتے ہیں؛ کیونکہ آپ کو اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخصوص تائید و مدد حاصل تھی؛ جس کا تعلق باطن اور اسرار سے تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے: ''میں ظاہر کے مطابق فیصلے کرتا ہوں؛ اور باطن کا معاملہ اللہ تعالیٰ پر ہے۔'' گولڈ تھیسر اپنی کتاب ''العقیدۃ والشریعۃ'' ص ۱۸۴ پر کہتا ہے: ''نصیریہ کے ہاں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا مقام و مرتبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کم ہے؛ اس لیے کہ نصیریہ انہیں صرف حجاب قرار دیتے ہیں۔ یہی مصنف دوسری جگہ کہتا ہے: ''نصیریہ طرابلس اور انطاکیہ کے درمیان ایک علاقے میں رہتے ہیں۔ ان کا اصلی مذہب اثنا عشری ہے؛ لیکن ان پر ان بت پرستوں کے افکار اور عقائد غالب آ گئے جو اپنے ائمہ کو خدا مانتے ہیں۔

اگر شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ عصر حاضر تک بقید حیات رہتے تو انہیں یہ کہنے میں کوئی باک نہ ہوتا کہ شیخیت کشفیت اور بہائیت شیعہ مذہب کی کرشمہ سازی کا نتیجہ ہے، اور یہ شیعہ کی رکیک روایات ہی سے استدلال کر کے صراط مستقیم سے بھٹک گئے ہیں۔

[1] البخاری ۵/ ۷۔سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی الله عنه(ح:۱۰۶)۔

سائل نے کہا: کیا تم شیعہ ہو کر بھی ایسے کہتے ہو؟ آپ نے جواب دیا: ''ہاں ؛ اور جو کوئی یہ عقیدہ نہ رکھے وہ ہرگز شیعہ نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دیکھا' وہ ان سیڑھیوں [منبر] پر چڑھے' اور فرمایا:

''آگاہ ہو جاؤ! نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس امت کے سب سے بہترین انسان ابوبکر اور عمر رضی اللہ عنہما ہیں۔''

پھر ہم آپ کی بات کو کیسے رد کریں' اور آپ کو کیسے جھٹلائیں؟ اللہ کی قسم! آپ ہرگز جھوٹے نہ تھے۔ یہ کلام عبدالجبار ہمدانی [1] نے اپنی کتاب ''تثبیت النبوۃ'' میں نقل کیا ہے؛ اور کہا ہے: یہ کلام ابوالقاسم بلخی نے جاحظ پر راوندی [2] کے اعتراض پر رد کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔

کتاب کی اہمیت:

لوگوں نے مجھ سے گمراہی پر مبنی اس کتاب کا جواب لکھنے کے لیے اصرار کیا؛ ان کا کہنا تھا کہ اس کا جواب اگر نہ لکھا گیا تو اس میں اہل ایمان کے لیے بہت بڑی سبکی ہوگی۔ اور اہل طغیان [سرکش اور دین سے باغی] لوگ یہ خیال کرنے لگیں گے کہ کوئی بھی اس کتاب میں موجود بہتان تراشیوں کا جواب دینے پر قادر نہیں ہے۔

پھر اللہ تعالیٰ کی توفیق سے میں نے اس کا جواب لکھا جو کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کئے گئے اس وعدے کے ساتھ وفاداری ہے جو اللہ تعالیٰ نے اہل علم و ایمان سے لیا تھا کہ وہ عدل کے ساتھ اللہ کے لیے گواہی دیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿يَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوّٰمِيْنَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلّٰهِ وَ لَوْ عَلٰٓى اَنْفُسِكُمْ اَوِ الْوَالِدَيْنِ وَ الْاَقْرَبِيْنَ اِنْ يَّكُنْ غَنِيًّا اَوْ فَقِيْرًا فَاللّٰهُ اَوْلٰى بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوٰٓى اَنْ تَعْدِلُوْا وَ اِنْ تَلْوٗٓا اَوْ تُعْرِضُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرًا﴾

''اے ایمان والو! عدل پر مضبوطی سے جم جانے اور اللہ کی خوشنودی کے لئے سچی گواہی دینے والے بن جاؤ، گو وہ خود تمہارے اپنے یا اپنے والدین یا قرابت داروں کے خلاف ہو؛ وہ شخص اگر امیر یا فقیر ہو تو دونوں سے اللہ کو زیادہ تعلق ہے؛ پس تم خواہش نفس کے پیچھے پڑ کر انصاف نہ چھوڑ دینا اور اگر تم نے کج بیانی کی یا پہلوتہی کی تو جان لو کہ جو کچھ تم کرو گے اللہ تعالیٰ اس سے پوری طرح باخبر ہے۔''

---

[1] قاضی عماد الدین ابوالحسن عبدالجبار بن احمد ہمدانی؛ اپنے وقت میں معتزلہ کے بڑے عالم تھے۔ آپ کی کتاب ''تثبیت النبوۃ'' اس باب میں ایک لاجواب کتاب ہے۔ یہ جملہ دیکھنے کے لیے دیکھیں: ۲/ ۵۴۹۔

[2] اس کا نام ابوالحسین أحمد بن یحی بن اسحق الراوندی؛ متوفی ۲۹۸ ہجری ہے۔ اس کا شمار معتزلہ کے ائمہ میں سے ہوتا تھا۔ پھر ان سے علیحدہ ہو کر ان کے مذہب پر حملہ زن ہوا۔ اور خود زندیق اور ملحد ہو گیا۔ شہرستانی نے اسے شیعہ مصنفین میں سے شمار کیا ہے۔
[الملل النحل ۱/ ۱۷۱۔ الفرق بین الفرق ۱۰۵ - ۱۰۷۔ معجم الادباء ۱٦/ ۷٤. مقالات الاشعری ۱/ ۱۲۷. الاعلام ۱/ ۲۵۲.]

پہلو تہی : سے مراد گواہی کو بدلنا ہے۔اور اس سے منہ موڑنے سے مراد: گواہی کو چھپانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں میں سچ بولنے اور حق بیان کرنے کا حکم دیا ہے ؛ اور جھوٹ بولنے اور حق چھپانے سے منع کیا ہے؛ جن کی معرفت اور اظہار کی ضرورت ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((البیعان بالخیار ما لم یتفرقا فإن صدقا وبینا بورك لهما في بیعهما وإن کذبا وکتما محقت برکة بیعهما))❶

''بیع کرنے والوں کو جدا ہونے تک اختیار ہے۔ پس اگر وہ دونوں سچ بولیں اور وضاحت کردیں تو ان کی بیع میں برکت دی جاتی ہے اور اگر انہوں نے جھوٹ بولا اور عیوب کو چھپایا تو ان کی بیع کی برکت مٹا دی جاتی ہے۔''

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿یَا أَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا کُوْنُوْا قَوّٰمِیْنَ لِلّٰهِ شُهَدَآءَ بِالْقِسْطِ وَلَا یَجْرِمَنَّکُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓی اَلَّا تَعْدِلُوْا اِعْدِلُوْا هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰی﴾ (المائدۃ ۸)

''اے ایمان والو! تم اللہ کی خاطر حق پر قائم ہو جاؤ، راستی اور انصاف کے ساتھ گواہی دینے والے بن جاؤ؛کسی قوم کی عداوت تمہیں خلاف عدل پر آمادہ نہ کردے عدل کیا کرو جو پرہیزگاری کے زیادہ قریب ہے۔''

یہی وہ سب سے بڑی گواہی ہے جس پر اللہ تعالیٰ نے امت محمد ﷺ کو گواہ بنایا ہے' جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:

﴿وَ کَذٰلِكَ جَعَلْنٰکُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَکُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَی النَّاسِ وَ یَکُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَیْکُمْ شَهِیْدًا﴾(البقرہ ۱۴۳)

''اور ہم نے اسی طرح تمہیں عادل امت بنایا تاکہ تم لوگوں پر گواہ ہو جاؤ اور رسول ﷺ تم پر گواہ ہو جائیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ جَاهِدُوْا فِی اللّٰهِ حَقَّ جِهَادِهٖ هُوَ اجْتَبٰکُمْ وَ مَا جَعَلَ عَلَیْکُمْ فِی الدِّیْنِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ اَبِیْکُمْ اِبْرٰهِیْمَ هُوَ سَمّٰکُمُ الْمُسْلِمِیْنَ مِنْ قَبْلُ وَ فِیْ هٰذَا لِیَکُوْنَ الرَّسُوْلُ شَهِیْدًا عَلَیْکُمْ وَ تَکُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَی النَّاسِ﴾ (الحج ۷۸)

❶ البخاري كتاب البيوع؛ باب إذا بين البيعان و لم يكتما...... ۳/ ۵۸۔ مسلم کتاب البیوع ؛ باب البیعان بالخیار ما لم یتفرقا ۳/ ۱۱٦٤ ۔والحديث في سنن الترمذي و ابن ماجة و ابي داؤد و مسند أحمد ؛ و النسائی۔

''اور اللہ کی راہ میں ویسا ہی جہاد کرو جیسے جہاد کا حق ہے اسی نے تمہیں برگزیدہ بنایا ہے اور تم پر دین کے بارے میں کوئی تنگی نہیں ڈالی؛ دین اپنے باپ ابراہیم (علیہ السلام) کا قائم رکھو؛ اس اللہ نے تمہارا نام مسلمان رکھا ہے۔ اس قرآن سے پہلے بھی اور اس میں بھی؛ تاکہ پیغمبر تم پر گواہ ہو جائے اور تم تمام لوگوں کے گواہ بن جاؤ۔''

جمہور علماء کرام رحمہم اللہ کے نزدیک اس آیت کا معنی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے نازل ہونے سے پہلے بھی اور قرآن میں بھی ان کا نام مسلمان رکھا۔

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهٗ مِنَ اللّٰهِ ﴾ (البقرة ۱۴۰)

''اللہ کی طرف سے شہادت چھپانے والے سے زیادہ ظالم اور کون ہے؟''

نیز فرمان الٰہی ہے:

﴿وَ اِذْ اَخَذَ اللّٰهُ مِيْثَاقَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهٗ لِلنَّاسِ وَ لَا تَكْتُمُوْنَهٗ﴾ (آلعمران ۱۸۷)

''اور جب اللہ نے اہل کتاب سے عہد لیا کہ تم اسے لوگوں سے ضرور بیان کرو گے اور اسے چھپاؤ گے نہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ يَكْتُمُوْنَ مَآ اَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنٰتِ وَالْهُدٰى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنّٰهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتٰبِ اُولٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰهُ وَ يَلْعَنُهُمُ اللّٰعِنُوْنَ o اِلَّا الَّذِيْنَ تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَ بَيَّنُوْا فَاُولٰٓئِكَ اَتُوْبُ عَلَيْهِمْ وَ اَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ﴾ (البقرة ۱۵۹۔۔۱۶۰)

''جو لوگ ہماری اتاری ہوئی دلیلوں اور ہدایت کو چھپاتے ہیں باوجودیکہ ہم اسے اپنی کتاب میں لوگوں کیلئے بیان کر چکے ہیں، ان لوگوں پر اللہ کی اور تمام لعنت کرنے والوں کی لعنت ہے۔ مگر وہ لوگ جو توبہ کر لیں اور اصلاح کر لیں اور حق بیان کر دیں تو میں ان کی توبہ قبول کر لیتا ہوں اور میں توبہ قبول کرنے والا اور رحم کرنے والا ہوں۔''

اور خصوصاً اس وقت جب اس امت کے آخری لوگ پہلے لوگوں پر لعنت کرنا شروع کر دیں۔ جیسا کہ اثر میں ہے:

''جب اس امت کے بعد میں آنے والے لوگ پہلے لوگوں پر لعنت کرنا شروع کر دیں' تو جس کے پاس علم ہو' اسے چاہیے کہ اس کا اظہار کرے۔ اس لیے کہ اس دن علم کو چھپانے والا بالکل اس آدمی کی مانند ہے جو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل ہونے والی کتاب کو چھپاتا ہے۔''[1]

[1] رواہ ابن ماجه '۱/ ۹۶؛ وھو ضعیف؛ المقدمة ؛ باب من سئل عن علم فکتمه .

اس لیے کہ اس امت کے پہلے لوگ جنہوں نے تصدیق، علم اور عمل اور تبلیغ کی بنیاد پر اس دین کو قائم کیا، ان پر طعنہ زنی کرنا دین پر طعنہ زنی کرنا اور اس دین سے اعراض کا موجب ہے جو دین دیکر اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو مبعوث کیا تھا۔

شیعیت کی مصیبت پھیلانے کا پہلا ہدف ہی یہی تھا۔ اس لیے کہ ان کا مقصد لوگوں کو اللہ تعالیٰ کے دین سے روکنا اور انبیاء و مرسلین کی اللہ تعالیٰ کی طرف سے لائی ہوئی تعلیمات کو باطل قرار دینا تھا۔ اسی لیے یہ لوگ ملت [اسلامیہ] میں [علمی و عملی] کمزوری کے حساب سے اپنے عقائد و خیالات کا اظہار کیا کرتے ہیں۔

حقیقت میں ملحدین میں ان ہی گمراہ کن بدعات کا ظہور ہوا۔ لیکن ان میں سے بہت ساری بدعات نے ان لوگوں میں رواج پکڑا جو کہ خود ملحد اور منافق نہ تھے۔ [ان بدعات کے پھیلنے کی] وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں میں شبہ اور جہالت پائی جاتی تھی جس کے ساتھ ہوائے نفس ملی ہوئی تھی؛ جس نے ان گمراہیوں کو قبول کرلیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَالنَّجْمِ اِذَا هَوٰى oمَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى oوَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى oاِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُّوْحٰى .....سے لیکر آگے تك....اَفَرَءَ يْتُمُ اللّٰتَ وَالْعُزّٰى oوَمَنٰوةَ الثَّالِثَةَ الْاُخْرٰى oاَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْاُنْثٰى o تِلْكَ اِذًا قِسْمَةٌ ضِيْزٰى oاِنْ هِيَ اِلَّا اَسْمَآءٌ سَمَّيْتُمُوْهَآ اَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا اَنْزَلَ اللّٰهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ اِنْ يَّتَّبِعُوْنَ اِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْاَنْفُسُ وَلَقَدْ جَآءَ هُمْ مِّنْ رَّبِّهِمُ الْهُدٰى﴾ (النجم ۱۔۲۳)

''قسم ہے تارے کی جب وہ نیچے کو چلے۔ تمھارا ساتھی (یعنی پیغمبر) نہ تو بہکا ہے نہ بھٹکا۔ اور نہ (اپنے دل کی) خواہش سے وہ (کوئی) بات کرتا ہے۔اس کی جو بات ہے وہ وحی ہے جو (اس پر بھیجی جاتی ہے۔ ....[آگے تک] (مشرکو!) بھلا بتلاؤ تو سہی! لات اور عزیٰ اور تیسرا ایک اور بت منات (یہ کس کام کے ہیں۔تم کو تو مرد (بیٹے) ملے اور پروردگار کو عورتیں (بیٹیاں)۔ یہ تو اگر ایسا ہو تو یہ ایک بھونڈی تقسیم ہے۔ یہ بت تو نرے نام ہی نام ہے (جن کی حقیقت کچھ نہیں) جو تم اور تمھارے باپ دادا نے (اپنے دل سے) تراش لئے ہیں اللہ نے تو انکے (معبود ہونے کی) کوئی سند نہیں اتاری۔ یہ کافر صرف گمان پر چلتے ہیں اور جو ان کے دل میں آتا ہے وہ کرتے ہیں حالانکہ ان کے مالک کی طرف سے ان کو (ٹھیک) راستہ بھی بتلایا جا چکا تھا۔''

ان آیات مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے کج روی اور گمراہی؛ جہالت اور اتباع ہویٰ (خواہشات کی پیروی) سے اپنے رسول کی تنزیہ و پاکیزگی بیان کی ہے۔ جیسا کہ [عام انسانوں کے بارے میں] اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا﴾ (الأحزاب ۷۲)
''اور اسے انسان نے اٹھالیا بیشک وہ بڑا ظالم بڑا نادان تھا۔''
اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:
﴿لِّيُعَذِّبَ اللّٰهُ الْمُنٰفِقِيْنَ وَالْمُنٰفِقٰتِ وَالْمُشْرِكِيْنَ وَ الْمُشْرِكٰتِ وَ يَتُوْبَ اللّٰهُ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ وَ كَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ (الأحزاب ۷۳)
''تاکہ اللہ منافق مردوں اور منافق عورتوں اور مشرک مردوں اور مشرک عورتوں کو عذاب دے اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کی توبہ قبول فرمائے اور اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔''
اور اللہ تعالیٰ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ ہم نماز میں یوں دعا کیا کریں:
﴿صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ۥ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّآلِّيْنَ﴾ (الفاتحة ۶۔۷)
''ان لوگوں کا راستہ جن پر تو نے انعام کیا نہ جن پر تیرا غضب نازل ہوا اور نہ وہ گمراہ ہوئے۔''
گمراہ وہ ہے جو حق بات کو نہ جان سکے' جیسا کہ عیسائی ہیں۔ اور مغضوب (جس پر غضب نازل ہوا ہو) سے مراد وہ بھٹکا ہوا سرکش ہے جو حق بات کو جان لے' مگر پھر بھی اس کے خلاف عمل کرے۔ صراط مستقیم ان دونوں چیزوں کو متضمن ہے کہ حق بات کی معرفت حاصل کی جائے۔ اور پھر اس کے مطابق عمل کیا جائے۔ اسی لیے ماثور دعاؤں میں سے ایک یہ بھی ہے:
((اللھم أرني الحق حقاً و وفقني اتباعه' و أرني الباطل باطلاً ووفقني اجتنابه' و لا تجعله مشتبهاً عليَّ فأتبع الهوى .))
''اے اللہ مجھے حق کو حق کر دیکھا اور پھر مجھے اس کی اتباع کرنے کی توفیق دے' اور مجھے باطل کو باطل کر دیکھا' اور پھر اس سے بچ کر رہنے کی توفیق دے' اور مجھ پر اس کو مشتبہ نہ کر دینا کہ میں خواہشات نفس کی پیروی کرنے لگ جاؤں۔''
صحیح مسلم میں ہے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رات کو تہجد کی نماز کے لیے بیدار ہوتے تو ان الفاظ میں دعا فرمایا کرتے:
((اَللّٰهُمَّ رَبَّ جِبْرَآئِيْلَ وَمِيْكَائِيْلَ وَاِسْرَافِيْلَ فَاطِرَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ عَالِمَ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ اَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِيْمَا كَانُوْا فِيْهِ يَخْتَلِفُوْنَ اِهْدِنِيْ لِمَا اخْتُلِفَ فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِكَ اِنَّكَ تَهْدِيْ مَنْ تَشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ))
(مسلم)
''اے اللہ! اے پروردگار جبرائیل اور میکائیل اور اسرافیل کے پیدا کرنے والے آسمانوں اور زمین

کے! جاننے والے چھپی اور ظاہر باتوں کے تو ہی فیصلہ کرے گا اپنے بندوں کے درمیان اس چیز کا جس میں اختلاف کرتے رہے تھے، ہدایت دے مجھے، حق کی ان باتوں میں جن میں اختلاف ہو گیا ہے اپنے حکم کے ساتھ یقیناً تو ہی ہدایت دیتا ہے جسے چاہے صراط مستقیم کی طرف۔''

جو کوئی راہِ حق سے نکل جاتا ہے' وہ اپنے خیالات کی پیروی کرتا ہے؛ اور اسی چیز کے پیچھے چلتا ہے جو اس کے جی میں آتی ہے۔ اور اس سے بڑھ کر گمراہ اور کون ہوسکتا ہے جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے آنے والی ہدایت کو چھوڑ کر اپنے نفس کی خواہشات کی پیروی کرنے لگ جائے۔ بیشک اللہ تعالیٰ ظالم لوگوں کو ہدایت نہیں دیتے۔ کتاب و سنت کے مخالفین اہل بدعت کا یہی حال ہے۔ اس لیے کہ وہ لوگ اپنے خیالات کی پیروی کرتے ہیں؛ اور اسی چیز کے پیچھے چلتے ہیں جو کچھ ان کے جی میں آتی ہے۔ ان میں جہالت اور ظلم کی انتہاء ہے۔ خاص کر رافضیوں میں۔ بیشک یہ لوگ جہالت اور ظلم کی وجہ سے سب سے بڑھ کر گمراہیوں کا شکار ہوتے ہیں۔

انبیائے کرام علیہم السلام کے بعد اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے بہترین لوگوں سابقین اولین اولیاء اللہ [صحابہ کرام]؛ اور ان کے بعد آنے والے تابعین عظام سے دشمنی رکھتے ہیں؛ اور کفار و مشرکین' یہود و نصاری اور اہل شرک اور ملحدین جیسے نصیریہ' اسماعیلیہ اور دیگر گمراہ فرقوں سے دوستی رکھتے ہیں۔ آپ انہیں یا ان کے اکثر لوگوں کو دیکھیں گے کہ جب دو فریقوں کفار اور مؤمنین کا اپنے رب کے بارے میں جھگڑا ہو' اور لوگ اللہ تعالیٰ کے انبیاء کرام کی لائی ہوئی تعلیمات کے بارے میں اختلاف کرنے لگیں' اور ان میں سے کچھ لوگ ایمان لے آئیں اور کچھ کفر کی راہ پر چل پڑیں' خواہ یہ اختلاف قولی ہو [جیسے مناظرہ وغیرہ] یا عملی [جیسے اہل اسلام اور اہل کفر کی جنگ] ۔ یہ رافضی [اپنے دل میں چھپے بغض کی وجہ سے] کتاب و سنت کے متوالوں اہل اسلام کے خلاف کفار و مشرکین کا ساتھ دیتے ہیں۔ لوگوں کو بار ہا اس کا تجربہ ہو چکا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے خراسان' عراق' جزیرہ اور شام وغیرہ کے ممالک میں اہل اسلام کے خلاف تُرک مشرکین کی مدد کی۔ اور چوتھی اور ساتویں صدی ہجری کے عظیم ترین حوادث میں بار ہا مصر اور شام میں مسلمانوں کے خلاف عیسائیوں کا ساتھ دیا۔ جب کفار نے بلادِ اسلامیہ پر دھاوا بولا اور اتنی بڑی تعداد میں مسلمانوں کا قتل عام کیا جن کی صحیح تعداد کا علم صرف اللہ تعالیٰ کو ہے' اس کڑے وقت میں مسلمانوں کے سب سے بڑے دشمن اور کفار کے سب سے بڑے مددگار یہی لوگ تھے۔ ایسے ہی مسلمانوں کے خلاف ان کا یہودیوں کا ساتھ دینا بھی مشہور و معروف ہے۔ یہاں تک کہ لوگ [ان کی یہودیوں کی خدمت کی وجہ سے] انہیں یہودیوں کے گدھے کہہ کر پکارنے لگے۔

رافضیت سے متعلق عمومی کلام

یہود و روافض میں مشابہت:

ابن المطہر نے اپنی کتاب کا نام ''منهاج الكرامة فى معرفة الامامة'' رکھا ہے۔ یہ کتاب اس بات کی زیادہ حق دار تھی کہ اس کا نام ''منہاج الندامۃ'' رکھا جائے۔ جیسا کہ اس کا مصنف ہے؛ جو کہ [اپنے بارے میں] طاہر ہونے کا دعوی کرتا ہے' مگر حقیقت میں اس کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جن کے دلوں کو اللہ تعالیٰ پاک نہیں کرنا چاہتے۔ بلکہ یہ سرکش طاغوت اور اہل نفاق میں سے ہے۔ اس کو مطہر کہنے کے بجائے پلید اور نجس کہنا زیادہ مناسب تھا۔ اور دل کی پلیدگیوں میں سب سے بڑی پلیدی یہ ہے کہ جو لوگ انبیاء کرام علیہم السلام کے بعد اللہ تعالیٰ کے پسندیدہ اور بہترین اہل ایمان ہیں' ان کے خلاف حسد و بغض ہو۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے بعد مال فے میں صرف ان لوگوں کا حصہ رکھا ہے جو یہ کہتے ہیں:

﴿رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا الَّذِيْنَ سَبَقُوْنَا بِالْاِيْمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِيْ قُلُوْبِنَا غِلًّا لِّلَّذِيْنَ اٰمَنُوْا رَبَّنَآ اِنَّكَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾ (الحشر ۱۰)

''اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے اور ایمانداروں کے لیے ہمارے دل میں بغض اور دشمنی نہ ڈال؛ اے ہمارے رب بیشک تو شفقت و مہربانی کرنے والا ہے۔''

شیعہ خبث باطن اور ہوائے نفس اور دیگر کئی ایک یہودی اخلاقیات میں یہود سے ملتے جلتے ہیں' اور غلو و جہالت اور دیگر کئی ایک عیسائی اخلاقیات میں نصاریٰ کے ہم نوا ہیں۔ بعض اسباب کی وجہ سے یہودیوں سے مشابہت رکھتے ہیں تو بعض اسباب کی جہ سے عیسائیوں کے مشابہ ہیں۔ لوگ شروع سے لیکر آج تک ان کے بارے میں ان خیالات کا اظہار کرتے چلے آئے ہیں۔ ان کے متعلق سب سے زیادہ معلومات رکھنے والے امام شعبی رحمہ اللہ اور ان جیسے دوسرے علماء کوفہ تھے۔

امام شعبی رحمہ اللہ سے ثابت ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے:

''میں نے رافضیوں سے بڑھ کر بیوقوف کسی کو نہیں پایا[1]۔ اگر یہ جانوروں میں سے ہوتے تو

---

[1] ان کے لیے یہاں پر ''خشبیہ'' کا لفظ استعمال کیا گیا ہے؛ جو کہ خشب کی طرف منسوب ہے؛ یعنی لکڑی والے۔ انہیں یہ نام دینے کی وجہ یہ ہے یہ لوگ اس دور میں تلوار سے نہیں لڑتے تھے۔ بلکہ لکڑ سے لڑتے تھے۔ اور کہتے تھے: اسلحہ کا استعمال کرنا اس وقت تک حرام ہے جب تک امام غائب کا ظہور نہ ہو جائے۔ اور لوگوں کو پتھر مار کر اور گلا گھونٹ کر یا لکڑ سے مار مار کر قتل کرتے تھے۔ ان کی مزید تفصیل آگے آئے گی۔ [الفصل لابن حزم ۵/ ٤٥]

گدھے ہوتے، اور اگر پرندوں میں سے ہوتے تو کوّے ہوتے۔ اور اللہ کی قسم! اگر میں چاہوں کہ وہ میرے گھر کو سونے سے بھر دیں، اور میں ان کے لیے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر ایک جھوٹ بولوں تو وہ ایسا کر گزریں گے۔ لیکن اللہ کی قسم! میں کبھی بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ پر جھوٹ نہیں بولوں گا۔''

آپ سے یہ کلام بہت تفصیل کیساتھ منقول ہے لگتا ہے کہ زیادہ تفصیل شعبی کے علاوہ کسی دوسرے عالم سے نقل کی ہے۔

ابن شاہین رحمہ اللہ ❶ اپنی کتاب '' اللطف في السنة'' میں فرماتے ہیں:

''ہم سے محمد بن القاسم بن ہارون نے بیان کیا' وہ کہتے ہیں: ہم سے احمد بن ولید واسطی نے بیان کیا ؛ وہ کہتے ہیں: ہم سے جعفر بن نصیر الطّوسی الواسطی نے بیان کیا' وہ عبد الرحمٰن بن مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں' وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں: مجھ سے شعبی نے کہا:

''میں تمہیں گمراہ کرنے والی ہوا پرستی سے خبر دار کرتا ہوں اور ان میں سب سے بڑھ کر برے رافضی ہیں۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے خوف سے اور ثواب کی امید پر اسلام میں داخل نہیں ہوئے لیکن اہل اسلام سے بیزاری اور ان پر سرکشی کرتے ہوئے اسلام میں داخل ہوئے؛ بلکہ اہل اسلام سے انتقام لینے کیلئے اسلام کا اظہار کرنے لگے۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے انہیں آگ میں جلایا تھا اور انہیں شہروں سے نکال دیا تھا۔ انہی میں سے ایک عبد اللہ بن سباء یہودی تھا جو کہ صنعاء کے یہود میں

---

❶ حسن بن موسی نوبختی کا تعلق کبار شیعہ امامیہ علماء سے تھا۔ اس نے اپنی کتاب ''فرق الشیعہ ص ۱۹'' میں کہا ہے: ''جب حضرت علی رضی اللہ عنہ قتل ہو گئے تو جو لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اللہ تعالیٰ کی طرف منسوب اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے منصوص امام مانتے تھے: وہ تین گروہوں میں بٹ گئے۔ ان میں سے ایک فرقے نے یہ عقیدہ اختیار کر لیا کہ آپ نہ ہی قتل ہوئے ہیں اور نہ ہی مرے ہیں؛ اور نہ ہی قتل ہوں گے اور نہ ہی مریں گے جب تک کہ سارے عرب کو اپنی لاٹھی سے ہانک نہ لیں۔ اور زمین کو عدل و انصاف سے ایسے نہ بھر لیں جیسے وہ ظلم و جور سے بھری ہوگی۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وقف کا کہنے والا آپ کی امت میں یہ پہلا فرقہ ہے۔ اور یہی وہ لوگ تھے؛ جنہوں نے سب سے پہلے غلو کا عقیدہ اختیار کیا۔ اس فرقے کو سبائیہ بھی کہا جاتا ہے؛ جو عبداللہ بن سبا کے ساتھی تھے۔ یہی وہ انسان تھا جس نے حضرت ابوبکر صدیق؛ حضرت عمر فاروق اور حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہم اجمعین پر طعنہ زنی کی ابتداء کی۔ اور ان پر تبرأ کرنا شروع کیا۔ اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے ایسا کرنے کا حکم دیا ہے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اسے پکڑ کر اس بارے میں پوچھا؛ تو اس نے اس بات کا اقرار کیا کہ اس نے ایسا کہا ہے۔ تو آپ نے اسے قتل کرنے کا حکم دیا۔

اہل علم کی ایک جماعت نے بیان کیا ہے کہ یہ عبداللہ بن سبأ یہودی تھا؛ اس نے اسلام کا اظہار کیا؛ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولایت کا پرچار کرنے لگا۔ جب وہ یہودی تھا تو کہا کرتا تھا کہ حضرت یوشع بن نون موسیٰ علیہ السلام کے بعد وصی ہیں۔ تو اسلام کے بعد یہی بات وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق کہنے لگا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آپ وصی ہیں۔ یہ پہلا انسان ہے جس نے امامت کے فرض ہونے کا عقیدہ ایجاد کیا۔ اور آپ کے مخالفین سے برأت کا اظہار کرنے لگا۔ یہی وجہ ہے کہ شیعہ کے مخالفین کہتے ہیں:

''شیعیت دراصل یہودیت سے مأخوذ ہے۔'' [مقالات الإسلاميين للأشعري ۱ / ۸۵؛ التبصير في ⇦⇦⇦

سے تھا؛ جسے ساباط کی طرف ملک بدر کیا تھا۔ اور عبد اللہ بن یسار کو حاذر ❶ کی طرف ملک بدر کیا۔

رافضیوں کا فتنہ بھی یہودیوں کی طرح ہے۔[اس کی وجہ ان کے عقائد میں یگانگت ہے۔ مثال کے طور پر:]

۱۔ یہودی کہتے ہیں کہ: ''بادشاہت صرف آلِ داؤد میں ہی ہوسکتی ہے۔ جب کہ رافضی کہتے ہیں: ''امامت صرف آل علی بن ابی طالب میں ہی ہوسکتی ہے۔''

۲۔ یہودی کہتے ہیں: ''جہاد اس وقت تک نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ مسیح منتظر نہ نکلے اور آسمان سے تلوار اترے۔'' رافضی کہتے ہیں: ''جہاد فی سبیل اللہ اس وقت تک نہیں ہوسکتا یہاں تک کہ مہدی منتظر کا خروج ہو؛ اور آسمان سے ایک آواز لگانے والا آواز لگائے۔''

۳۔ یہودی نماز مغرب میں تاخیر کرتے ہیں یہاں تک کہ ستارے آپس میں مل جائیں؛ رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں۔ حالانکہ نبی کریم ﷺ سے حدیث میں ثابت ہے آپ نے فرمایا: ''میری امت اس وقت تک خیر پر قائم رہے گی جب تک یہ نماز مغرب میں ستاروں کے مل جانے تک دیر نہ کرنے لگ جائیں۔'' ❷

۴۔ یہود قبلہ سے کچھ ہٹ کر نماز پڑھتے ہیں' ایسے ہی رافضی بھی کرتے ہیں۔

۵۔ یہود نماز میں سستی کرتے ہیں' ایسے ہی رافضی بھی سستی برتتے ہیں۔

۶۔ یہودی نماز میں اپنے کپڑے لٹکا کر رکھتے ہیں؛ رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں۔

۷۔ یہود کے ہاں عورتوں کی عدت نہیں ہے۔ ایسے ہی رافضہ کے ہاں بھی ہے۔

۸۔ یہودیوں نے تورات میں تحریف کی؛ رافضیوں نے قرآن میں تحریف کی۔

۹۔ یہودی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر پچاس نمازیں فرض کی ہیں' رافضی بھی ایسے ہی کہتے ہیں۔

۱۰۔ یہودی اہل ایمان کو اخلاص کے ساتھ سلام نہیں کرتے بلکہ [السلام علیکم کے بجائے] السام علیکم [تم پر موت ہو] کہتے ہیں۔ اور رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں۔

۱۱۔ یہودی جری اور مرماہی [مچھلی کی اقسام] نہیں کھاتے؛ ایسے ہی رافضی بھی کرتے ہیں۔

۱۲۔ یہودیوں نے خرگوش کو اور ''تلی'' کو حرام قرار دیا؛ رافضہ نے بھی ایسے ہی کیا۔

۱۳۔ یہودی موزوں پر مسح کرنا جائز نہیں سمجھتے۔ رافضہ بھی ایسے ہی نظریہ رکھتے ہیں۔

⇦⇦⇦الدين ص ٧١ . الفرق بين الفرق ص ١٤٣ . الشيعة و التشيع از علامه ظهير ص ٤٦ .]

ابن طاہر البغدادی نے اپنی کتاب [الفرق بين الفرق ص ١٨ .] پر کہا ہے: سبئیہ وہ سب سے پہلا فرقہ ہے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اپنی بدعت کا اظہار کیا۔ ان میں سے بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کہنے لگے: آپ ہی خدا ہیں۔ تو حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان میں سے بعض کو جلا ڈالا؛ اور بعض کو ساباط کی طرف ملک بدر کردیا۔

❶ ابو حفص عمر بن احمد بن عثمان البغدادی ' ۳۸۵ھ میں انتقال ہوا؛ دیکھیں: تذكرة الحفاظ ٣/ ١٨٣۔

❷ سابقه حاشية] رواه أبو داؤد في السنن ١/ ١٦٩؛ وابن ماجة ١/ ٢٢٥۔ وأحمد في المسند ٤/ ١٤٧۔

۱۴۔ یہودی ہر مسلمان کے خون کو حلال سمجھتے ہیں[یہودیوں کی بابت] اللہ تعالیٰ نے ہمیں قرآن میں خبر دی ہے:

﴿قَالُوۡا لَیۡسَ عَلَیۡنَا فِی الۡاُمِّیّٖنَ سَبِیۡلٌ ﴾ (آل عمران ۷۵)

''وہ کہتے ہیں کہ جاہلوں کا مال مار لیں تو ہم پر کوئی گناہ نہ ہوگا۔''

رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں۔[وہ کہتے عامہ کے اموال کھانا ہمارے لیے جائز ہیں]۔

۱۵۔ یہودی نماز میں اپنی مینڈھیوں پر سجدہ کرتے ہیں ۔ رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں[تربت کربلا کی ٹکیہ پر سجدہ کرتے ہیں]۔

۱۶۔ یہودی نامکمل رکوع سے سجدہ میں چلے جاتے ہیں۔ اور یہی حال روافض کا بھی ہے۔

۱۷۔ یہود جبرئیل سے بغض رکھتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ: یہ ملائکہ میں سے ہمارا دشمن ہے۔ ایسے ہی رافضہ بھی کہتے ہیں کہ:'' جبرئیل نے غلط کیا وحی لے کر محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلا گیا، اور حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کو چھوڑ دیا۔''

۱۸۔ اس ایک خصلت میں رافضی عیسائیوں سے مشابہت رکھتے ہیں؛ عیسائی کہتے ہیں ہم پر عورتوں کا کوئی مہر نہیں' بس صرف ان سے فائدہ اٹھالینا چاہیے۔ رافضی بھی اپنی عورتوں سے متعہ کرتے ہیں۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی رافضیوں پر دو وجہ سے فضیلت ہے۔ یہودیوں سے پوچھا گیا کہ: تمہاری ملت میں سب سے بہتر لوگ کون ہیں؟ تو کہنے لگے:'' موسیٰ علیہ السلام کے ساتھی ہیں۔''

اور نصاریٰ سے پوچھا کہ: تمہاری ملت میں سب سے بہتر لوگ کون ہیں؟

تو کہنے لگے:'' عیسیٰ علیہ السلام کے ساتھی ہیں۔''

رافضیوں سے پوچھا گیا کہ تمہاری ملت میں سب سے برے لوگ کون ہیں؟

تو کہنے لگے:'' محمد کے ساتھی ہیں۔''

انہیں ان (اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم) کے لیے استغفار کرنے کا حکم دیا گیا، تو انہوں نے (استغفار کے بجائے) سب وشتم کیا۔

سو یہ برہنہ تلوار قیامت تک ان کے سروں پر لٹکتی رہے گی۔ ان کے قدم قیامت تک جم نہیں پائیں گے۔ اور نہ ہی ان کا جھنڈا بلند ہوگا اور نہ ہی ان کا ایک بات پر اجتماع ہوسکتا ہے۔ ان کی دعوت راندی ہوئی ہے۔ ان کا کبھی اتفاق نہیں ہوسکتا۔ ان کے اجتماع میں بھی تفریق ہے۔ جب بھی یہ جنگ کی آگ بھڑکانے کی کوشش کرتے ہیں، تو اللہ تعالیٰ اس آگ کو بجھا دیتے ہیں۔''

(میں کہتا ہوں): امام شعبی رحمہ اللہ سے ثابت ہے آپ فرماتے ہیں:

''اگر شیعہ جانوروں میں ہوتے تو گدھے ہوتے اور اگر پرندوں میں سے ہوتے تو کوّے ہوتے۔''

ابن شاہین کہتے ہیں: ہم سے محمد بن عباس نحوی نے بیان کیا' وہ کہتے ہیں: ہم سے ابراہیم الحربی نے بیان کیا؛ وہ کہتے ہیں: ہم سے ابوربیع زہرانی نے بیان کیا' وہ کہتے ہیں: ہم سے وکیع بن جراح نے بیان کیا۔ وہ کہتے ہیں: ہم سے مالک بن مغول نے بیان کیا۔ اور پھر یہی کلام نقل کیا۔ یہ سیاق عبدالرحمٰن بن مالک بن مغول کی سند سے امام شعبی سے منقول ہے۔

ابو عاصم خشیش بن اصرم ❶ نے اپنی کتاب میں روایت کیا؛ انہوں نے ابوعمرو الطلمنکی کی سند سے روایت کیا ہے'ان کی کتاب ''الاصول'' میں ہے؛ آپ فرماتے ہیں: ''ہم سے ابن جعفر الراقی نے بیان کیا؛ وہ عبدالرحمٰن بن مالک بن مغول سے روایت کرتے ہیں' وہ اپنے باپ سے روایت کرتے ہیں' وہ فرماتے ہیں میں نے عامر الشعبی سے کہا: ''آپ کو ان لوگوں سے کس چیز نے موڑا، جب کہ آپ انہی میں سے تھے، اور ان کے بڑے سردار تھے؟''

تو انہوں نے فرمایا: ''میں نے دیکھا کہ وہ نصوص کو ایسے کاٹ کر لیتے ہیں جن کا کوئی منہ سرا ہی نہیں ہوتا۔ پھر مجھ سے کہا: ''اے مالک! اگر میں چاہوں کہ وہ اپنی گردنیں غلام بنا کر میرے سامنے پیش کر دیں، اور میرے گھر کو سونے سے بھر دیں، یا وہ میرے اس گھر کا حج کریں، اور میں جناب سیدنا علی رضی اللہ عنہ پر ایک ہی جھوٹ بولوں، تو وہ ایسا کر گزریں گے۔'' مگر اللہ کی قسم! میں حضرت علی رضی اللہ عنہ پر جھوٹ ہرگز نہیں بولوں گا۔''

اے مالک! میں نے تمام بدعتی فرقوں کا مطالعہ کیا ہے، رافضہ سے بڑھ کر بیوقوف کسی کو نہیں پایا۔ اگر یہ لوگ چوپائے ہوتے تو گدھے ہوتے؛ اور اگر پرندوں میں سے ہوتے تو کوّے ہوتے۔''

اے مالک! یہ لوگ دین اسلام میں رغبت اور اللہ کی رضا مندی کے حصول اور اس کے خوف کی وجہ سے مسلمان نہیں بنے، بلکہ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ان پر عذاب ہے۔ اور ان کی اسلام پر سرکشی اور بغاوت۔ یہ چاہتے ہیں کہ دین اسلام کو ایسے بگاڑ دیں جیسے پولس بن یوشع (یہودی بادشاہ) نے عیسائیت کو بگاڑا تھا۔

ان کی نماز ان کے کانوں سے اوپر تجاوز نہیں کرتیں۔ انہیں حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے آگ میں جلایا تھا۔ اور ان میں سے کچھ کو مختلف علاقوں میں جلاوطن کیا۔ انہی میں سے عبداللہ بن سبا؛ صنعاء کا یہودی بھی تھا جسے ساباط کی طرف جلاوطن کیا۔ اور ایسے ہی ابوبکر الکروس کو جابیہ کی طرف جلاوطن کیا۔ اور ان میں سے ایک قوم کو آگ سے جلا دیا؛ (یہ وہ لوگ تھے) جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پاس آئے تو کہنے لگے: ''آپ وہی ہیں۔''

حضرت علی نے کہا: میں کون ہوں؟

❶ خشیش بن اصرم بن اسود؛ ابو عاصم النسائی؛ آپ کا انتقال ۲۵۳ھ میں ھوا۔ تھذیب التھذیب ۳/ ۱۴۳۔

تو کہنے لگے: ''آپ ہی ہمارے رب ہیں۔''

(حضرت علی رضی اللہ عنہ) نے آگ جلانے کا حکم دیا۔ جب شعلے بھڑکنے لگے تو حکم دیا کہ انہیں آگ میں ڈال دیا۔

ان ہی کے بارے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

''جب برائی کو حد سے بڑھا ہوا دیکھا تو میں نے آگ جلائی، اور (انہیں جلانے کے لیے اپنے غلام) قنبر کو آواز دی؛ (اس نے انہیں آگ میں جلا دیا)۔''

۱۹۔ یہود نماز میں اپنا کپڑا لٹکائے رکھتے ہیں۔رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں۔ مجھے نبی کریم ﷺ سے یہ حدیث پہنچی کہ رسول اللہ ﷺ کا گزر ایک ایسے شخص پر ہوا جس نے اپنا کپڑا لٹکایا ہوا تھا تو آپ نے اسے نرمی سے کپڑا اوپر کرنے کو کہا۔''

۲۰۔ یہودیوں نے تورات میں تحریف کی تو رافضی قرآن میں تحریف کرتے ہیں۔

۲۱۔ یہودی تمام مسلمانوں کے خون کو حلال تصور کرتے ہیں' ایسے ہی رافضی بھی عقیدہ رکھتے ہیں۔

۲۲۔ یہودی لوگوں کو دھوکا دینا حلال سمجھتے ہیں۔ایسے ہی رافضی بھی کرتے ہیں۔

۲۳۔ یہودی تین طلاق کی کوئی اہمیت نہیں سمجھتے؛ بس ہر حیض پر ایک طلاق شمار کرتے ہیں۔ ایسے ہی رافضی بھی کرتے ہیں۔

۲۴۔ یہودی باندیوں سے عزل کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ رافضہ بھی ایسے ہی عقیدہ رکھتے ہیں۔

۲۵۔ یہود قبر میں لحد نہیں بناتے۔رافضی بھی ایسے ہی کرتے ہیں جب کہ ہمارے نبی کریم ﷺ کے لیے لحد بنائی گئی تھی۔

۲۶۔ یہودی اپنے مردوں کو (قبر میں) تازہ گیلی مٹی میں رکھتے ہیں، ایسے ہی رافضہ بھی کرتے ہیں۔ ❶

❶ (مزید مشابہات یہ ہیں:) ۲۷۔ یہودی اپنے آپ کو اللہ کی پسندیدہ قوم تصور کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ یہودیوں کے علاوہ تمام انسان ''گوئم'' (Goium) یعنی حیوان ہیں جو یہودیوں کی خدمت کے لیے پیدا کیے گئے ہیں، اور ان کے مال و دولت کی لوٹ مار جائز ہے۔

اہل تشیع بھی بالکل یہی دعویٰ کرتے ہیں۔وہ کہتے ہیں کہ ان کا تعلق اہل بیت سے ہے اس لئے ہم سب سے افضل اور اللہ کے محبوب بندے ہے، وہ بھی اپنے علاوہ تمام انسانوں کو ''ناصبی'' کہتے ہیں یعنی ان کے عقیدے کے دشمن! جن کے مال و دولت کو لوٹنا صرف جائز ہی نہیں بلکہ ثواب کا رہے۔

(۲۸) یہود نسلی برتری وتعصب کے علم بردار ہیں وہ عربوں کو بلکہ تمام مسلمانوں کو ذلت وحقارت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔

فارسی شیعوں کا بھی عربوں کے متعلق یہی نظریہ اور خیال ہے۔جدید ایران کے ایک مصنف ''مہدی بازرگان'' اسی رافضی نظریہ کی یوں وضاحت کرتا ہے: ''عربوں کی طبیعت میں سختی اور خشونت ہے۔ان کا مزاج جارحانہ اور سوچ بڑی پست ہے۔'' (الحد الفاصل بین الدین والسیاسه، مهدی بازرگان ص:٦٨)

(۲۹): یہودیوں نے اپنے اقتدار وتسلط کے لئے تاریخ کے ہر دور میں جنس (Sex) کا سہارا لیا انہوں نے علم وادب کے نام پر دنیا میں ایسی فحاشی اور بے حیائی پھیلائی کہ مشرق ومغرب کے معاشروں کی اخلاقی قدریں تار تار ہوگئیں۔اور اباحیت کے ⇦⇦⇦

ابو القاسم الطبری (المعروف لالکائی) نے اپنی کتاب ''شرح اصول السنہ'' میں وهب بن بقیہ الواسطی کی سند سے یہ کلام محمد بن حجر الباہلی سے نقل کیا ہے۔ ''یہ اثر عبدالرحمٰن بن مالک بن مغول سے بھی روایت کیا گیا ہے اور اس کی اور بھی اسناد ہیں جو ایک دوسرے کی تصدیق کرتی ہیں۔ اور دوسری بعض روایات میں کچھ زیادہ بھی ہے۔ لیکن عبدالرحمٰن بن مالک بن مغول ضعیف ہے۔ اور امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ کا ان لوگوں کی مذمت کرنا دوسری اسناد سے ثابت ہے۔ یہ امام شعبی رحمۃ اللہ علیہ سے مروی وہ امور ہیں جن میں روافض کی یہودیوں سے مشابہت ذکر کی گئی ہے۔ اور ان کے علاوہ دوسرے علماء نے ان کے علاوہ بھی وجوہات ذکر کی ہیں۔ لیکن ان (شیعہ) کا نام رافضی اس وقت سے پڑا ہے جب انہوں خلیفہ ہشام کی خلافت کے زمانہ میں زید بن علی بن حسین رحمۃ اللہ علیہ کا ساتھ چھوڑ دیا؛ یہ تقریباً ۱۲۱ھ کا واقعہ ہے۔

⇦⇦⇦ اسی یہودی فلسفے نے یورپ کی حالیہ جنسی بے راہ روی اور اجتماعی زنا کاری کی راہ ہموار کی جس نے انسان وحیوان کے فرق کو مٹا دیا۔شیعوں نے بھی انسانی معاشرے کو کھوکھلا کرنے کے لیے زنا و بدکاری پر ''متعہ'' کا نقاب ڈال کر اس کو اعلیٰ ترین عبادت کا درجہ دے دیا اور کلینی سے خمینی تک تمام رافضی اہل قلم اس بات پر متفق ہیں کہ جو متعہ سے محروم رہا وہ جنت سے بھی محروم رہے گا اور قیامت کے دن نک کٹا اٹھے گا اور اس کا شمار اللہ کے دشمنوں میں ہوگا۔شیعہ علماء ومجتہدین میں عاملی تو اجتماعی بدکاری پر زور دے ہی چکے تھے ،لیکن عصر حاضر کے کلینی یعنی ''آیت اللہ خمینی'' نے بدکار اور فاحشہ عورتوں کے ساتھ زنا کرنے کی ترغیب دی ہے۔(تحریر الوسیلۃ، ج۲ص۳۹۰)

۳۰۔ یہ لوگ یہودیوں کا مقابلہ کرتے ہیں، جنہوں پاک دامن بی بی حضرت مریم علیہا السلام پر بہتان دھرا تھا۔ یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی پاک دامن بیوی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر بہتان دھرتے ہیں۔اس وجہ سے ان سے ایمان سلب کرلیا گیا۔

۳۱۔ اور یہودیوں کے ساتھ اس قول میں بھی مشابہت رکھتے ہیں کہ وہ (یہود) کہتے ہیں: ''بے شک دینا بنت یعقوب علیہ السلام (گھر سے) نکلی تو وہ کنواری تھی۔ایک مشرک نے اس کی بکارت کو زائل کردیا۔'' یہ (شیعہ) کہتے ہیں: ''حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیٹی کو غصب کرلیا۔''

۳۲۔ تاج پہننا جو کہ یہودیوں کا لباس ہے؛[اس کا مشابہ ایک کٹورہ نما سا رافضیوں کے سر پر ہوتا ہے]

۳۳۔ اور داڑھی کاٹنا یا منڈوانا اور مونچھیں بڑی بڑی رکھنا یہ یہودیوں اور ان کے بھائیوں کا دین ہے جو کافر ہیں؛[اور رافضی بھی داڑھیاں کٹواتے، منڈواتے اور مونچھیں بڑھاتے ہیں]

۳۴۔ ان مشابہات میں سے ایک نماز باجماعت اور جمعہ کا ترک کرنا ہے۔ یہ لوگ اکیلے ہی نماز پڑھتے ہیں (باجماعت نماز شاذ ونادر ہی کہیں ہوتی ہے)

۳۵۔ ان متشابہات میں سے ایک آپس میں سلام کا ترک کرنا ہے۔اگر وہ سلام کریں گے بھی تو سنت کے خلاف کریں گے۔

۳۶۔ انہی میں سے ایک کوئی کام کرکے نماز کو ختم کردینا ہے، جس میں وہ نماز کے فرض سلام کو پورا نہیں کرتے۔ بغیر سلام کے نماز توڑ دیتے ہیں۔ بلکہ اپنے ہاتھ اٹھا کر رانوں پر مارتے ہیں؛ جیسے کہ شریر ٹٹو کرتے ہیں۔

۳۷۔ ایک مشابہت اہل اسلام سے عداوت اور دشمنی رکھنا ہے؛ اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کے متعلق فرمایا: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ (مائدہ: ۸۲) ''آپ دیکھیں گے کہ مومنوں کے ساتھ سب سے زیادہ دشمنی کرنے والے یہودی اور مشرک ہیں۔''

ایسے ہی رافضی بھی اہل سنت والجماعت سے بہت ہی سخت دشمنی رکھتے ہیں؛ یہاں تک کہ انہیں نجس شمار کرتے ہیں۔اس میں بھی وہ یہودیوں سے مشابہ ہیں، اور جو کوئی اس نہج پر چلے وہ بھی ان میں سے ہی ہے۔اور جس انسان کا ان سے میل جول ہو، وہ اس چیز کا انکار نہیں کرسکتا۔ یہ لوگ جہاں اور جس ملک میں رہتے ہیں ، اس ملک اور اس کے عوام کے لیے درد سر بن جاتے ہیں ⇦⇦⇦

ابو حاتم البستی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: زید بن علی بن حسین بن علی رحمہ اللہ کو ۱۲۲ھ میں کوفہ میں قتل کر کے ایک لکڑی پر پھانسی پر لٹکا دیا گیا تھا۔ آپ اہل بیت کے اہل علم وفضل لوگوں میں سے تھے۔ شیعہ اپنے آپ کو ان ہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

رافضیوں پر اس اسم کا اطلاق کب ہوا؟:

(میں کہتا ہوں): زید بن علی کے خروج کے زمانے میں شیعہ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ رافضیہ اور زیدیہ۔ جب آپ سے حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے متعلق پوچھا گیا تو آپ نے ان کے لیے رحم کی دعاء کی۔ مگر کچھ لوگوں نے اس بات کو رد کر دیا۔

آپ نے ان سے پوچھا: "رفضتمونی"❶...... "کیا تم نے مجھے چھوڑ دیا ہے؟"

⇦⇦⇦ کیونکہ تخریبی سرگرمیاں ان کے دین کا ایک حصہ ہیں۔ اس سلسلے میں ابو جعفر کلینی کی ایک شر انگیز عبارت کا ترجمہ ملاحظہ فرمائیں، کلینی نے لکھا ہے: "ابو بکر سے لے کر آج تک تمام سنی حکمران غاصب وظالم ہیں، کیونکہ حکمرانی کا حق صرف شیعہ اماموں یا ان کی امامت کو ماننے والے شیعوں کو ہے اور شیعوں کا فرض ہے کہ تمام سنی حکومتوں کو تباہ کرنے میں لگے رہیں، کیونکہ اگر انہوں نے ایسا نہ کیا اور سنی حکومت میں اطمینان سے رہے تو چاہے یہ شیعہ کتنے ہی عبادت گذار کیوں نہ ہوں عذاب الٰہی کے مستحق ہوں گے" (اصول کافی ص:۲۰۶)۔

۳۸۔ ان مشابہات میں سے ایک: ان کا یہ کہنا ہے کہ جو کوئی ان سے دشمنی رکھے گا وہ جنت میں داخل نہیں ہوگا، اور ہمیشہ ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔ ایسی ہی بات یہود اور نصاریٰ نے کہی تھی:

﴿وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ (البقرہ: ۱۱۱)

"اور (یہودی اور عیسائی) کہتے ہیں کہ یہودیوں اور عیسائیوں کے سوا کوئی جنت میں نہیں جائے گا۔"

۳۹۔ ان میں سے ایک: ائمہ [مسلمان حکمران] کی نصرت سے پیچھے رہنا ہے۔ جیسا کہ انہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور حضرت زید (بن حسین) کے ساتھ کیا۔ اللہ تعالیٰ انہیں رسوا کرے؛ اہل بیت سے محبت کے کتنے بڑے دعوے کرتے ہیں، اور ان کی نصرت کے وقت کتنے بزدل ثابت ہوتے ہیں۔ یہود نے بھی تو اپنے نبی موسیٰ سے یہی کہا تھا: ﴿فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ (مائدہ: ۲۴)

"تم اور تمہارا رب جاؤ اور لڑو ہم یہیں بیٹھے رہیں گے۔"

۴۰۔ ایک مشابہت یہ بھی ہے کہ یہود پر ذلت اور رسوائی مسلط کر دی گئی ہے؛ بھلے وہ جہاں کہیں بھی ہوں، ان پر بھی ذلت مسلط ہے۔ یہاں تک کہ اس ذلت اور خوف کے مارے انہوں تقیہ کا عقیدہ ایجاد کیا۔

۴۱۔ ان مشابہات میں سے ایک یہ ہے کہ یہود تورات کو اپنے ہاتھوں سے لکھتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ یہ اللہ کی جانب سے ہے۔ ایسے یہ لوگ بھی اپنے ہاتھوں سے جھوٹ لکھتے ہیں، اور کہتے ہیں یہ اللہ کی طرف سے ہے؛ اور اس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر اور اہل بیت پر جھوٹ بولتے ہیں۔

❶ حضرت زید رحمہ اللہ کے خروج اور رافضہ کے ساتھ ان کے اختلاف اور ان کا نام رافضہ پڑنے کا سبب؛ اور حضرت زید کے مقتل و صلب کا واقعہ علامہ اشعری نے اپنی کتاب "مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۲۹ پر بیان کیا ہے۔ اور فخر الرازی نے یہی قصہ اختصار کے ساتھ اپنی کتاب "اعتقادات فرق المسلمین والمشرکین ص ۵۲ پر بیان کیا ہے۔ ان دونوں نے بیک زبان ان کے رافضی نام پڑنے کا سبب ان لوگوں کا حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت کا انکار بیان کیا ہے؛ کوئی دوسرا سبب نہیں۔

یہیں سے ان کا نام رافضی پڑ گیا' اس لیے کہ انہوں نے زید بن علی کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اور جن لوگوں نے آپ کا ساتھ دیا تھا' انہیں زیدیہ کہا جانے لگا۔ اس لیے کہ یہ لوگ اپنے آپ کو زید بن علی کی طرف منسوب کرتے تھے۔

جب آپ کو پھانسی پر لٹکایا گیا تو رات کو [کچھ شیعہ] عابد آتے اور اس لکڑ کے پاس عبادت کرنے لگتے۔ امام شعبی رحمہ اللہ کی وفات خلیفہ ہشام کی خلافت کے شروع اور اس کے بھائی خلیفہ یزید بن عبد الملک کی خلافت کے آخری ایام میں ہوئی ہے۔ یہ تقریباً ۱۰۵ھ کا زمانہ ہے۔ اس وقت تک لفظ ''رافضہ'' معروف نہیں تھا۔

اس سے ان احادیث کے من گھڑت ہونے کا بھی پتہ چل جاتا ہے جن میں ''رافضہ'' کا لفظ آیا ہے۔ مگر اتنا ضرور تھا کہ انہیں اس کے علاوہ دوسرے ناموں سے پکارا جاتا تھا۔ جیسا کہ انہیں خشبیہ بھی کہا جاتا تھا۔ اس لیے کہ یہ لوگ کہا کرتے تھے کہ: ہم تلوار کے ساتھ جہاد صرف امام معصوم کی موجودگی میں ہی کریں گے۔ پس یہ لوگ لکڑی سے لڑا کرتے تھے۔

امام شعبی رحمہ اللہ سے منقول بعض روایات میں آیا ہے' آپ نے فرمایا: ''میں نے خشبیہ [شیعہ] سے بڑھ کر بیوقوف کسی کو نہیں دیکھا۔'' تو ان روایات میں رافضہ کو بالمعنی تعبیر کیا گیا ہوگا۔ عبد الرحمٰن کے ضعیف ہونے کے باوجود اس کے سیاق و سباق سے ظاہر ہوتا ہے کہ: یہ کلام عبد الرحمٰن بن مالک بن مغول کی تالیف ہے۔ اور اس کا کچھ حصہ انہوں نے ضرور امام شعبی سے سنا ہوگا۔ بھلے پھر اسے انہوں نے اپنے الفاظ میں بیان کر دیا ہو۔ اس لیے کہ انہوں نے اپنے زمانہ کے شیعہ میں ایسے برے امور کا مشاہدہ کر لیا تھا۔ یا ان کے بارے میں جو کچھ سنا ہو' اس کی بنیاد پر ایسے کہا ہوگا۔ یا دیگر اہل علم کے اقوال ان کے بارے میں سنے ہوں گے۔ یا ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ اس میں دونوں باتیں موجود ہوں۔ یا کچھ کلام امام شعبی کا ہو اور کچھ دیگر علماء کرام کا۔ خواہ جو بھی حال ہو' یہ کلام اتنی اسناد سے منقول ہے کہ اب دیگر کسی دلیل کی ضرورت نہیں۔ اور اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ رافضی ایسے کرتے ہیں۔ اس سے مراد بعض رافضی ہیں' سارے نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ قَالَتِ الْیَهُوْدُ عُزَیْرُ ِ ابْنُ اللّٰهِ وَ قَالَتِ النَّصٰرَی الْمَسِیْحُ ابْنُ اللّٰهِ﴾ (التوبہ ۳۰)

''اور یہودی کہتے ہیں کہ عزیر (پیغمبر) اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے اور نصاریٰ کہتے ہیں کہ مسیح اللہ تعالیٰ کا بیٹا ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَ قَالَتِ الْیَهُوْدُ یَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ غُلَّتْ اَیْدِیْهِمْ﴾ [المائدہ ۶۴]

''اور یہودی کہتے ہیں اللہ کا ہاتھ تنگ ہے؛ انھی کے ہاتھ تنگ [کر دیے گئے] ہیں۔''

یہ بات تمام یہودیوں نے نہیں کہی تھی؛ بلکہ ایسا کہنے والے ان میں سے کچھ لوگ تھے۔ یہ جو باتیں بیان کی گئی ہیں؛ یہ رافضیوں میں بھی موجود ہیں۔ صرف یہی نہیں' بلکہ اس سے کئی گنا زیادہ موجود ہیں۔ مثال کے طور پر ان میں سے بعض خرگوش اور اونٹ کا گوشت نہیں کھاتے۔ یہ بھی یہودیوں کی مشابہت ہے۔ اور ہمیشہ دو نمازیں

اکٹھی کر کے پڑھتے ہیں ؛ وہ دن میں صرف تین بار ہی نماز پڑھتے ہیں ۔ یہ بھی یہودیوں کی مشابہت ہے ۔اور ان میں سے بعض کا یہ کہنا کہ گواہوں کی موجودگی کے بغیر طلاق واقع نہیں ہوتی ۔ یہ بھی یہودیوں کی مشابہت ہے ۔ اور ان کا اپنے علاوہ دوسرے اہل کتاب اور مسلمانوں کے بدنوں کو نجس سمجھنا ' اور ان کے ذبیحہ کو حرام قرار دینا ۔ اور پانی اور مائع چیزیں جن میں ان میں سے کسی ایک کا ہاتھ لگ جائے اسے نجس سمجھنا ۔ اور ان برتنوں کو دھونا جن میں ان کے علاوہ دوسرے لوگ کھالیں ۔ یہ بھی سامری یہودیوں کی مشابہت ہے ؛ بلکہ یہ لوگ ان سے بھی بدتر ہیں ۔ اور ایسے ہی ان لوگوں کا تقیہ کرنا ' اور اپنے باطن میں موجود دشمنی کے خلاف ظاہر کرنا بھی یہودیوں کی مشابہت ہے ۔ اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں ۔

❀❀❀❀

روافض کی بعض حماقتوں کا تذکرہ

ان کی جملہ حماقتیں تو بہت زیادہ ہیں۔ مثال کے طور پر زید نامی شخص کی کھودی ہوئی نہر سے ان کا پانی نہ پینا۔ حالانکہ نبی کریم ﷺ ان نہروں اور کنوؤں سے بھی پانی پی لیتے تھے جنہیں کفار نے کھودا ہوتا تھا۔ اور ایسے ہی بعض شیعہ شامی توت نہیں کھاتے۔ اور یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ نبی کریم ﷺ اور آپ کے ساتھی کفار کے ممالک سے لائی جانے والی چیزیں جیسے: پنیر' لباس [اور پھل وغیرہ] استعمال کرتے تھے۔ بلکہ غالب طور پر ان کے استعمال میں آنے والا لباس کفار کے ہاتھوں سے تیار کردہ ہوتا تھا۔ اور ایسے ہی یہ لوگ لفظ ''عشرہ''، یعنی ''دس'' کو زبان پر لانا گوارا نہیں کرتے۔ اور نہ ہی کوئی ایسا کام کرتے ہیں جس کی تعداد دس تک پہنچتی ہو۔

یہاں تک کہ عمارت تعمیر کرنے میں بھی اسے دس ستونوں پر تعمیر کرنا گوارا نہیں کرتے۔ اس لیے کہ یہ لوگ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی بہترین جماعت ''عشرہ مبشرہ'' دس جنتی صحابیوں سے بغض رکھتے ہیں۔

وہ دس حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین یہ ہیں: جناب ابوبکر صدیق' جناب عمر فاروق جناب عثمان غنی ؛ جناب علی بن ابی طالب ؛ جناب طلحہ' جناب زبیر ؛ جناب سعد بن ابی وقاص ؛ جناب سعید بن زید بن عمرو بن نفیل جناب عبدالرحمٰن بن عوف جناب ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ [اللھم اجعلنا من محبیھم واحشرنا في زمرتھم؛ آمین]

سوائے حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کے ان تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بغض رکھتے ہیں۔ اور سابقین اولین میں سے مہاجر و انصار اور وہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین جنہوں حدیبیہ میں درخت کے نیچے نبی کریم ﷺ کی بیعت کی؛ ان سے بغض رکھتے ہیں۔ بیعت کرنے والے ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی تعداد چودہ سو تھی۔ اور اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو اپنی رضامندی کی سند عطا فرمائی ہے۔

صحیح مسلم اور دیگر کتب حدیث میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ:

''حضرت حاطب بن ابی بلتعہ رضی اللہ عنہ کے غلام نے کہا:

''یا رسول اللہ ﷺ! اللہ کی قسم! حاطب ضرور جہنم میں جائے گا۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''تم جھوٹ کہتے ہو۔ بیشک حاطب بدر اور حدیبیہ میں شریک ہوا تھا۔'' [مسلم برقم(۱۹۴۲)]

جب کہ شیعہ ان جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر تبرا کرتے ہیں؛ بلکہ رسول اللہ ﷺ کے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کیساتھ ان کا یہی سلوک ہوتا ہے سوائے چند ایک صحابہ کے؛ جن کی تعداد دس سے کچھ زیادہ بنتی ہے۔ فرض کر لیجیے

کہ دنیا میں دس بڑے کافر لوگ ہیں ۔ تب بھی ان کے کفر کی وجہ سے اس لفظ [دس] کا ترک کرنا واجب نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ فرماتے ہیں ؛

﴿وَ كَانَ فِي الْمَدِيْنَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُوْنَ فِي الْاَرْضِ وَلَا يُصْلِحُوْنَ﴾ [النمل ۴۸]

''اس شہر میں نو جھتے دار تھے جو ملک میں فساد پھیلاتے اور کوئی اصلاح کا کام نہ کرتے تھے۔''

[ان کی وجہ سے] مطلق طور پر نو کے عدد کو ترک کرنا واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ بہت سارے مواقع پر اللہ تعالیٰ نے لفظ ''دس'' کے مسمیٰ کی تعریف کی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ حج تمتع کے بارے میں فرماتے ہیں:

﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلٰثَةِ اَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَ سَبْعَةٍ اِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [البقرة١٩٦]

''تو جس شخص کو قربانی میسر نہ آئے تو تین روزے تو ایام حج میں رکھے اور سات گھر واپس پہنچ کر، یہ کل دس روزے ہو جائیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ وٰعَدْنَا مُوْسٰى ثَلٰثِيْنَ لَيْلَةً وَّ اَتْمَمْنٰهَا بِعَشْرٍ فَتَمَّ مِيْقَاتُ رَبِّهٖٓ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً﴾ [الأعراف ١٤٢]

''ہم نے موسیٰ علیہ السلام کو تیس شب کے لیے (کوہِ سینا پر) طلب کیا اور بعد میں دس راتوں کا اور اضافہ کر دیا، اِس طرح اس کے رب کی مقرر کردہ مدت چالیس راتیں پوری ہوگئیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَالْفَجْرِ * وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ [الفجر ۱۔۲]

اور قسم ہے فجر کے وقت کی' اور دس راتوں کی۔''

اور صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم رمضان المبارک کی آخری دس راتیں اعتکاف کیا کرتے تھے۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو وفات دے دی۔'' [البخاری (۳/ ٤٧)مسلم (۲/ ۸۳۰)]

لیلۃ القدر کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اسے رمضان کے آخری عشرہ میں تلاش کرو۔''❶

اور صحیح حدیث میں یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے [ذوالحجہ کے پہلے دس دنوں کے متعلق] ارشاد فرمایا:

''اللہ تعالیٰ کے ہاں کوئی بھی عمل ان دنوں کے عمل سے بڑھ کر محبوب اور پسندیدہ نہیں۔''❷

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔ لیکن عجیب بات یہ ہے کہ یہ لوگ لفظ ''نو'' سے تو دوستی رکھتے ہیں؛ اور دس [عشرہ مبشرہ] میں سے ''نو'' سے بغض رکھتے ہیں۔ یعنی یہ لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سوا باقی لوگوں سے بغض رکھتے ہیں۔ ایسے ہی شیعہ ابوبکر و عمر اور عثمان نام رکھنا گوارہ نہیں کرتے ؛ اور ان لوگوں سے قطع تعلق کر لیتے ہیں جن کے

❶ البخاري كتاب الصوم ' باب(۷۲)؛ مسلم (۲/ ۸۲۳)۔ ❷ البخاري ۲/ ۲۰۔ الترمذي ۲/ ۱۲۹۔

نام ابوبکر وعمر اور عثمان [رضی اللہ عنہم اجمعین] ہوں۔ اور ان کے ساتھ لین دین کرنے کو مکروہ سمجھتے ہیں۔ اور یہ بات بھی سبھی جانتے ہیں کہ اگر فرض محال یہ سب سے بڑے کافر بھی ہوتے تو پھر بھی یہ مشروع نہ ہوتا کہ کوئی انسان ان کے نام پر نام نہ رکھے۔ صحابہ کرام میں کتنے ہی لوگ ایسے تھے جن کے بچوں کا نام ''ولید'' تھا۔ اور نبی کریم ﷺ قنوت میں یوں دعا فرمایا کرتے تھے:

((اللهم أنج وليد بن وليد بن المغيرة .)) [البخاری ٦/ ٤٨]

''اے اللہ! ولید بن ولید بن مغیرہ کو نجات عطا فرما۔''

حالانکہ اس کا والد [ولید بن مغیرہ] لوگوں میں سب سے بڑا کافر تھا۔ قرآن میں وارد لفظ ''وحید'' سے یہی مراد ہے:

﴿ذَرۡنِي وَمَنۡ خَلَقۡتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر ۱۱]

''چھوڑ دو مجھے اور اس شخص کو جسے میں نے اکیلا پیدا کیا۔''

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ایسے لوگ بھی تھے جن کا نام عمرو تھا؛ اور مشرکین میں بھی اس نام کے لوگ تھے جیسے: عمرو بن عبد ود؛ ابوجہل کا نام عمرو بن ہشام تھا۔ صحابہ کرام میں خالد بن سعید بن العاص کا شمار سابقین اولین میں ہوتا ہے' جب کہ یہی نام مشرکین میں خالد بن سفیان ہذلی کا بھی تھا۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں ہشام نام کے لوگ تھے ؛ جیسے: ہشام بن حکیم۔ اور کفار میں سے ابوجہل کے باپ کا نام ہشام تھا۔ صحابہ کرام میں عقبہ نام کے لوگ تھے ؛ جیسے ابومسعود عقبہ بن عمرو البدری ؛ عقبہ بن عامر الجہنی۔ اور مشرکین میں بھی اس نام کے لوگ تھے جیسے: عقبہ بن ابی معیط۔ ایسے ہی صحابہ کرام میں عثمان و علی نام کے لوگ تھے۔ اور مشرکین میں بھی اس نام کے لوگ تھے؛ جیسے علی بن امیہ بن خلف؛ جسے حالت کفر میں میدان بدر میں قتل کیا گیا۔ ایسے ہی عثمان بن طلحہ کو اسلام قبول کرنے سے قبل قتل کر دیا گیا۔ اس طرح کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اسماء میں سے کسی بھی نام کو محض اس وجہ سے ناپسند نہیں کرتے تھے کہ کسی کافر کا یہ نام ہے۔ اگر یہ بات مان لی جائے کہ یہ نام رکھنے والے کافر تھے؛ تو بھی اس بنا پر ان ناموں سے ناپسندیدگی واجب نہیں ہوتی۔ یہ بات ہر کوئی جانتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کرام کو ان اسماء مبارکہ سے ہی پکارتے تھے۔ اور لوگوں کے بھی اس نام سے پکارنے کو باقی رکھتے تھے۔ شیعہ میں سے بہت سارے لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ لوگ منافق تھے۔ اور نبی کریم ﷺ کو ان کے منافق ہونے کا علم بھی تھا۔ مگر پھر بھی آپ ان کو ان ناموں سے ہی پکارتے تھے۔ حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ نے ان ناموں پر اپنے بچوں کے نام رکھے۔ جس سے ان ناموں کیساتھ پکارنے کا جواز معلوم ہوتا ہے۔ خواہ یہ نام رکھنے والا مسلمان ہو یا کافر؛ یہ معاملہ اسلام میں کسی پر مخفی نہیں ہے۔ اور جو کوئی کسی ایک کو ان ناموں سے پکارنا ناپسند کرتا ہو' وہ لوگوں میں سب

سے زیادہ دین اسلام کی مخالفت کرنے والا ہے۔ پھر اس کے باوجود جب ان کے ہاں کسی آدمی کا نام علی' یا جعفر؛ یا حسن یا حسین یا اس طرح کا دیگر کوئی نام ہوتو اس کے ساتھ اچھا سلوک کرتے ہیں' اور اس کی عزت وتکریم کرتے ہیں؛ حالانکہ ان کے پاس اس چیز کی کوئی دلیل نہیں ہوتی کہ وہ ان ہی میں سے ہے۔

ان اسماء کا خاص اہتمام کرنا ان لوگوں میں ہوسکتا ہے۔مگر ایسا کرنا اہل سنت ہونے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ لیکن کیا کیا جائے کہ شیعہ لوگ انتہائی جہالت اور گمراہی کا شکار ہیں۔ اور یہ جاننا بھی ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کا لوگ ان پر انکار کر رہے ہیں' وہ باطل نہیں ہوتی۔ بلکہ ان کے اقوال میں سے کچھ اقوال ایسے ہیں جن میں اہل سنت ان کی مخالفت کرتے ہیں اور بعض مسائل میں موافقت کرتے ہیں۔حق وصواب اس چیز میں ہے جو سنت کے موافق ہو۔

لوگوں میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو ان کے جہری بسم اللہ پڑھنے کو' موزوں پر مسح ترک کرنے کو' خواہ سفر میں ہو یا حضر میں؛ نماز فجر میں قنوت کو؛ اور حج تمتع؛ طلاق بدعی کے لزوم' اور قبریں برابر کرنے کو اور نماز میں ہاتھ کھلا چھوڑنے کو بدعت قرار دیتے ہیں۔ یہ ایسے مسائل ہیں جن میں علماء اہل سنت والجماعت کا اختلاف ہے۔ کبھی اس میں حق بات وہ بھی ہوسکتی ہے جو ان کے قول کے موافق ہو؛ اور کبھی وہ بات حق ہوتی ہے جو ان کے مخالف ہو۔لیکن یہ سارا معاملہ اجتہادی مسائل میں ہوتا ہے۔ ان پر اس وقت تک انکار نہیں کیا جاسکتا جب تک انہیں خاص شعار نہ بنالیا جائے جس وقت یہ کسی خاص فرقہ کی نشانی بن جاتا ہے' اس لیے اس کا انکار کرنا لازمی ہوجاتا ہے۔ اگرچہ بذات خود مسئلہ اس نوعیت کا ہو کہ اس میں اجتہاد جائز ہو۔اس کی ایک مثال قبر پر ٹہنی گاڑنے کی ہے۔ایسا کرنا بعض صحابہ کرام سے منقول ہے۔اور اس طرح کے دیگر مسائل بھی ہیں۔

ان کی حماقات میں سے یہ بھی ہے کہ یہ لوگ [اپنے مزعوم] مہدی منتظر کے لیے کئی ایک مقامات سجائے بیٹھے ہیں' جہاں پر وہ امام کا انتظار کر رہے ہیں۔ ایک تو سامراء[1] کا سرداب ہے' جس کے متعلق ان کا کہنا ہے کہ امام یہاں پر غائب ہوگیا ہے۔

اور کئی ایک دوسرے مقامات بھی ہیں جہاں پر گھوڑا یا خچر یا کوئی دوسری سواری لیے کھڑے رہتے ہیں تاکہ جب امام کا خروج ہوتو اس پر سواری کرے۔ ان مقامات پر ان کے کھڑے ہونے کا وقت صبح اور شام کا ہوتا ہے۔

---

[1] معجم البلدان میں ہے؛ سامراء؛ اصل میں سرَّ من راہ ہے۔ یہ ایک شہر ہے جو کہ بغداد اور تکریت کے درمیان میں دریائے دجلہ کے مشرقی کنارے پر آباد ہے۔ اب یہ شہر ویران ہو چکا ہے۔ سامراء میں حضرت علی بن محمد بن علی بن موسیٰ بن جعفر اور ان کے بیٹے حسن بن علی کی قبریں ہیں۔ شیعہ کا خیال ہے کہ یہیں پر ان کا امام غائب ہوگیا ہے۔ اب شیعہ امامیہ کا خیال ہے کہ مہدی ادھر ہی کسی غائب میں پوشیدہ ہے؛ وہ لوگوں کی نظروں سے اوجھل؛ زندہ اور موجود ہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: الملل والنحل ۱/۱۵۰۔ دائرۃ المعارف الاسلامیہ؛ مادہ سامراء۔

اور کبھی کبھار کسی دوسرے اوقات میں بھی وہاں چلے جاتے ہیں۔ اور پھر ان میں سے کوئی ایک آواز لگاتا ہے' اور کہتا ہے: ''اے ہمارے آقا! اب باہر تشریف لائیے۔'' ❶

اس موقع پر اسلحہ کی نمائش بھی کرتے ہیں؛ حالانکہ وہاں پر ان سے لڑنے والا کوئی نہیں ہوتا۔

اور کچھ ایسے بھی ہیں جو برابر وہاں پر کھڑے رہتے ہیں اور نماز بھی نہیں پڑھتے۔ اس لیے کہ اسے اس بات کا خوف ہوتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ وہ نماز میں ہو اور امام نکل آئے؛ اور اسے امام کی خدمت کا موقع نہ مل سکے۔

اور بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو وہاں سے دور ہونے کی بنا پر؛ جیسے کہ مدینہ طیبہ سے؛ رمضان کے آخری عشرہ میں سامراء کی طرف منہ کر کے چلاتے ہیں' اور بلند آواز میں امام کو نکلنے کے لیے دہائیاں دیتے ہیں۔

فرض کریں اگر یہ مان لیا جائے کہ امام کسی غار میں موجود ہے۔ اور اسے اللہ تعالیٰ نے نکلنے کا حکم دیدیا تو وہ نکل کر ہی رہے گا' خواہ یہ لوگ اسے آوازیں دیں یا نہ دیں۔ اور اگر اسے اجازت نہ ملے تو وہ ان کی بات ہرگز نہیں مانے گا۔ اور جب امام نکلے گا تو اللہ تعالیٰ اس کی مدد فرمائیں گے' اور اس کے لیے سواری کا بھی بندوبست فرمائیں گے۔ اور اس کے معاون و مددگار پیدا فرمائیں گے۔ مگر پھر بھی وہاں پر کھڑے ہونے والے صرف وہی لوگ ہوسکتے ہیں جن کی دنیاوی زندگی کی تمام کوششیں اکارت ہوگئی ہیں' اور وہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اچھا کام کررہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب میں ان لوگوں کو معیوب گردانا ہے جو ایسے لوگوں کو پکارتے ہیں' جو ان کی پکار کو قبول نہیں کرتے۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿ذٰلِكُمُ اللّٰهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ وَ الَّذِيْنَ تَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِهٖ مَا يَمْلِكُوْنَ مِنْ قِطْمِيْرٍ ☆ اِنْ تَدْعُوْهُمْ لَا يَسْمَعُوْا دُعَآءَكُمْ وَ لَوْ سَمِعُوْا مَا اسْتَجَابُوْا لَكُمْ وَ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ يَكْفُرُوْنَ بِشِرْكِكُمْ وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيْرٍ ☆﴾ [فاطر ۱۳۔۱۴]

''وہ اللہ تمھارا پروردگار ہے، اسی کی بادشاہی ہے اور جن کو تم اس کے سوا پکارتے ہو وہ کھجور کی گٹھلی کے ایک چھلکے کے مالک نہیں۔ اگر تم انھیں پکارو تو وہ تمھاری پکار نہیں سنیں گے اور اگر وہ سن بھی لیں تو تمھاری درخواست قبول نہیں کریں گے اور قیامت کے دن تمھارے شرک کا انکار کر دیں گے اور تجھے ایک پوری خبر رکھنے والے کی طرح کوئی خبر نہیں دے گا۔''

❶ ابن بطوطہ نے اپنے سفرنامہ کتاب ''تحفۃ النظار فی غرائب الامصار وعجائب الاسفار'' ۱/ ۱۶ (مطبع خیریہ قاہرہ؛ ۱۳۲۲ھجری) پر شہر ''حلہ'' کے بارے اپنے مشاہدات بیان کرتے ہوئے کہا ہے: ''اس شہر کے مین بازار کے قریب ایک مسجد علی ہے جس کے دروازوں پر ریشمی پردے لٹکے ہوئے ہیں۔ اسے شیعہ لوگ ''مشہد امام زمان'' کا نام دیتے ہیں۔ اور ان کی عادت اور طریقہ یہ ہے کہ ہر رات اہل شہر میں سے سو آدمی مسلح ہو کر نکلتا ہے؛ ان کے ہاتھوں میں ننگی تلواریں ہوتی ہیں۔ پہلے وہ نماز عصر کے بعد امیر شہر کے پاس آتے ہیں؛ ان کے ساتھ آراستہ و پیراستہ ایک گھوڑا یا خچر بھی ہوتا ہے۔ پھر وہ اس صاحب زمان کے مشہد پر آتے ہیں۔ اور دروازے پر کھڑے ہو کر پکارتے ہیں: ''بسم اللہ! یا صاحب الزمان! بسم اللہ باہر تشریف لائیں۔ فساد ظاہر ہو چکا؛ ظلم بڑھ گیا؛ اور یہ آپ کے خروج کا وقت ہے۔''

یہ تو اس وقت فرمایا جا رہا ہے جب بت موجود بھی تھے؛ اور ان بتوں کے پاس شیاطین ہوا کرتے تھے جو کہ کبھی کبھار انہیں نظر بھی آتے اور ان سے کلام بھی کرتے۔ سو پھر جو کوئی معدوم کو مخاطب کرتا ہے وہ اس انسان سے زیادہ برے حال میں جو موجود کو مخاطب کر کے پکارتا ہے اگر چہ وہ موجود جمادات ہی ہو۔ پس جو کوئی اس امام غائب کو پکارتا ہو جس کو ابھی تک اللہ تعالیٰ نے پیدا ہی نہیں کیا؛ تو اس کی گمراہی ان مشرکین کی گمراہی سے بھی بڑھ کر ہے۔ اگر وہ یہ کہیں کہ ہم اس امام کے موجود ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ تو یہ دعوی بھی مشرکین کے اس قول کی طرح ہوگا کہ وہ کہا کرتے تھے: ''ہم یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ یہ بت اللہ کے ہاں ہماری سفارش کریں گے۔''

پس اس عقیدہ کی بنا پر وہ ایسے لوگوں کی بندگی کرتے تھے جو ان کو کوئی نفع دے سکتے اور نہ ہی نقصان۔ حالانکہ ان کا دعوی یہی تھا کہ یہ لوگ اللہ کے ہاں ہمارے سفارشی ہیں۔

مقصود یہ ہے کہ یہ دونوں فرقے ایسوں کو پکارتے ہیں جو نہ انہیں نفع دے سکتے ہیں اور نہ ہی نقصان۔ اگر چہ ان لوگوں نے اپنے ان [جھوٹے] معبودوں کو اللہ کے ہاں اپنا سفارشی بنا رکھا ہو۔ شیعہ بھی تو یہی کہتے ہیں: '' [جسے ہم پکارتے ہیں' وہ] امام معصوم ہے۔ وہ اسی بنیاد پر اس سے دوستی رکھتے ہیں' اور اسی بنیاد پر دشمنی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ مشرکین اپنے معبودوں کی وجہ سے دوستی اور دشمنی رکھتے ہیں۔ اور پھر اس دوستی اور دشمنی کو ایمان کا اصول قرار دیتے ہیں جس کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ بعض مشرکین اپنے معبودوں کے متعلق یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ جب کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّؤْتِيَهُ اللّٰهُ الْكِتٰبَ وَ الْحُكْمَ وَ النُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُوْلَ لِلنَّاسِ كُوْنُوْا عِبَادًا لِّيْ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ لٰكِنْ كُوْنُوْا رَبّٰنِيّٖنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُوْنَ الْكِتٰبَ وَ بِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُوْنَ *وَ لَا يَاْمُرَكُمْ اَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلٰٓىِٕكَةَ وَ النَّبِيّٖنَ اَرْبَابًا اَيَاْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ اِذْ اَنْتُمْ مُّسْلِمُوْنَ﴾ [آل عمران ۷۹۔۸۰]

''کسی بشر کا کبھی حق نہیں کہ اللہ اسے کتاب اور حکم اور نبوت دے، پھر وہ لوگوں سے کہے کہ اللہ کو چھوڑ کر میرے بندے بن جاؤ لیکن رب والے بنو، اس لیے کہ تم کتاب سکھایا کرتے تھے اور اس لیے کہ تم پڑھا کرتے تھے۔ اور نہ یہ (حق ہے) کہ تمھیں حکم دے کہ فرشتوں اور نبیوں کو رب بنا لو، کیا وہ تمھیں کفر کا حکم دے گا، اس کے بعد کہ تم مسلم ہو۔''

جب ملائکہ اور انبیاء کو معبود بنانے والوں کا یہ حال ہے تو پھر ان لوگوں کا کیا حال ہوگا جو ایک ایسے معدوم امام کو اپنا معبود بنا رہے ہیں جس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِتَّخَذُوْۤا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَاۤ

اُمِرُوْٓا اِلَّا لِیَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا یُشْرِكُوْنَ﴾ [التوبة ۳۱]

''انھوں نے اپنے عالموں اور اپنے درویشوں کو اللہ کے سوا رب بنا لیا اور مسیح ابن مریم کو بھی، حالانکہ انھیں اس کے سوا حکم نہیں دیا گیا تھا کہ ایک معبود کی عبادت کریں، کوئی معبود نہیں مگر وہی ، وہ اس سے پاک ہے جو وہ شریک بناتے ہیں۔''

سنن ترمذی میں حضرت عدی بن حاتم رضی اللہ عنہ کی روایت سے ثابت ہے؛ انہوں نے اس آیت کو سن کر کہا تھا:

''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! انہوں نے اپنے درویشوں کی بندگی تو نہیں کی؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''بیشک انہوں نے ان پر حلال چیز کو حرام کیا' اور حرام کو حلال کیا اور لوگوں نے ان کی اطاعت کی؛ تو یہی چیز عوام کی طرف سے ان کی عبادت کرنا تھی۔'' [سنن الترمذي ٤/ ٣١٤۔ وقال: غریب۔]

ان لوگوں نے تو زندہ اور موجود لوگوں کو اپنا رب بنالیا تھا' جب کہ یہ لوگ حلال وحرام کو ایسے معدوم امام کے ساتھ معلق کیے ہوئے ہیں جس کی کوئی حقیقت ہی نہیں۔ اور پھر یہ لوگ جو بھی کام کرتے ہیں اس کو ثابت کرنے کیلئے کہتے ہیں کہ:

''امام نے ان کے لیے اسے حلال کیا ہے' یا پھر امام نے ہی ان پر یہ چیز حرام کی ہے۔''

خواہ یہ کام کتاب وسنت اور اجماع امت اور سلف صالحین کے عمل کے مخالف ہی کیوں نہ ہو۔ ان کی حالت تو یہ ہے کہ جب ان کے دو گروہوں میں اختلاف ہوجاتا ہے تو اس وقت وہ قول قابل حجت ہوتا ہے جس کا کہنے والا معلوم نہ ہو۔ اس لیے کہ یہی امام معصوم کا قول ہوسکتا ہے۔ پس اس کی روشنی میں وہ اس چیز کو حلال سمجھتے ہیں جو امام حلال قرار دے' اور اس چیز کو حرام سمجھتے ہیں جس کو امام حرام قرار دے۔ یہ بات کسی بھی دوسرے فرقہ کے ہاں نہیں پائی جاتی۔ اور یہی ان لوگوں کا مذہب بھی ہے جو کہتے ہیں: امام کو کوئی بھی نہیں جانتا' اور نہ ہی اس سے ایک کلمہ بھی روایت کرنا ممکن ہے۔

ان کی حماقتوں کی ایک مثال یہ ہے کہ جس سے یہ لوگ بغض رکھتے ہیں' تو اس کا ایک پتلا بنالیتے ہیں؛ یہ پتلا کبھی تو جمادات سے بناتے ہیں؛ اور کبھی حیوان وغیرہ سے۔ اور پھر اس جماد یا حیوان کو وہ سزا دیتے ہیں جو ان کی نظر میں اس ناپسندیدہ آدمی کی ہوسکتی ہے جس کا یہ پتلا بنایا گیا ہے۔ اور کبھی مینڈھے کو اس کی شکل قرار دیتے ہیں۔ اور کبھی کبھار یہ مینڈھا سرخ رنگ کا ہوتا ہے' اس لیے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو پیار سے حمیراء [گوری] کہا جاتا تھا۔ [نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم آپ کو پیار سے ان الفاظ میں پکارتے تھے]۔ پھر اس مینڈھے کو عائشہ رضی اللہ عنہا قرار دیکر اسے تکلیف دیتے ہیں' اور اس کے بال نوچتے ہیں۔ اس عمل سے ان کا خیال یہ ہوتا ہے کہ اس طرح عائشہ رضی اللہ عنہا کو تکلیف ہوتی ہوگی۔

اور ایسے ہی ایک گھی بھری ہوئی مشک کو چھریاں مار کر پھاڑ ڈالتے ہیں' اور پھر اس سے گھی پیتے ہیں' اور یہ کہتے ہیں کہ یہ عمر کا پیٹ چاک کیا گیا ہے' اور ہم اس کا خون پیتے ہیں۔

ایسے ہی کولہو کے چرخ پر گھومنے والے گدھوں میں سے ایک کا نام ابوبکر رکھتے ہیں' اور دوسرے کا عمر؛ اور پھر ان دونوں گدھوں کو انتہائی سخت مارتے ہیں' اور یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ ابوبکر و عمر کو سزا دی جا رہی ہے۔ اور کبھی کبھار ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے نام گدھے کے پاؤں کے نیچے لکھ دیتے ہیں۔ یہاں تک دیکھا گیا ہے کہ بعض لوگ ایسے گدھوں کے پاؤں پر بہت سخت مارتے ہیں جن پر ان صحابہ کرام کے نام لکھے گئے ہوں' اور کہتے ہیں: میں تو ابوبکر و عمر کو سزا دیتا ہوں؛ اور اس وقت تک ایسا کرتا رہوں گا جب تک یہ پاؤں توڑ نہ دوں۔''

ان میں سے بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنے کتوں کے نام ابوبکر و عمر کے نام پر رکھتے ہیں اور ان پر لعنت کرتے ہیں۔ اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو ان صحابہ کرام کے اسماء مبارکہ پر اپنے کتوں کے نام رکھتے ہیں' اور پھر اگر اسے ابوبکر کے بجائے بکیر کہا جائے تو اس پر لڑنا شروع کر دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: ''تم جہنمیوں کے نام پر ہمارے کتے کا نام رکھتے ہو۔''

ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے مجوسی غلام ابولؤلؤ فیروز کی تعظیم صرف اس وجہ سے کرتے ہیں کہ اس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا۔ اور کہتے ہیں: ''حضرت ابولؤلؤ کا انتقام۔''

باتفاق مسلمین ایک کافر کی یہ تعظیم صرف اس وجہ سے ہے کہ اس نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو شہید کیا تھا۔

ان کی حماقتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ کوئی ایک درگاہ بنا لیتے ہیں' اور کہتے ہیں:

''یہ ہے: ''مزارِ اہل بیت۔''

حالانکہ ان کے اس جھوٹ پر کتنی بار لوگ انہیں جھوٹا قرار دے چکے ہیں۔ اور کبھی کبھار اس صاحب مزار کو شہید قرار دیتے ہیں۔ اور اس پر درگاہ تعمیر کر لیتے ہیں۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ وہاں پر عوام الناس میں سے کسی کی قبر ہو' یا پھر کسی کافر کی قبر ہو' یا [پھر کسی جانور کو دفنا دیا گیا ہو؛ یا پھر فرضی قبر تیار کر لی گئی ہو۔ در اوی]۔ بہت ساری نشانیوں سے یہ جھوٹ واضح ہو جاتا ہے۔

یہ بات تو سبھی جانتے ہیں کہ ان ناموں والے جانوروں کو تکلیف دینا اور مار پیٹ کرنا صرف اس انسان کا کام ہو سکتا ہے کہ جو لوگوں میں سب سے بڑھ کر بیوقوف اور جاہل ہو۔ اس لیے کہ وہ لوگ جو باتفاق مسلمین سب سے بڑے کافر تھے' جیسے: فرعون؛ ابولہب' ابوجہل وغیرہ؛ اگر ہم ان کو بھی سزا دینا چاہیں' اور پھر یہ طریقہ اختیار کریں تو یہ سب سے بڑی حماقت و جہالت ہو گی۔ اس لیے کہ اب ایسا کرنے میں کوئی فائدہ نہیں ہے۔ کیونکہ جب کسی ایسے کافر کو قتل کر دیا جاتا ہے جسے جان سے ختم کرنا جائز بھی ہو' یا پھر وہ خود اپنی موت مر جائے' تو پھر بھی اس

کے مرجانے یا قتل کیے جانے کے بعد اس کا مثلہ بنانا جائز نہیں۔ پس نہ ہی اس کی ناک کاٹی جائے گی' اور نہ ہی پیٹ چاک کیا جائے گا؛ نہ ہی کان کاٹے جائیں گے' اور نہ ہی اس کے ہاتھ توڑے جائیں گے۔ بس اس کی صرف یہ ایک صورت ہوسکتی ہے کہ بطور بدلہ کے اس کے ساتھ ایسے کیا جائے۔

صحیح مسلم میں حضرت بریدہ رضی اللہ عنہ سے روایت میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ جب کسی لشکر کو روانہ فرماتے تو اسے تقوی کی نصیحت فرماتے۔ اور جو مسلمان ان کے ساتھ ہیں' ان کے ساتھ بھلائی کا سلوک کرنے کی وصیت کرتے۔ اور پھر فرماتے: اللہ کے نام پر اللہ کی راہ میں جہاد کرو، کافروں سے قتال کرو، دھوکہ نہ دو، خیانت نہ کرو؛ کسی کا مثلہ نہ کرو اور کسی بچے کو قتل نہ کرو۔'' ❶

سنن میں ہے: رسول اللہ ﷺ اپنے خطبہ میں صدقہ کرنے کا حکم فرماتے' اور مثلہ کرنے سے منع کیا کرتے تھے۔'' ❷

حالانکہ کفار کا مثلہ بنانے میں دشمن کے لیے زیادہ سزا ہے۔ مگر آپ نے ایسا کرنے سے اس لیے منع فرمایا کہ یہ زیادہ تکلیف بلاضرورت ہے۔ اس لیے کہ مقصود اس کے شر سے بچنا تھا جو کہ اس کے قتل سے پورا ہوگیا۔ یہ لوگ جو ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بغض ونفرت رکھتے ہیں' اگر یہ کفار ہوتے' اور انہیں قتل کردیا جاتا تو تب بھی ان کا مثلہ کرنا شریعت میں جائز نہ ہوتا۔ اور نہ ہی انہیں مرنے کے بعد مارا پیٹا جاتا۔ نہ ہی ان کے پیٹ چاک کیے جاتے اور نہ ہی ان کے بال نوچے جاتے۔ حالانکہ اس میں ان کے لیے مزید تکلیف وایذا رسانی ہوتی ہے۔

جب یہ لوگ اپنے تئیں اس خیال میں کہ اس سے دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہے؛ ایسی حرکات کا ارتکاب کرتے ہیں تو یہ ان کی جہالت کی انتہاء ہے۔ تو پھر اس وقت کیا کیفیت ہوگی جب وہ کسی ایسے جاندار کو ایذاء دے رہے ہوں جن کو ناحق ایذا رسانی شریعت میں حرام ہے۔ پس وہ ایسی حرکت کا ارتکاب کرتے ہیں جس سے حقیقت میں انہیں کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ بلکہ اس میں ان کا دنیا وآخرت کا نقصان ہے۔ اور اس کے ساتھ ان کی انتہائی حماقت اور جہالت کی نشانی بھی ہے۔

ان کی حماقتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ صدیوں سے مقتولین پر ماتم کرتے چلے آرہے ہیں۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ کوئی خواہ مقتول ہو یا دیگر مرنے والا؛ موت کے بعد ایسی حرکات کا ارتکاب کرنا شریعت میں حرام ہے۔ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اسے حرام ٹھہرایا ہے۔ صحیح بخاری میں یہ حدیث میں نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا:

---

❶ مسلم كتاب الجهاد و السير ؛ باب تأمير الإمام الأمراء ٣/ ١٣٥٦ ـ سنن ابی داؤد كتاب الجهاد باب فی دعاء المشركين سنن الترمذي ٣/ ٨٥؛ كتاب السير ؛ باب ماجاء في وصية النبي في القتال]

❷ سنن أبي داؤد ٣/ ٧٢ـ والدارمي ١/ ١٩٠ ـ وفي البخاری ٥/ ١٢٩؛ كتاب المغازي باب في النهي عن المثلة

''وہ شخص ہم میں سے نہیں ہے جس نے اپنے چہرے کو پیٹا اور گریبان چاک کیا اور جاہلیت کی سی پکار پکاری۔''❶

نیز یہ بھی صحیح حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے مصیبت کے وقت میں سر منڈوانے' چلا چلا کر رونے اور اپنے کپڑے پھاڑنے والوں سے برأت کا اظہار فرمایا ہے۔''❷

اور صحیح حدیث میں یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''جس پر ماتم کیا جائے' اسے اس ماتم کی وجہ سے عذاب ہوتا ہے۔'' ❸

اور مسلم شریف کی صحیح روایت میں یہ بھی ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''نوحہ کرنے والی اگر اپنی موت سے پہلے توبہ نہ کرے تو قیامت کے دن اس حال میں اٹھے گی کہ اس پر گندھک کا کرتا اور زنگ کی چادر ہوگی۔''❹

اس معنی میں بہت ساری احادیث وارد ہوئی ہیں۔ اور یہ لوگ تو ایسا ہی کرتے ہیں' اپنے گال پیٹتے ہیں' گریبان پھاڑتے ہیں' اور جاہلیت کا رونا روتے ہیں' اور ان کے علاوہ دیگر کئی برائیوں کا ارتکاب کرتے ہیں جو کہ کئی صدیوں سے جاری ہے۔ اگر یہ کام اسی وقت بھی ہوتا [جب یہ غم تازہ تھا] تب بھی ایسا کرنا بہت بڑی برائی ہوتی؛ کیونکہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے ایسا کرنے کو حرام ٹھہرایا ہے۔ تو پھر اتنی مدت گزر جانے کے بعد اس کا کیا جواز ہوسکتا ہے۔ ❀

یہ بات بھی سبھی جانتے ہیں کہ جو لوگ حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے افضل تھے؛ جن میں انبیاء بھی شامل ہیں اور غیر انبیاء بھی؛ انہیں ظلم و عداوت سے قتل کیا گیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ جو کہ آپ کے والد اور آپ سے افضل ہیں' انہیں

❶ البخاري ۲/ ۸۲؛کتاب الجنائز ؛ باب لیس منا من شق الجیوب؛ مسلم ۱/ ۹۹۔ کتاب الایمان؛ باب تحریم ضرب الخدود۔سنن النسائی ٤/ ۱۳؛ کتاب الجنائز ؛ باب ضرب الخدود۔

❷ البخاري ۲/ ۸۱؛ مسلم ۱/ ۱۰۰۔

❸ البخاري ۲/ ۸۰؛ کتاب الجنائز ؛ باب ما ینهی من الحلق عند المصیبة ۔ مسلم ۲/ ٦٤٤۔ کتاب الایمان؛ باب تحریم ضرب الخدود۔ ❹ مسلم ۲/ ٦٤٤۔

❀ یہ بات تاریخ میں تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ جب حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد ان کا باقی ماندہ قافلہ کوفہ کی طرف نکلا تو وہاں لوگ رو رہے تھے اور ماتم کررہے تھے۔ حضرت زینب رضی اللہ عنہا نے پوچھا یہ لوگ کیوں رو رہے ہیں؟ بتایا گیا کہ یہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی شہادت پر رو رہے ہیں۔ تو آپ نے فرمایا: ''ارے ظالمو! تم نے ہی تو انہیں قتل کیا ہے؛ اور اب رو رہے ہو؛ جاؤ تم قیامت تک ایسے روتے ہی رہو۔'' یہ انہی مظلوموں کی بددعاؤں کا اثر ہے کہ اصل قاتلین کی اولاد آج بھی رو رہے ہیں اور اپنے آپ کو پیٹ رہے ہیں۔ ورنہ قتل کرنے والے مردود بھی اپنے انجام کو پہنچ گئے اور مقتولین بھی اپنے انعام کو پہنچ گئے؛ وارثین اور لاحقین بھی صبر و استقامت کے ساتھ اپنے رب کی طرف سے عزت و اکرام کو پہنچ گئے؛ اور جو اہل جرم ہیں ان پر آج بھی رسوائی و ذلالت چھائی ہوئی ہے۔ اور ان پر بددعاؤں کے اثرات ہر خاص و عام ملاحظہ کرسکتا ہے۔ [دراوی جی]

قتل کیا گیا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ [جو کہ آپ کے خالو' جامع القرآن اور ذوالنورین ہیں] کو قتل کیا گیا۔ آپ کا قتل کیا جانا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد سب سے پہلا فتنہ تھا جو اس امت میں پیدا ہوا۔ اور آپ کے قتل کی وجہ سے جو فتنہ وفساد پیدا ہوا وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل کی وجہ سے پیدا ہونے والے فتنہ سے کئی گناہ بڑھ کر ہے۔ ان کے علاوہ بھی کئی ایک لوگ قتل ہوئے' اور کئی لوگ طبعی موت مر گئے۔ مگر مسلمانوں یا غیر مسلموں میں سے کسی ایک نے بھی میت پر ایسے ماتم نہیں کیا اور نہ ہی کسی مقتول پر اتنی نوحہ گری کی گئی۔ سوائے ان بیوقوفوں کے۔ اگر یہ لوگ پرندوں میں ہوتے تو کوّے ہوتے اور اگر چوپائے ہوتے تو گدھے ہوتے۔''

ان میں سے بعض ایسے بھی بیوقوف ہیں جو جھاؤ کی لکڑ نہیں جلاتے ؛ اس لیے کہ انہیں پتہ چلا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کا خون جھاؤ پر گرا تھا۔ حالانکہ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ محض جھاؤ کی لکڑ جلانا شریعت میں مکروہ نہیں ہے؛ خواہ اس پر کوئی بھی خون گرا ہو۔ تو پھر سارے جہاں میں پائے جانے والے اس جنس کے درخت جلانے میں کیا حرج ہے جن پر خون گرا ہی نہیں؟

ان کی حماقتیں اتنی زیادہ ہیں کہ یہاں پر ان کا تذکرہ کرنا طوالت اختیار کر جائے گا؛ ان کے نقل کرنے کے لیے کسی سند کی ضرورت بھی نہیں۔ لیکن اس سے مقصود یہ ہے کہ زمانہ قدیم یعنی تابعین اور تبع تابعین کے دور سے ان لوگوں کی حماقتوں کی روایتیں معروف ہیں؛ جیسا کہ امام شعبی اور امام عبدالرحمٰن سے بعض روایات ثابت ہیں۔ [امام شعبی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور تابعین میں سے ہیں' جب کہ حضرت عبد الرحمٰن تبع تابعین میں سے ہیں۔ اور آپ کو کئی ایک علوم پر دسترس حاصل تھی]۔

آپ کی روایات دوسری روایات کے ساتھ مل کر قابل اعتماد ہوتی ہیں۔ ان کے علاوہ مقاتل بن سلیمان' محمد بن عمر الواقدی اور ان جیسے دیگر لوگ بھی شامل ہیں۔ ان شہادات اور روایات کی کثرت کے ساتھ اگر ان کے راوی ثقہ نہ بھی ہوں تو بھی یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جاتی ہے۔ تو پھر اس وقت کیا عالم ہوگا جب ثقہ لوگ ان روایات کو نقل کر رہے ہوں۔

یہ بات جاننا بھی ضروری ہے کہ خود جنس شیعہ میں جو مذموم اقوال وافعال پائے جاتے ہیں' وہ اس سے کہیں بہت زیادہ ہیں جو ہم نے ذکر کیے ہیں۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ یہ سب اقوال امامیہ یا زیدیہ کے ہوں' یہ اقوال غالیہ اور کئی دوسرے شیعہ فرقوں کے بھی ہو سکتے ہیں۔ مثال کے طور پر: اونٹ کے گوشت کو حرام قرار دینا' اور یہ کہنا کہ طلاق میں عورت کی مرضی شرط ہے ؛ اور ان کے علاوہ دیگر ایسے اقوال جو ان کے عام لوگوں میں مشہور ہیں اگر چہ ان کے علماء اس کا اقرار نہ بھی کرتے ہوں۔ اس لیے کہ جب ان کے مذہب کی بنیاد ہی جہالت پر ہے تو ان کے اکثر لوگ جہالت وحماقت کا شکار ہیں۔

فصل:

رافضیوں کا جھوٹ اور علم سے تہی دامنی

ہم ان شاء اللہ تعالیٰ - اللہ کے فضل و کرم اور اس کی توفیق سے - اس کتاب ''**منہاج الندامۃ**'' کے تعارف میں راہ استقامت پر گامزن رہتے ہوئے اس کی وضاحت کریں گے۔

[اس کتاب کا مصنف] ابن المطہر بھی اپنے پیش روؤں مثلاً ابن نعمان ❶ المفید ، کراجکی ❷ و ابو القاسم ❸ موسوی، اور نصیر الدین طوسی ❹ کی راہ پر گامزن رہا۔ شیعہ دراصل طریق بحث و مناظرہ؛ معرفت دلائل اور اصطلاحات مناظرہ مثلاً : منع و معارضہ سے بالکل ناآشنا ہیں، اسی طرح منقولات سے بھی وہ قطعی طور پر تہی دامن ہیں۔ اور اس کے ساتھ ہی منقولات ؛ احادیث اور آثار کی معرفت میں لوگوں میں سب سے بڑے جاہل ہیں۔

---

❶ اس کا نام و نسب محمد بن محمد بن نعمان بن عبدالسلام بغدادی (المتوفی ۳۳۶۔۴۱۳ھ) ہے، یہ حلہ نامی شہر کا شیخ المشائخ تھا، کہا جاتا ہے کہ یہ چھوٹی بڑی دو صد سے زائد کتب کا مصنف ہے۔

❷ محمد بن علی بن عثمان الکراجکی (المتوفی ۴۴۹ھ)۔ یہ شیخ ابن نعمان المفید کے تلامذہ میں سے تھا، کراجک ایک گاؤں کا نام ہے۔

❸ اس کا پورا نام ابو القاسم علی بن حسین بن موسیٰ المعروف بالمرتضیٰ ہے، تاریخ وفات (۳۵۵۔۴۳۶) ہے، یہ محمد بن حسین الرضی کا بھائی تھا، جو مشہور شاعر تھا، اس کی تاریخ وفات (۳۵۹۔۴۰۶) ہے ان دونوں بھائیوں نے سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے خطبات میں اضافہ کر کے ان میں طرح طرح کے عجائبات و غرائبات جمع کر دیئے، حالانکہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کا دامن ایسی افترا پردازی سے پاک ہے۔

❹ محمد بن محمد بن حسن خواجہ نصیر الدین طوسی المتوفی (۵۹۷۔۶۷۲) ہے، مشہور ظالم و سفاک ہلاکو نے ۶۵۵ھ میں بغداد میں قتل عام کا جو بازار گرم کیا تھا اس کی براہ راست ذمہ داری نصیر الدین طوسی ابن علقمی اور اس کے مشیر ابن ابی الحدید پر عائد ہوتی ہے۔ طوسی ایک ملحد فلسفی تھا اور زوال بغداد کا اولیں محرک تھا۔ زوال بغداد سے قبل یہ بلاد الجبل اور قلعہ الموت میں سکونت پذیر تھا اور فرقہ اسماعیلیہ کا طرف دار تھا۔ طوسی نے اپنی مشہور تصنیف اخلاق ناصری اسماعیلی سلطان علاؤ الدین محمد بن جلال حسن کے وزیر ناصر الدین کے لیے تحریر کی تھی۔ ناصر الدین بلاد الجبل (کوہستان) کا حاکم تھا اور بڑا بد باطن شخص تھا طوسی کے نفاق اور خبث باطن کی واضح دلیل یہ ہے کہ اس نے بنی عباس کے آخری خلیفہ المستعصم المتوفی (۵۸۸۔۶۵۶ھ) کی شان میں مدحیہ قصیدہ لکھا تھا۔ حالانکہ زوال بغداد کا محرک یہی طوسی تھا۔ شیعہ طوسی کی اس رسوا کن خیانت اور خبث باطن کو اس کے انتہائی کمالات میں سے شمار کرتے ہیں۔ (دیکھئے شیعہ کی کتاب روضات الجنات طبع ثانی : ۵۷۸)

طوسی ملحد کی یہ خیانت اتنی بڑی تھی کہ اس سے بڑی خباثت و خیانت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ طوسی اس قدر خیانت کار تھا کہ یہ ہلاکو کے خلاف سازش کرنے سے بھی باز نہ رہا۔ ہلاکو کو اس سازش کا پتہ چل گیا تھا وہ اس کی پاداش میں طوسی کو جہنم رسید کرنا چاہتا تھا۔ مگر قتل کرنے سے یہ امر مانع ہوا کہ طوسی سیاروں کی حرکات معلوم کرنے کے لیے ایک زائچہ تیار کر رہا تھا، اس نے چاہا کہ وہ تکمیل پذیر ہو جائے، ہلاکو نے جب طوسی کو بلا کر برا بھلا کہا اور اس کی خیانت کی قلعی کھول کر اسے قتل کی دھمکی دی تو طوسی کا شاگرد قطب الدین شیرازی موقع کو غنیمت جان کر اس زائچہ کی تکمیل کے لیے تیار ہو گیا اور ہلاکو سے کہا: ''اگر آپ کی رائے مبارک اس شخص (طوسی) کو قتل کرنے کے حق میں ہے تو زائچہ کی تکمیل کے لیے میری خدمات حاضر ہیں۔''

مقام افسوس ہے کہ علم و فضل کے یہ مدعی شرم و حیا کے کسی احساس کے بغیر اخلاقی گراوٹ کی اس حد تک پہنچ جاتے تھے۔

صحیح اور ضعیف کے درمیان تمیز کرنے کی صلاحیت سے بے بہرہ ہیں۔

شیعہ سے متعلق ائمہ دین کی رائے:

تاریخ کے بارے میں شیعہ کا اعتماد ان منقولات پر ہے جن کی اسناد منقطع ہیں۔ ❶ جن میں سے اکثر مشہور جھوٹے اور ملحد لوگوں کی وضع کردہ ہوتی ہیں۔

مثلاً شیعہ علماء کے یہاں ابو مخنف ❷ لُوط بن یحییٰ اور ہشام بن محمد بن سائب کلبی ❸ اوران جیسے دیگر لوگوں کی روایات بھی قابل اعتماد ہیں حالانکہ اہل علم کے ہاں یہ لوگ جھوٹ میں مشہور و معروف ہیں۔اور اس قابل نہیں ہیں کہ ان کی روایات پر اعتماد کیا جاسکے۔اس لیے کہ یہ لوگ انتہائی درجہ کی جہالت اور گمراہی کا شکار ہیں۔اہل علم اپنی کتابوں میں ان لوگوں سے روایات نقل کرنے سے گریز کرتے ہیں۔علماء کرام کا اس بات پر اتفاق ہے کہ سب سے بڑھ کر جھوٹا فرقہ رافضیوں کا ہے۔ابو حاتم یونس بن عبدالاعلی ❹ روایت کرتے ہیں، کہ اشہب ❺ بن عبدالعزیز کہتے ہیں: امام مالک رحمہ اللہ سے جب روافض کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

"لَا تُكَلِّمْهُمْ وَلَا تَرْوِعَنْهُمْ فَإِنَّهُمْ يَكْذِبُوْنَ ۔"

''شیعہ سے بات کیجئے نہ ہی ان سے روایت کیجئے، اس لیے کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔''

ابو حاتم فرماتے ہیں: ہم سے حرملہ ❻ نے بیان کیا کہ میں نے امام شافعی رحمہ اللہ کو یہ فرماتے سنا:

---

❶ سند میں انقطاع کے معنی یہ ہیں کہ اس کا تسلسل ٹوٹ جائے اور ایک یا دو راوی محذوف ہوں، مثلاً ایک شخص ایسے شخص سے روایت کرے جو اس سے پہلے ہوا ہے اور اس نے اس کا زمانہ نہیں پایا، تاہم وہ جھوٹ موٹ اس سے روایت کرنے کا مدعی ہے، یا اس نے کسی اور شخص کے واسطہ سے روایت کی اور چونکہ وہ شخص معروف بالکذب تھا اس لئے اس کا نام دانستہ سلسلہ سند سے حذف کر دیا تاکہ اس روایت کا جھوٹا ہونا عوام میں مشہور نہ ہو۔

❷ ابو مخنف شیعہ رواۃ میں سے مقابلتاً کم درجہ کا ضعیف راوی ہے، اور اس میں ضعف کم پایا جاتا ہے۔محدث ابن عدی اسکے بارے میں فرماتے ہیں: ''یہ کٹر شیعہ اور اخباری راوی ہے۔'' حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں فرماتے ہیں: ''یہ ایک قصہ گو شخص ہے جس پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا، ابو حاتم نے اس کی روایت قبول نہیں کی۔'' فیروز آبادی نے بھی اپنی کتاب ''القاموس المحیط'' میں یونہی لکھا ہے: کہا جاتا ہے، کہ لوط بن یحییٰ ابو مخنف ۱۵۷ھ میں فوت ہوا۔

❸ ہشام کا نام و نسب ابو المنذر ہشام بن محمد بن سائب المتوفی ۲۰۴ھ ہے، یہ قصہ گو اور ماہر انساب تھا اس کے بارے میں امام احمد رحمہ اللہ کا قول سب سے زیادہ سچا ہے، فرماتے ہیں: '' یہ قصہ گو او ماہر انساب ہے، میں یہ نہیں خیال کرتا کہ کوئی اس سے حدیث روایت کرتا ہو، یہ ان اخبار و انساب کا مرجع ہے، جن کا دین سے کوئی تعلق نہیں، جہاں تک حدیث رسول کا تعلق ہے، مسلمان اس سے زیادہ دانش مند ہیں، کہ وہ اس کے دھوکہ میں آئیں۔'' کلبی کے بارے میں محدث ابن عسا کر نے حسب ذیل رائے کا اظہار کیا ہے: ''کلبی شیعہ ہے اور اعتماد کے قابل نہیں۔''

❹ یہ اپنے زمانہ میں امام مصر اور وہاں کے جید فاضل تھے ۲۶۴ھ میں وفات پائی۔

❺ اشہب بن عبدالعزیز قیسی المتوفی (۱۴۰۔۲۰۴) یہ ائمہ مصر میں سے تھے اور امام مالک اور لیث بن سعد کے شاگرد تھے۔

❻ حرملہ بن یحییٰ تجیبی المتوفی ۲۴۳ یہ امام شافعی کے تلمیذ خاص اور مصر کے یکتائے روزگار فاضل تھے، انہوں نے امام مالک کے تلمیذ خاص ابن وہب سے تقریباً ایک لاکھ روایات اخذ کیں۔

" لَمْ اَرَ اَحَدًا اَشْهَدَ بِالزُّوْرِ مِنَ الرَّافِضَةِ ۔"

''میں نے شیعہ سے زیادہ جھوٹی گواہی دینے والا کوئی نہیں دیکھا۔''

مؤمل بن اہاب [1] کہتے ہیں، میں نے یزید بن ہارون [2] کو سنا آپ فرماتے تھے:''ہر بدعتی کی روایت قبول کی جاسکتی ہے، بشرطیکہ وہ بدعت کا داعی نہ ہوالبتہ شیعہ کی روایت مقبول نہیں کیونکہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔''

محمد بن سعید [3] اصفہانی فرماتے ہیں: میں نے شریک [4] کو یہ کہتے سنا:''میں جس آدمی سے بھی ملوں اس سے علم حاصل کر لیتا ہوں البتہ شیعہ سے علم حاصل نہیں کرتا؛ اس لیے کہ وہ حدیثیں گھڑ لیتے ہیں اور پھر انہیں دین بنا لیتے ہیں۔''

یہ شریک بن عبداللہ القاضی ؛ کوفہ کے جج تھے۔ امام ابو حنیفہ اور امام سفیان ثوری رحمہما اللہ کے ہم پلہ اور ہم مثل لوگوں میں سے ایک تھے۔ یہ خود شیعہ تھے؛ اور اپنی زبان سے اپنے شیعہ ہونے کا اقرار کرتے تھے۔ اور اپنے ہی لوگوں کے بارے میں یہ ان کی گواہی ہے جو حقیقت پر مبنی ہے۔

ابو معاویہ کا قول ہے کہ میں نے سنا اعمش رحمہ اللہ فرماتے تھے:

''لوگ اصحاب مغیرہ بن سعید کو کذاب کا نام دیتے ہیں اور کذاب کی شہادت بالاتفاق مردود ہے۔''

حضرت اعمش رحمہ اللہ کہتے ہیں:'' تمہارے لیے یہ ضروری ہے کہ تم ان چیزوں کو یاد رکھو۔ اس لیے کہ میں خود کو اس بات سے مامون نہیں سمجھتا کہ یہ لوگ کہیں کہ:''ہم نے اعمش کو ایک عورت کے ساتھ پایا۔''

یہ روایات تاریخ میں ثابت ہیں۔ انہیں امام ابو عبداللہ بن بطہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب " الابانہ الکبری" میں؛ اور دوسرے لوگوں نے اپنی تصنیفات میں نقل کیا ہے۔ ابو القاسم الطبری نے روایت کیا ہے: امام شافعی رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے:

''میں نے گمراہ فرقوں میں سے رافضیوں سے بڑھ کر جھوٹی گواہی دینے والا کوئی نہیں دیکھا۔''

یہ روایت حرملہ رحمہ اللہ نے بھی نقل کی ہے؛ اس میں یہ الفاظ زیادہ ہیں کہ:

---

[1] مؤمل بن اہاب ربعی المتوفی ۲۵۴ھ ان سے ابو داؤد اور نسائی نے روایت کی ہے۔

[2] یزید بن ہارون واسطی مشہور حافظ حدیث اور امام احمد کے استاد تھے، ان کی مجلس درس میں ستر ہزار طلبہ ہوا کرتے تھے، ۲۰۶ھ میں فوت ہوئے۔

[3] محمد بن سعید اصفہانی مشہور محدث شریک کے تلامذہ میں سے تھے، امام بخاری نے ان سے روایت کی ہے، یہ ۲۲۰ھ میں فوت ہوئے۔

[4] شریک بن عبداللہ نخعی المتوفی (۹۵۔۱۷۷) کوفہ کے قاضی اور عبداللہ بن مبارک کے شیوخ میں سے ہیں، یہ محدث ثوری اور امام ابو حنیفہ کے معاصر اور رفیق تھے۔ آپ شیعہ میں سے تھے' اور خود اپنی زبان سے کہا کرتے تھے: میں شیعہ ہوں۔ اور یہ ان کی گواہی اپنے ہی لوگوں کے متعلق ہے۔

''میں نے رافضیوں سے بڑھ کر اللہ تعالیٰ پر جھوٹی گواہی دینے والا کوئی نہیں دیکھا۔''

یہ معنی اگرچہ صحیح ہے؛ لیکن امام شافعی رحمہ اللہ سے پہلے الفاظ ثابت ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ امام شافعی رحمہ اللہ نے بھی وہی اصول بیان کیا ہے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور ان کے ساتھیوں نے بیان کیا ہے کہ جو لوگ جھوٹ بولنے میں مشہور ہوں ان کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی؛ جیسا کہ خطابیہ۔ ❶

جھوٹ میں معروف لوگوں کی گواہی رد کرنا اہل فقہ علمائے کرام کے مابین متفق علیہ مسئلہ ہے۔ جب کہ باقی تمام اہل بدعت گمراہ خواہشات کے پجاری فرقوں کی گواہی قبول کرنے کے متعلق اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں: ان کی گواہی مطلق طور پر قبول کی جائے گی۔ اور بعض کہتے ہیں: مطلقاً رد کی جائے گی۔ اور بعض کہتے ہیں: جب ایسی گواہی ہو جس میں ان کی بدعت کی طرف دعوت ہو تو رد کی جائے گی؛ ورنہ قبول کر لی جائے گی۔ محدثین کے ہاں یہی تیسرا قول غالب طور پر مقبول ہے۔ وہ ایسی روایت نقل نہیں کرتے جس میں بدعت کی طرف دعوت؛ یا اس پر شہادت ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی امہات کتب جیسے صحاح؛ مسانید؛ سنن میں کوئی ایسی روایت نہیں ہے جو ایسے راوی سے ہو جو اپنی بدعت کی طرف دعوت دینے میں مشہور ہو۔ اگرچہ ان میں ایسے راوی ضرور پائے جاتے ہیں جن میں کسی نہ کسی حد تک بدعت کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ جیسے خوارج؛ مرجئہ؛ شیعہ؛ قدریہ وغیرہ۔ اس لیے کہ ان سے کوئی ایسی روایت منقول نہیں ہے جو ان کے فسق کی طرف دعوت دیتی ہو۔ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ لیکن جو کوئی اپنی بدعت کا اظہار کرے اس کا انکار کرنا واجب ہو جاتا ہے۔ بخلاف اس کے جو کوئی اپنی بدعت کو چھپاتا ہو اور اسے خفیہ رکھتا ہو۔ جب انکار کرنا واجب ہے تو پھر یہ بھی ضروری ہو جاتا ہے کہ اس سے قطع تعلقی کی جائے حتیٰ کہ وہ اپنی بدعت کے اظہار سے باز آ جائے۔ اور قطع تعلقی میں سے یہ بھی ہے کہ اس سے علم حاصل نہ کیا جائے؛ اور نہ ہی اس کے کلام سے دلیل پیش کی جائے۔

ایسے ہی اہل فجور اور اہل بدعت کے پیچھے نماز پڑھنے کے بارے میں بھی فقہائے کرام رحمہم اللہ کا اختلاف ہے۔ ان میں سے بعض مطلق طور پر اس کی اجازت دیتے ہیں؛ اور بعض مطلق طور پر منع کرتے ہیں۔ اور اس مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ ان کے پیچھے نماز اس وجہ سے منع نہیں ہے کہ ان کی اپنی نماز نہیں ہوتی۔ لیکن اس کی وجہ یہ ہے

❶ خطابیہ غالی شیعہ کا ایک گروہ ہے؛ جو کہ ابو الخطاب محمد بن ابو زینب مقلاس اسدی الکوفی الاجدع (مقتول ۱۴۳ ہجری) کے پیروکار ہیں۔ نوبختی نے فرق الشیعۃ ص ۳۷-۳۸ پر کہا ہے: ''ابو الخطاب کا دعوی تھا کہ ابو عبداللہ جعفر بن محمد (الصادق) نے اسے اپنے بعد اپنا وصی اور قیم بنایا تھا۔ اور اسے اللہ تعالیٰ کے اسم اعظم کی تعلیم دی تھی۔ پھر اس نے ایک قدم آگے بڑھ کر نبوت کا دعوی کیا۔ پھر اور ترقی کرتے ہوئے رسالت کا دعوی کیا۔ پھر دعوی کیا کہ وہ اصل میں فرشتوں میں سے ہے جو اہل زمین کی طرف اللہ تعالیٰ کا فرستادہ پیغمبر ہے۔ اور اہل زمین پر اللہ تعالیٰ کی حجت ہے۔ اشعری نے بتایا ہے کہ خطابیہ کے بھی پانچ فرقے ہیں۔ [مقالات الاسلامیین ۱/۱۷۵۔ الملل و النحل ۱/ ۳۸۰۔ الفرق بین الفرق ص ۱۵۰۔ التبصیر فی الدین ص ۷۳۔ فرق الشیعۃ ص ۶۳۔ الخطط للمقریزی ۲/ ۳۵۲۔ رجال الکشی ص ۲۴۶۔]

کہ جب وہ لوگ برائی کا پرچار کرتے ہیں تو اس بات کے مستحق قرار پاتے ہیں کہ ان سے قطع تعلقی کی جائے؛ اور انہیں مسلمانوں کو نماز پڑھانے کے لیے آگے نہ بڑھایا جائے۔ اور اسی باب سے یہ مسئلہ بھی تعلق رکھتا ہے کہ اگر وہ بیمار ہو جائیں تو ان کی عیادت نہ کی جائے؛ اور اگر مر جائیں تو ان پر نماز جنازہ نہ پڑھا جائے۔ ان تمام امور کا تعلق اس مشروع قطع تعلقی سے ہے جس کا مقصد انہیں برائی سے روکنا ہوتا ہے۔''

جب یہ بات معلوم ہوگئی یہ مسئلہ شرعی عقوبات سے تعلق رکھتا ہے؛ تو یہ بھی پتہ چل گیا کہ اس میں بدعت کی قلت و کثرت کے اختلاف احوال اور سنت کے ظہور وخفاء کے لحاظ سے اس کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ اور یہ کہ کبھی تو تألیف قلب مشروع ہوتی ہے؛ اور کبھی قطع تعلقی۔ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کبھی کبھار مشرکین میں سے نومسلم لوگوں کی تالیف قلب کرتے تھے؛ جن کے بارے میں آپ کو فتنہ کا اندیشہ ہوتا تھا۔ تو پھر مؤلفۃ القلوب کو وہ کچھ عطا فرماتے جو دوسروں کو نہیں دیا کرتے تھے۔

جیسا کہ صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''میں بعض لوگوں کو دیتا ہوں اور بعض کو نہیں دیتا؛ لیکن میں جس کو نہیں دیتا وہ میرے نزدیک ان سے زیادہ محبوب ہیں جن کو میں دیتا ہوں۔ میں تو ان لوگوں کو دیتا ہوں جن کے دلوں میں بے صبری اور لالچ پاتا ہوں۔ لیکن جن کے دل اللہ تعالیٰ نے خیر اور بے نیاز بنائے ہیں، میں ان پر بھروسہ کرتا ہوں۔ عمرو بن تغلب بھی ان ہی لوگوں میں سے ہیں۔'' [1]

ایک دوسری حدیث میں ہے آپ نے ارشاد فرمایا:

''میں کسی دوسرے آدمی کو صرف اس ڈر کی وجہ سے دیتا ہوں کہ کہیں اللہ تعالیٰ اسے چہرہ کے بل جہنم کی آگ میں نہ گرادیں۔'' [2]

اور کبھی کبھار آپ بعض مسلمانوں سے لاتعلقی بھی اختیار کر لیتے تھے؛ جیسے ان تین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا قصہ ہے جو غزوہ تبوک میں پیچھے رہ گئے تھے۔ کیونکہ اس سے مقصود اچھے طریقہ سے مخلوق کو اللہ تعالیٰ کی اطاعت گزاری کی طرف دعوت دینا ہوتا ہے۔ پس جہاں پر مناسب ہو وہاں ترغیب کا اسلوب استعمال کیا جاتا ہے۔ اور جہاں پر مناسب ہو وہاں ترہیب کا اسلوب بروئے کار لایا جاتا ہے۔

جس انسان کو ان امور کا علم حاصل ہوگیا؛ اس پر واضح ہو جاتا ہے کہ جن لوگوں نے تأویل کی بنا پر اہل بدعت کی شہادت اور روایت کو مطلق طور پر رد کیا ہے؛ ان کا قول ضعیف ہے۔ کیونکہ سلف اس تأویل کی بنا پر بہت بڑی آزمائشوں میں مبتلا ہوئے تھے۔

[1] رواہ البخاری ۲/ ۱۰؛ کتاب الجمعۃ باب من قال في الخطبۃ بعد الثناء......مسند أحمد ۵/ ٦٩

[2] البخاری ۱/ ۱۰؛ کتاب الإیمان ؛ باب إذا لم یکن الإسلام علی الحقیقۃ......

اور ایسے ہی جو لوگ بدعت کا اظہار کرنے والوں کو علم و شہادت کا امام بنائے پھرتے ہیں؛ اور ان کی اس برائی کا انکار نہ ہی قطع تعلقی سے کیا جائے اور نہ ہی کسی دیگر ذریعہ سے؛ تو ان کا یہ قول بھی ضعیف ہے۔ ایسے جو لوگ بدعت کا اظہار کرنے والوں کے پیچھے نماز پڑھ لیتے ہیں؛ نہ ہی ان پر انکار کرتے ہیں؛ اور نہ ہی قدرت ہونے کے باوجود اس کو بدلنے کی کوشش کرتے ہیں؛ اور انہیں اس سے بہتر گردانتے ہیں؛ ان کا قول بھی ضعیف ہے۔ اس انسان پر لازم آتا ہے کہ جس برائی کو اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول ﷺ ناپسند کرتے؛ اگر یہ قدرت رکھتا ہے تو اس برائی کا انکار کرے۔ مگر یہ انسان تو ایسا کرنے کو جائز نہیں سمجھتا۔ اور ایسے ہی جو کوئی ان لوگوں کے نماز دوبارہ پڑھنے کو واجب کہتے ہیں جنہوں نے اہل بدعت یا فسق و فجور میں مبتلا لوگوں کے پیچھے نماز پڑھ لی ہو؛ تو ان کا قول بھی ضعیف ہے۔ اس میں کوئی شک و شبہ نہیں کہ سلف صالحین صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور دوسرے حضرات نے ان میں سے ہر ایک گروہ کے پیچھے نمازیں پڑھی ہیں؛ جب یہ لوگ ان پر حاکم بن گئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے ہاں طے شدہ اصول ہے: جو نمازیں حکمران پڑھائیں؛ ان کے پیچھے پڑھ لی جائیں بھلے وہ کسی بھی حال میں ہوں۔ جیسا کہ ان کے ساتھ حج اور جہاد کیا جاتا ہے۔ یہ مسائل کئی مقام پر تفصیل سے بیان ہوئے ہیں۔

یہاں پر اتنا بیان کرنا مقصود ہے کہ اہل علم [علماء کرام] کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کے فرقوں میں رافضیوں سے بڑھ کر جھوٹا فرقہ کوئی بھی نہیں۔'' جو شخص کتب جرح و تعدیل؛ اور راویوں کے حالات زندگی کو بغور پڑھنے کا عادی ہے؛ جیسا کہ یحییٰ بن سعید القطان، علی المدینی؛ یحی بن معین، امام بخاری، ابوزرعہ؛ ابوحاتم الرازی، امام نسائی، ابوحاتم بن حبان، ابواحمد بن عدی، دارقطنی؛ ابراہیم بن یعقوب جوزجانی؛ یعقوب بن سفیان الفسوی؛ احمد بن عبد اللہ بن صالح العجلی؛ العقیلی؛ محمد بن عبداللہ بن عمار الموصلی؛ حاکم نیشاپوری؛ حافظ عبدالغنی بن سعید المصری اور ان جیسے معروف اہل علم، مصنفین اور ماہرین تنقید نگار رحمہم اللہ؛ اور اسناد کے احوال کے جانکار سبھی لوگ یہ کہتے ہیں کہ:

''اہل علم کے نزدیک لوگوں کے ہر طبقہ میں شیعہ زیادہ تر جھوٹ میں معروف ہوتے ہیں۔''

یہاں تک کہ امام بخاری رحمہ اللہ جیسے لوگوں نے پرانے شیعہ؛ جیسا کہ عاصم بن ضمرہ، حارث الاعور؛ عبد اللہ

---

❶ ابومعاویہ محمد بن حازم المتوفی ۱۹۵ یہ نابینا ہونے کے باوصف بہت بڑے فاضل تھے، یہ اعمش کے تلامذہ میں سے تھے۔

❷ اعمش کا اصلی نام سلیمان بن مہران ہے، ان کی تاریخ وفات (۶۴۔۱۴۸) ہے، یہ بہت بڑے حافظ اور قاری تھے سفیان بن عیینہ اعمش کے بارے میں فرماتے ہیں: ''یہ بہت بڑے حافظ قاری اور عالم تھے، صداقت بیانی کی وجہ سے ان کو المصحف کہا جاتا تھا۔''

❸ مغیرہ بن سعید کوفی مشہور رافضی اور کذاب تھا، اسے ۱۱۹ھ میں خالد بن عبداللہ قسری کے عہد امارت میں سولی دیا گیا تھا، یہ آیت: ﴿ اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْاِحْسَانِ ﴾ کی تحریف کر کے اسے غلط معانی پہنایا کرتا تھا۔ یہ سیدنا علی رضی اللہ عنہ کی الوہیت کا عقیدہ رکھتا تھا۔ اور سیدنا علی رضی اللہ عنہ کے رفقاء کے سوا ابوبکر و عمر اور جملہ صحابہ کی تکفیر کرتا تھا۔ یہ ایک یہودی عورت سے کچھ پڑھا کرتا تھا، جب دریافت کیا گیا کہ تم کیا پڑھتے ہو؟ تو کہنے لگا ''میں جادو سیکھتا ہوں۔'' ائمہ اہل بیت اس کی دروغ بیانی اور دین اسلام میں کفر والحاد کے ارتکاب کی بنا پر اس سے اظہار براءت کیا کرتے تھے۔

بن سلمہ رحمہ اللہ اوران جیسے دیگر لوگوں سے ایک روایت بھی نقل نہیں کی؛ حالانکہ یہ شیعہ فرقہ میں سب سے بہتر لوگ تھے۔ بلکہ یہ لوگ اہل بیت سے روایت کرتے ہیں جیسے کہ: حضرات حسن، حسین رضی اللہ عنہما محمد بن حنفیہ؛ ان کے آزاد کردہ غلام عبیداللہ بن ابی رافع ۔اور ابن مسعود کے ساتھیوں سے بھی روایت کرتے ہیں؛ جیسے کہ: عبیدہ السلمانی؛ حارث بن قیس رحمہم اللہ اور ان جیسے دوسرے لوگ ۔ یہ لوگ نقل روایات کے امام اور نقاد ہیں اور لوگوں میں سب سے بڑھ کر خواہشات سے دور رہنے والے؛ اور لوگوں کے احوال سے خوب باخبر اور حق بات کہنے والے ہیں جنہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی ۔

بدعات مختلف اقسام کی ہوتی ہیں ۔خوارج دینی حدود سے تجاوز کر جاتے ہیں؛ وہ دین اسلام سے ایسے نکل جاتے ہیں؛ جیسے تیر کمان سے نکل جاتا ہے ۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے جنگ کرنے کا حکم بھی دیا ہے ۔اور صحابہ کرام اور اہل اسلام علماء کرام رحمہم اللہ کا ان کے ساتھ جنگ کرنے پر اتفاق ہے۔نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دس اسناد کے ساتھ صحیح احادیث ثابت ہیں۔جنہیں امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے ۔ان میں سے تین روایات امام بخاری نے نقل کی ہیں۔ یہ ایسے لوگ نہیں ہیں جو جان بوجھ کر جھوٹ بولتے ہوں؛ بلکہ یہ اپنی سچائی میں سب سے بڑھ کر معروف ہیں۔اس کی حد یہ ہے کہ ان کی نقل کردہ روایت کو اصح الحدیث کہا جاتا ہے۔ [1] مگر یہ لوگ اپنی بدعت کی وجہ سے گمراہی اور جہالت کا شکار ہو گئے ۔ان کی بدعت زندیقیت یا الحاد کی وجہ سے نہیں تھی؛ بلکہ کتاب اللہ کے معانی و مفاہیم سے جہالت اور گمراہی کی وجہ سے تھی ۔

جب کہ رافضیوں کے دین کی بنیاد ہی زندیقیت اور الحاد پر مبنی ہے۔شیعہ میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی بیماری بہت زیادہ ہے ۔شیعہ یہ کہہ کر خود اپنی دروغ گوئی کا اعتراف کرتے ہیں کہ ''ہمارا دین تقیہ ہے۔'' [2] تقیہ سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایک اپنی زبان سے وہ بات کہے جو اس کے دل میں نہ ہو۔اسی کا نام جھوٹ اور نفاق ہے۔ اس کے باوصف وہ باقی اہل ملت کو چھوڑ کر صرف خود مومن ہونے کے دعویدار ہیں؛ اور سابقین اولین صحابہ کو

---

[1] خوارج کے نزدیک جھوٹ بولنے والا گناہ کبیرہ کا مرتکب اور ابدی جہنمی ہے، یہی وجہ ہے کہ خوارج ظالم ہونے کے باوجود جھوٹ نہ بولتے تھے۔

[2] حافظ ابن عساکر تاریخ دمشق میں رقم طراز ہیں، کہ حسن بن مثنیٰ بن حسن سبط بن علی بن ابی طالب نے ایک رافضی سے کہا: ''اگر ہمارا بس چلا تو ہم تمہارے ہاتھ پاؤں کاٹ دیں گے اور تمہاری توبہ قبول نہیں کریں گے، یہ سن کر ایک شخص بولا۔آپ ان کی توبہ کیوں کر قبول نہ کریں گے۔'' حسن مثنیٰ نے فرمایا: ''ہم ان سے تمہاری نسبت زیادہ واقف ہیں، اگر چاہیں تمہاری تصدیق کر دیں اور اگر چاہیں تکذیب کر دیں، ان (شیعہ) کا خیال ہے کہ تقیہ میں ان سب باتوں کی گنجائش ہے۔ مقام افسوس ہے کہ تقیہ کی رخصت مسلمان کو اضطراری صورت میں حاصل ہوتی ہے، مثلاً وہ سلطان سے ڈرتا ہو تو اپنے ضمیر کے خلاف بات کہہ کر اپنی جان بچائے۔تقیہ میں عظمت و فضیلت کا کوئی پہلو موجود نہیں، فضیلت کا موجب یہ امر ہے کہ ہر قیمت پر آدمی حق کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑے اور سچی بات کہہ دے۔ اللہ کی قسم! تقیہ کی بنا پر اللہ کے کسی بندے کو یہ حق حاصل نہیں کہ اللہ کے بندوں کو گمراہ کرتا پھرے۔'' (تاریخ دمشق از ابن عساکر: ۴/ ۱۶۵)

ارتداد و نفاق [1] سے متہم کرتے ہیں۔ گویا وہ اس مثل کے مصداق ہیں: '' رَمَتْنِیْ بِدَائِهَا وَانْسَلَّتْ ''۔ ''وہ اپنی بیماری مجھ پر پھینک کر کھسک گئی۔''

اسلام کا اظہار کرنے والوں میں رافضیوں سے بڑھ کر کوئی بھی فرقہ نفاق اور الحاد سے قریب تر نہیں۔ اور کسی فرقہ میں اس فرقہ سے بڑھ کر مرتد اور منافق نہیں پائے جاتے۔ اس بارے میں غالی اور نصیری بہت ہی مشہور ہیں۔

ملاحدہ کی قربت میں اسماعیلیہ شیعہ اور ان کے ہم مثل لوگ ہیں۔ شرعی امور میں ان کے لیے اصل یہ ہے کہ اہل بیت سے بعض روایات نقل کر دی جائیں۔ ان روایات میں سے کچھ سچی بھی ہوتی ہیں' اور اکثر روایات جھوٹی ہوتی ہیں؛ بلکہ جان بوجھ کر یہ جھوٹ گھڑا جاتا ہے۔ چونکہ ان لوگوں میں صحیح اور کمزور و غریب روایات کی معرفت کا علم نام کی کوئی چیز نہیں' جیسا کہ محدثین کے پاس علم ہوتا ہے' اس لیے خطائے عمد کے مرتکب ہوتے ہیں۔

پھر اگر اہل بیت سے روایت صحیح ثابت بھی ہو جائے ؛تو پھر بھی ان کے ہاں خبر کی قبولیت کا وجوب تین میں سے ایک اصول پر مبنی ہوتا ہے:

۱۔ ان میں سے کوئی ایک ایسے معصوم ہو گا جیسے رسول اللہ ﷺ معصوم تھے۔

۲۔ ان میں سے کوئی ایک جب کوئی بات کہتا ہے تو وہ اس بات کو رسول اللہ ﷺ سے نقل کر رہا ہوتا ہے۔ اور اس منقول کے بارے میں عصمت کے دعویدار ہوتے ہیں۔

۳۔ کہتے ہیں: اہل بیت کا اجماع حجت ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ:'' ان اہل بیت کی تعداد ان کے ہاں بارہ ہے

---

[1] اہل سنت کے ایک عالم سید ابراہیم نے ایک شیعہ مجتہد محمد مہدی سبزواری کو بتاریخ ۱۴ صفر ۱۳۴۷ھ ایک خط لکھا؛ سید ابراہیم نے اپنے خط میں ایک شیعہ عالم بہاؤالدین عاملی کا شکوہ کیا تھا کہ اس نے تفسیر بیضاوی کے حاشیہ میں آیت: '' يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ مَا قَالُوْا وَلَقَدْ قَالُوْا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوْا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ '' کی تفسیر میں لکھا ہے کہ یہ آیت سیدنا ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ کے بارے میں نازل ہوئی، سید ابراہیم نے اس پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا: اگر سیدنا ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ جن کی تعداد رسول اللہ ﷺ کی وفات کے وقت ایک لاکھ سے بھی زائد تھی، پانچ چھ یا سات کے سوا سب کافر منافق اور مرتد ہوئے، تو وہ دین جاہلیت کا اعلان کرتے اور وہ مرتدین کے خلاف نبرد آزمانہ ہوتے۔ مقام حیرت ہے کہ ۲۳ سال تک کافر آپ کے مصاحب رہے اسی طرح طویل مدت تک ایک کافرہ بیوی آپ کی زوجیت میں رہی، اور آپ کو پتہ نہ چل سکا، حالانکہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو اولین و آخرین کا علم عطا کر رکھا تھا۔'' مہدی سبزواری نے ۴ ربیع الآخر کو اس کا حسب ذیل جواب دیا:'' آپ نے شیعہ کا قول نقل فرمایا ہے، جواباً عرض ہے کہ سیدنا ابوبکر کا کفر (معاذ اللہ) بت پرستوں کی طرح حقیقی و واقعی نہیں، بلکہ حکمی کفر ہے، مزید برآں شیعہ اس بات کے قائل نہیں کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا اور صحابہ رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں کافر ہو گئے تھے، بلکہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ وہ آپ کی وفات کے بعد مرتد ہو گئے تھے۔ (العیاذ باللہ)

مذکورہ بالا بیان سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ بہاؤالدین آملی کا یہ قول دروغ گوئی پر مبنی ہے، کہ مذکورۃ الصدر آیت سیدنا ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ کے بارے میں نازل ہوئی، تاہم عاملی اور سبزواری اس امر میں باقی شیعہ کے ہم نوا ہیں کہ صحابہ اگر آپ کی وفات سے قبل نہیں تو بعد میں ضرور مرتد ہو گئے تھے، ہم کہتے ہیں کہ اگر شیعہ کے افکار و معتقدات کا انکار کفر ہے، تو بلاشبہ اس اعتبار سے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو کافر کہنا درست ہے، سید ابراہیم اور مجتہد سبزواری کی مراسلت کے لئے دیکھئے، مجلّہ الفتح '' جمادی الآخرہ ۱۳۶۶ھ۔

اور ساتھ ہی یہ بھی کہتے ہیں: ان بارہ میں سے کسی ایک سے جو بات نقل کی جائے' ان سب کا اس بات پر اتفاق ہوتا ہے۔

یہ ان کے ہاں شرعی امور کے اصول ہیں۔ جو کہ سب فاسد اصول ہیں۔ ہم ان شاء اللہ اس مسئلہ کو اپنے موقع پر بیان کریں گے۔ ان لوگوں کا قرآن و حدیث اور اجماع پر کوئی اعتماد نہیں ہوتا۔ سوائے ان معصوموں پر اعتماد کے۔ اور نہ ہی قیاس کو مانتے خواہ وہ کتنا ہی صاف اور واضح کیوں نہ ہو۔

جب منقولات اور عقلیات میں شیعہ کا اعتماد آج کل (یعنی شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے دور میں) معتزلہ کی تصانیف پر ہے۔ معتزلہ ان سے بڑھ کر عقلمند اور سچے ہوتے ہیں۔ انکار تقدیر اور سلب صفات میں شیعہ معتزلہ کے ہمنوا ہیں۔ بخلاف ازیں کوئی معتزلی حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی خلافت سے منکر نہیں۔ بلکہ جمہور معتزلہ ان کی عزت و عظمت کے قائل ہیں۔ جب کہ تفضیل کے مسئلہ میں ان کے جمہور ائمہ متقدمین حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی فضیلت کے قائل تھے۔ جب کہ متأخرین میں ایسے لوگ بھی ہوئے ہیں جو فضیلت کے بارے میں توقف کرتے تھے۔ اور بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے قائل تھے۔ اس بنا پر ان کے اور زیدیہ کے درمیان ایک گونا تعلق قائم ہوگیا؛ اور یہ لوگ توحید' عدل' امامت اور تفضیل میں مشترک ہوگئے۔

قدیم معتزلی ائمہ جیسے: عمرو بن عبید [1]؛ واصل بن عطاء [2]؛ اور دوسرے لوگ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی عدالت کے بارے میں توقف کیا کرتے تھے۔ ان میں سے کچھ لوگ ایسے بھی تھے جو یہ کہا کرتے تھے:

> ''حضرت علی اور حضرات طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین کے دو گروہوں میں سے کوئی ایک فاسق ہے۔ مگر اس فاسق کو متعین نہیں کرتے تھے۔ اگر ان دو میں سے کوئی ایک گواہی دے' تو اس کے فسق و فجور کی وجہ سے ان دو میں کسی ایک کے فاسق ہونے کی وجہ سے اس کی گواہی قبول نہیں کی جائے گی۔ مگر اس فاسق کی تعین نہیں۔ اور اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کسی دوسرے عادل انسان کے ساتھ مل کر گواہی دیں تو پھر ان کے ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی گواہی قبول کرنے کے بارے میں اختلاف ہے۔''

---

1. عمرو بن عبید بن باب أبو عثمان؛ معتزلہ کا امام تھا۔ ۱۴۴ھ میں فوت ہوا۔ [المنیة و الأمل لابن المرتضی ص ۲۲۔ شذرات الذهب ۱/ ۲۱۰. تاریخ بغداد ۱۲/ ۱٦٦. مروج الذهب للمسعودی ۳/ ۳۱۳.]

2. واصل بن عطا الغزال حسن بصری رحمہ اللہ کا شاگرد تھا؛ پھر آپ سے علیحدگی اختیار کر لی؛ اور اس کے اتباع کاروں کو معتزلہ کہا جانے لگا۔ یہ معتزلہ کا بڑا سرغنہ شمار ہوتا ہے۔ اس کی وفات ۱۳۱ھ میں ہوئی۔ [الملل والنحل ۱/ ۵۰. الفرق بین الفرق ص ۷۰. شذرات الذهب ۱/ ۱۸۲.]

شیعہ متکلمین مثلاً ہشام ❶ بن حکم، ہشام جوالیقی ❷ اور یونس بن عبدالرحمٰن قمی ❸ اور ان جیسے دیگر لوگ صفات الٰہی کا اثبات میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ رکھتے تھے۔ اور وہی بات کہتے تھے جو اہل سنت والجماعت کہتے ہیں۔عقیدہ خلق قرآن کا انکار کرتے تھے اور یہ کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوگا۔اور ان کے علاوہ بھی اہل سنت والجماعت کے عقائد ان کے ہاں پائے جاتے تھے۔یہاں تک کہ بعض لوگ اپنے غلو کی وجہ سے بدعت کا شکار ہو گئے تھے اور تجسیم اور تبعیض اور تمثیل کا عقیدہ رکھتے تھے۔جیسا کہ مقالات نگاروں نے ان کے عقائد بیان کیے ہیں۔ تیسری صدی ہجری کے آخر میں کچھ شیعہ لوگوں نے معتزلہ کے اقوال اختیار کیے۔جیسا کہ کتاب '' الآراء و الدیانات '' کا مصنف ابن نوبختی؛اور اس جیسے دیگر لوگ ۔ان کے بعد مفید ابن نعمان اور اس کے پیروکاران آئے۔

اسی لیے ہم دیکھتے ہیں کہ فرق و مذاہب پر کتابیں لکھنے والے مصنفین جیسا کہ ابوالحسن اشعری اور دوسرے لوگوں میں سے کسی ایک نے بھی یہ نہیں کہا کہ شیعہ لوگ توحید یا عدل کے عقیدہ میں معتزلہ سے موافقت رکھتے ہیں۔بس یہ عقیدہ بعد میں آنے والے کچھ لوگوں سے منقول ہے۔ بلکہ ان کے پرانے لوگوں سے تجسیم اور اثبات قدر کا عقیدہ نقل کیا جاتا رہا ہے۔ اسلام میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کے بارے میں جسم کا عقیدہ رکھنے والا ہشام بن حکم ہے۔اس کے لیے ابن راوندی جیسے مشہور و معروف زندیقوں اور ملحدوں نے کتاب لکھی تھی؛اس کتاب کی اساس ان کے اصولوں پر رکھی گئی تھی۔

---

❶ ہشام بن حکم مشہور زندیق ابو شاکر دیصانی کا غلام اور اس کا تربیت یافتہ تھا، ابو شاکر ہی سے اس نے الحاد و زندقہ اور تجسیم کی تعلیم پائی۔ جب ابو شاکر مر گیا تو یہ کسی اور ملحد استاد کی تلاش میں سرگرداں رہنے لگا، اتفاقاً اس کی ملاقات ایک جہمی العقیدہ شخص سے ہوگئی۔ ہشام تجسیم کا عقیدہ رکھتا تھا اس کے عین برخلاف جہم نفی صفات کا قائل تھا۔تاہم الحاد و زندقہ اور غلو فی البدعت میں دونوں ایک دوسرے کے ہم نوا تھے۔ برامکہ مجوس کے آتشکدہ کے متولی چلے آتے تھے۔ جب انہیں ہشام کا پتہ چلا تو وہ اسے بے حد چاہنے لگے۔ روپیہ پیسہ سے اس کی مدد کی اور اس کی ذہانت کو اپنی اغراض کے لیے استعمال کرنے لگے۔شاید برامکہ کی وجہ ہی سے ہشام شیعہ سے وابستہ ہو گیا۔ جس سے برامکہ کا مقصد یہ تھا کہ اس طرح غالی شیعہ کو اس کا تعاون حاصل رہے گا۔ اور وہ نوعمر لوگوں کو تشیع کے جال میں پھنسا سکیں گے۔ علاوہ ازیں وہ اکابر شیعہ سے مل کر برامکہ کے بڑے بڑے کام نکالے گا، شیعہ مذہب میں مختلف عنصر کے لوگ پائے جاتے تھے۔ ہشام کے عہد اقتدار ہی میں خلیفہ ہارون رشید اپنی خواب غفلت سے چونکا اور برامکہ شعوبیہ اور زنادقہ کو سزا دینے کے درپے ہوا۔نتیجہ کے طور پر برامکہ زوال پذیر ہو گئے۔ان واقعات کے دوران ہشام کہیں چھپ گیا اور لوگوں سے مکمل علیحدگی اختیار کر لی۔ کہا جاتا ہے کہ اس کی موت ۱۹۹ھ میں واقع ہوئی۔ ہشام کے عقاید کے لیے دیکھئے۔(مختصر تحفہ اثنا عشریہ،ص:۶۳)

❷ ہشام بن سالم جوالیقی اس کا لقب علاف ہے، یہ کہا کرتا تھا کہ اللہ کی ایک صورت ہے، اور اس نے جناب آدم علیہ السلام کو اپنی صورت کے مطابق پیدا کیا تھا، اس کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ سر سے لے کر ناف تک کھوکھلا ہے اور ناف سے قدم تک ٹھوس ہے، جرح و تعدیل کے شیعہ علماء اسے ثقہ قرار دیتے ہیں، یہ سابق الذکر ہشام بن حکم کا معاصر تھا۔

❸ یونس بن عبدالرحمٰن القمی علی بن یقطین کا موالی تھا، یہ ہشام بن عبدالملک کے عہد خلافت میں پیدا ہوا، امام موسیٰ رضا اور خلیفہ مامون کا معاصر تھا، اور فاسد عقائد رکھتا تھا، شیعہ روایت کرتے ہیں کہ محمد بن دادویہ نے موسیٰ رضا کو بلا کر یونس کے بارے میں دریافت کیا تھا، امام موسیٰ نے جواباً تحریر فرمایا:''اللہ اس پر اور اس کے اصحاب پر لعنت کرے اللہ تعالیٰ اس سے اور اس کے اصحاب سے بیزار ہے۔'' ایک مرتبہ امام موسیٰ رضا نے یونس کی تالیف کردہ کتاب زمین پر دے ماری اور فرمایا:''یہ زانی اور زانیہ کے بیٹے کی تصنیف ہے، یہ زندیق کی کتاب ہے۔'' جب امام موسیٰ رضا خلیفہ مامون کی دعوت پر خراسان تشریف لے گئے تو یونس نے ان کے بارے میں کہا:''اگر وہ اس معاملہ میں بخوشی یا ناخوشی داخل ہو گئے تو وہ باغی ہیں۔'' بایں ہمہ وہ شیعہ کے نزدیک ثقہ اور ان کے لیے سرمایہ افتخار ہے اور وہ اس کی بریت ثابت کرنے کے لیے ایڑی چوٹی کا زور لگاتے ہیں۔

شیعہ کی نگاہ میں مسئلہ امامت کی اہمیت اور اس کی تردید

شیعہ مصنف ابن المطہر آغاز کتاب میں رقمطراز ہے:

''یہ ایک مفید رسالہ اور لطیف مقالہ ہے، جو دین کے اشرف و اہم ترین مسائل پر مشتمل ہے اور وہ مسئلہ امامت ہے۔ اس لیے کہ اس کے فہم و ادراک سے عز و شرف کے دروازے کھلتے ہیں۔ یہ ارکان ایمان میں سے ایک ہے اور اس کی وجہ سے جنت میں دائمی زندگی نصیب ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کے غضب سے نجات حاصل ہوگی۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''جو شخص امام زمانہ کو پہچانے بغیر مر جائے، وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' میں نے سلطان اعظم، شاہ عرب و عجم، مولی النعم 'صاحب خیر و کرم؛ شہنشاہ مکرم غیاث الملۃ والدین والحق ''الجاتیو خدا بندہ'' کی لائبریری کے لئے یہ کتاب تحریر کی ہے، جس میں میں نے دلائل کا خلاصہ پیش کیا ہے' اور اہم ترین مسائل کی طرف اشارہ بھی کیا ہے۔ میں نے اس کا نام '' منهاج الكرامة في معرفة الإمامة '' رکھا ہے۔ اور اسے چند فصلوں میں ترتیب دیا ہے:

۱۔ فصل اول میں امامت کے مسئلہ میں جو مذاہب پائے جاتے تھے؛ بیان کیے ہیں۔

۲۔ فصل ثانی میں یہ بیان کیا کہ امامیہ کا مسئلہ واجب الاتباع ہے۔

۳۔ فصل ثالث میں رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کی امامت کے دلائل بیان کیے ہیں۔

۴۔ فصل رابع میں بارہ ائمہ پر روشنی ڈالی ہے۔

۵۔ فصل خامس میں خلافت ابوبکر و عمر کا بطلان ثابت کیا ہے۔ (العیاذ باللہ) [انتہی کلام الرافضی]

جوابات:

مذکورہ بالا بیان پر کئی طریق سے گفتگو کی جاسکتی ہے:

سب سے پہلے: ان سے یہ کہا جائے گا کہ ابن المطہر کا یہ قول کہ مسئلہ امامت اہم المطالب اور مسلمانوں کے اشرف ترین مسائل میں سے ہے؛ شیعہ و سنی علماء کے اجماع کی روشنی میں بالاتفاق کذب ہے۔ بلکہ ایسا کہنا کفر ہے۔ اس لیے کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ پر ایمان سے بڑھ کر کوئی اور مسئلہ اہم نہیں ۔ یہ بات دین اسلام میں لازمی طور پر سب کو معلوم ہے۔ اس لیے کہ کوئی کافر اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک وہ '' لا إلــه إلا الــلـه مـحمد رسول الله '' کی گواہی نہ دیدے۔ یہی وہ کلمہ ہے جس کی بنیاد پر رسول اللہ ﷺ نے

کفار سے قتال کیا تھا۔ جیسا کہ صحاح اور دوسری کتابوں میں یہ روایت موجود ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

((أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله أني رسول الله ؛ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دمائهم وأموالهم إلا بحقها .))❶

,, مجھے اس بات کا حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اس وقت تک قتال کروں جب تک وہ اس بات کی گواہی نہ دیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود برحق نہیں اور یہ کہ میں اللہ تعالیٰ کا رسول ہوں ، اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں ۔ جب وہ ایسا کرلیں تو وہ مجھ سے اپنی جان اور مال محفوظ کرلیں گے مگر اسلام کے حق کیساتھ۔''

نیز اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں:

﴿فَاِذَا انْسَلَخَ الْاَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَيْثُ وَجَدْتُّمُوْهُمْ وَخُذُوْهُمْ وَاحْصُرُوْهُمْ وَاقْعُدُوْا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَخَلُّوْا سَبِيْلَهُمْ﴾ [التوبہ ۵]

''پس جب حرمت والے مہینے نکل جائیں تو ان مشرکوں کو جہاں پاؤ قتل کرو اور انھیں پکڑو اور انھیں گھیرو اور ان کے لیے ہر گھات کی جگہ بیٹھو، پھر اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو۔''

حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جب خیبر کی طرف بھیجا تو آپ سے یہی ارشاد فرمایا تھا۔ کفار کے ساتھ نبی کریم ﷺ کی یہی سیرت تھی ۔ جب بھی وہ اپنے کفر سے توبہ کرلیتے تو ان کے اموال و نفوس کو امن حاصل ہو جاتا۔ کبھی بھی ان کے سامنے امامت کا تذکرہ نہیں کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ فَاِخْوَانُكُمْ فِي الدِّيْنِ﴾ [التوبہ ۱۱]

''پس اگر وہ توبہ کرلیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ دیں تو دین میں تمھارے بھائی ہیں۔''

مذکورہ بالا آیت میں صرف توبہ کرلینے کی وجہ سے انہیں دینی بھائی قرار دیا گیا ہے۔

یہ بات تواتر سے ثابت ہے کہ کفار جب عہد نبوی میں مشرف بہ اسلام ہوا کرتے تھے تو ان پر اسلامی احکام جاری کر دیے جاتے تھے اور مسئلہ امامت کا ان کے سامنے ذکر تک نہ کیا جاتا۔ اور نہ ہی کسی اہل علم نے نبی کریم ﷺ سے کوئی ایسی بات نقل کی ہے۔ نہ ہی کوئی خاص منقول ہے اور نہ ہی عام منقول۔ بلکہ ہم یہ بھی اچھی

❶ البخاری ۱/ ۱۰؛ مسلم ۱/ ۵۲۔

طرح جانتے ہیں کہ جب کوئی کافر نبی کریم ﷺ کے سامنے اسلام قبول کرنا چاہتا تو آپ اس کے سامنے مسئلہ امامت کا اظہار تک نہیں فرمایا کرتے تھے۔ نہ مطلق طور پر اور نہ ہی مقید طور پر۔ پھر یہ مسئلہ اہم المطالب کیوں کر ہوا؟

اگر ہم بالفرض تسلیم بھی کر لیں کہ امامت کی معرفت ضروری ہے' تو پھر بھی جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے دور میں انتقال کر گئے' انہیں اس مسئلہ کی معرفت کی ضرورت نہیں تھی۔ تو پھر وہ مسئلہ تمام مسائل دین سے اہم ترین اور اشرف ترین مسائل میں سے کیونکر ہو سکتا ہے جس کی نبی کریم ﷺ کے دور میں کوئی ضرورت ہی نہیں تھی۔ کیا وہ لوگ جو نبی کریم ﷺ پر ظاہری و باطنی طور پر ایمان لائے' اور پھر دین اسلام پر قائم رہے' اس میں نہ ہی کوئی تبدیلی کی' اور نہ ہی ارتداد کے مرتکب ہوئے؛ کیا وہ باتفاق مسلمین [شیعہ و سنہ] تمام مخلوق سے بہترین لوگ نہیں تھے؟۔ ورنہ وہ مسلمانوں سے کیسے افضل ہو سکتے ہیں جو دین کے اہم ترین اور افضل ترین مسائل سے لا بلد ہوں؟

امامت کی اہمیت کا وہم اور اس پر رد:

اگر یہ کہا جائے کہ نبی کریم ﷺ اپنی حیات مبارک میں خود امام تھے۔ اور امام کی ضرورت آپ کی وفات کے بعد پیش آئی۔ یہ مسئلہ کبھی بھی آپ ﷺ کی حیات مبارک میں اہم ترین مسائل میں سے نہیں رہا۔ بلکہ آپ کی موت کے بعد دین کے اہم ترین مسائل میں سے ہو گیا۔

تو اس کے جواب کہا جائے گا کہ:

اول: اگر اس بات کو صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ کہنا جائز نہیں کہ یہ مسئلہ مطلق طور پر دین کے اہم ترین مسائل میں سے ہے۔ بلکہ کبھی کبھار بعض اوقات میں ایسا ہوتا ہے۔ باقی اوقات میں یہ نہ ہی دین کے اہم مطالب میں سے ہوتا ہے اور نہ ہی اشرف ترین مسائل میں سے۔

دوم: یہ کہا جائے گا کہ: اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لانا ہر زمانے میں اور ہر جگہ پر امامت کی نسبت اہم ترین مسائل میں سے رہا ہے۔ پس امامت کا مسئلہ کسی طرح بھی اہم ترین مطلب اور اشرف ترین مسئلہ نہیں ہو سکتا۔

سوم: یہ کہا جائے گا کہ: اگر واقعی یہ اتنا اہم ترین مسئلہ ہوتا تو رسول اللہ ﷺ پر واجب تھا کہ وہ باقی امت کے لیے اس مسئلہ کو بیان فرماتے؛ جیسا کہ نماز' روزہ؛ زکاۃ اور حج کے امور کو بیان فرمایا ہے۔ اور خاص کر اللہ تعالیٰ پر ایمان' اس کی توحید اور آخرت پر ایمان کو بیان کیا ہے۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ ان [رافضی] اصولوں کے مطابق امامت کا مسئلہ نہ ہی قرآن میں بیان ہوا ہے اور نہ ہی سنت میں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: امامت ہر زمانے میں اہم ترین مسئلہ رہی ہے۔ نبی کریم ﷺ نبی بھی تھے اور امام بھی اور یہ بات ہر اس آدمی کو معلوم ہے جو آپ پر ایمان لایا ہے کہ آپ اس وقت کے امام تھے۔

ہم کہتے ہیں یہ عذر پیش کرنا کئی وجوہات کی بنا پر باطل ہے:

پہلی وجہ: کہنے والے کا یہ کہنا کہ: امامت احکام دین کے اہم ترین مطالب میں سے ہے؛ یا تو اس سے مراد بارہ امام ہوں گے' یا پھر ہر زمانے میں متعین امام ہوگا۔ اس طرح سے کہ ہمارے اس زمانے میں امام غائب مہدی منتظر پر ایمان رکھنا ضروری ہوگا۔ جب کہ خلافت راشدہ کے زمانہ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے امام ہونے پر ایمان رکھنا ضروری رہا ہوگا۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں بھی اہم آپ کی امامت پر ایمان رکھنا ہوگا۔ یا پھر اس سے مطلق امامت پر ایمان ہوگا' اس سے کوئی متعین شخص مراد نہیں ہوگا۔ یا پھر اس سے کوئی چوتھا معنی مراد ہوگا۔

پہلا معنی: یہ بات اضطراری طور پر سب کو معلوم ہے کہ یہ مسئلہ نہ ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے درمیان مشہور و معروف تھا اور نہ ہی تابعین کرام کے درمیان۔ بلکہ شیعہ خود کہتے ہیں: ''ان [ائمہ] میں سے ہر ایک اپنے سے پہلے امام کے متعین کرنے سے امام بنتا ہے۔ پس یہ بات باطل ہوگئی کہ یہ مسئلہ دین کے اہم ترین امور میں سے ہے۔

دوسرا معنی: اگر ایسا مان بھی لیا جائے تو اس سے مراد یہ ہوگی کہ ہر زمانے میں اس زمانے کے امام پر ایمان رکھا جائے۔ تو اس لحاظ سے سن ۲۶۰ ہجری سے لیکر آج تک امام مہدی منتظر محمد بن حسن عسکری ہوگا۔ اور امامت پر ایمان رکھنا " لا إلہ إلا اللہ محمد رسول اللّٰہ " کے اقرار؛ اللہ تعالیٰ' فرشتوں' کتابوں اور رسولوں پر آخرت کے دن پر ایمان سے؛ اور نماز' زکوٰۃ' روزہ' حج اور دیگر ارکان اسلام پر ایمان اور دیگر تمام واجبات سے بڑھ کر اہم ہوگا۔

یہ بات سبھی کو معلوم ہے کہ مسلمانوں کے دین میں اس طرح کی باتیں کرنا بالکل فاسد ہیں۔ یہ امامیہ کا قول [مذہب] بھی نہیں۔ اس لیے کہ ان کے ہاں حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی امامت کا اہتمام مہدی منتظر کی امامت کے اہتمام سے بہت بڑھ کر ہے۔ جیسا کہ اس کتاب کے مصنف نے اور اس جیسے دیگر شیعہ مشائخ نے نقل کیا ہے۔ امامیہ فرقہ کے پاس دین سے صرف یہ متاع باقی رہ گئی ہے کہ انہوں نے امام معدوم کو امام معصوم قرار دیا ہے؛ جو کہ نہ انہیں دین میں کوئی فائدہ دے سکتا ہے اور نہ ہی دنیا میں۔ پس انہیں اس امام کی امامت پر ایمان رکھنے سے نہ ہی کوئی دنیاوی فائدہ حاصل ہوا اور نہ ہی کوئی دینی [یا اخروی] فائدہ۔

تیسرا معنی: اگر یہ کہیں کہ: ''اس سے مراد یہ ہے کہ مطلق طور پر امامت دین کے اہم ترین مطالب میں سے ہے۔ تو یہ کہنا بھی باطل ہے۔ اس لیے کہ یہ بات سبھی لازمی طور پر جانتے ہیں کہ دین کے دوسرے امور اس سے بڑھ کر اہم ہیں۔ اور اگر اس سے مقصود کوئی چوتھا معنی ہے تو شیعہ مصنف کو چاہیے کہ اس کی وضاحت کرے؛

تا کہ ہم اس پر بحث کرسکیں۔

دوسری وجہ: یہ کہا جائے گا کہ: نبی کریم ﷺ کے امام ہونے کی وجہ سے آپ کی اطاعت لوگوں پر فرض نہ تھی؛ بلکہ لوگوں کی طرف آپ کے رسول ہونے کی وجہ سے اطاعت فرض تھی۔ یہ بات آپ کے لیے زندگی میں اور وفات کے بعد ہر حال میں ثابت ہے۔ آپ ﷺ کے بعد میں آنے والے لوگوں پر بھی آپ کی اطاعت اسی طرح فرض ہے جس طرح آپ کے زمانے کے لوگوں پر فرض تھی۔ آپ کے اہل زمانہ میں کچھ ایسے لوگ بھی تھے جو آپ کے پاس موجود ہوا کرتے تھے' اور آپ کے امر و نہی کو سماعت کیا کرتے تھے۔ اور کچھ دوسرے لوگ تھے' جو آپ کی مجلس سے غائب ہوتے۔ اور رسول اللہ ﷺ کی مجلس میں شرکت کرنے والے لوگ ان تک شرعی احکام پہنچاتے۔ تو ان پر بھی اطاعت کرنا واجب ہوتی۔ ایسے ہی بعد میں آنے والے لوگوں کا معاملہ ہے۔

نبی کریم ﷺ کا حکم عام ہے؛ اور ان تمام لوگوں کو شامل ہے چاہیے وہ آپ کی مجلس میں حاضر ہوں یا اس سے غائب ہوں۔ آپ کی زندگی میں اور اس کے بعد [جس تک بھی فرمان نبوت پہنچے' اس پر اس کا ماننا واجب ہو جاتا ہے]۔ یہ خصوصیت امامت کو حاصل نہیں۔ یہاں تک نبی کریم ﷺ نے کچھ خاص متعین لوگوں کو کچھ احکام دیے؛ اور کچھ متعین لوگوں کے لیے چند امور بیان کیے؛ مگر اس کے باوجود یہ احکام صرف ان لوگوں کے ساتھ ہی خاص نہیں ہوں گے؛ بلکہ ان جیسے دوسرے لوگوں کے لیے بھی یہ احکام ہوں گے۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ کا اپنے ساتھ نماز پڑھنے والوں کو یہ حکم دینا کہ:

''رکوع اور سجدہ میں مجھ پر سبقت نہ لے جاؤ۔''❶

یہ حکم ہر مقتدی کے لیے ہے جو بھی امام کے ساتھ نماز پڑھ رہا ہو کہ رکوع اور سجدہ میں امام سے آگے نہ بڑھے۔

ایسے ہی [حج میں] رمی سے پہلے سر منڈوانے والے کیلئے آپ نے فرمایا تھا: ''اب رمی کرلو' اس میں کوئی حرج نہیں۔''

جس انسان نے حلق [سر منڈوانے] سے پہلے قربانی کردی تھی' اس سے فرمایا:

''اب سر منڈوالو' کوئی حرج نہیں۔'' ❷

جن لوگوں کے ساتھ اس کے بعد بھی اس طرح کا معاملہ پیش آجائے ان کے لیے یہی حکم ہے۔

ایسے ہی جب حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو ماہواری شروع ہوگئی تو آپ نے حکم دیا تھا:

''ایسے ہی کرتی جاؤ جیسے باقی حاجی کررہے ہیں' صرف بیت اللہ کا طواف نہ کرنا۔''❸

❶ مسلم ۱/ ۳۲۰۔ ابن ماجة ۱/ ۳۰۸۔ ❷البخاری ۲/ ۱۷۳۔ مسلم ۲/ ۹٤۷۔
❸البخاري ۲/ ۱۵۹۔

اس طرح کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔ بخلاف امام کے؛ جب اس کی اطاعت کی جائے۔

اوراس کے بعد اس کے خلفاء کا معاملہ بھی امر و نہی کی تنفیذ میں کچھ ایسے ہی ہوتا ہے جیسے اس امام کی زندگی میں ہوتا ہے۔ پس ہر حکم دینے والا جب کسی ایسی بات کا حکم دیتا ہے جس میں اس کی اطاعت کرنی واجب ہو' تو حقیقت میں وہ رسول اللہ ﷺ کا حکم نافذ کررہا ہوتا ہے۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو تمام لوگوں کی طرف مبعوث فرمایا اوران پر آپ کی اطاعت فرض کردی۔ اس وجہ سے نہیں کہ آپ حکمران ہیں اورآپ کے انصار و مدد گار ہیں۔ اور نہ ہی یہ وجہ ہے کہ کسی دوسرے نے آپ کی امامت کا عہد لیا ہے؛ اس طرح کی دیگر کوئی بات بھی نہیں۔اور آپ کی اطاعت ان امور پر بھی موقوف نہیں جن پر خلیفہ معہود کی اطاعت موقوف ہوتی ہے۔ بلکہ اگر آپ کے ساتھ ایک آدمی بھی نہ ہو؛ اور تمام لوگ آپ کو جھٹلاتے رہیں' تب بھی آپ کی اطاعت واجب ہوجاتی ہے[اس لیے کہ آپ اللہ کے رسول ہیں]۔مکہ میں ہجرت سے قبل جب آپ کے اعوان و انصار نہیں تھے' تب بھی آپ کی اطاعت واجب تھی۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَا مُحَمَّدٌ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ اَفَاۡئِنْ مَّاتَ اَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ وَ مَنْ يَّنْقَلِبْ عَلٰى عَقِبَيْهِ فَلَنْ يَّضُرَّ اللّٰهَ شَيْـًٔا وَ سَيَجْزِي اللّٰهُ الشّٰكِرِيْنَ﴾ [آل عمران]

''اور نہیں ہیں محمد مگر ایک رسول، بیشک آپ سے پہلے بھی کئی رسول گزر چکے ہیں تو کیا اگر آپ فوت ہو جائیں، یا قتل کر دیے جائیں تو تم اپنی ایڑیوں پر پھر جاؤ گے اور جو اپنی ایڑیوں پر پھر جائے تو وہ اللہ کو ہرگز کچھ بھی نقصان نہیں پہنچائے گا اور اللہ شکر کرنے والوں کو جلد جزا دے گا۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے بیان کردیا ہے کہ [اگر بالفرض] آپ کو قتل کردیا جائے' یا طبعی وفات ہوجائے ؛ تب بھی اس سے رسالت کے حکم میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔جس طرح ائمہ کی موت سے یا قتل کردیے جانے سے امامت کی اطاعت ختم ہوجاتی ہے۔اور نبی ہونے کے لیے یہ شرط بھی نہیں ہے کہ نبی ہمیشہ ہمیشہ زندہ رہے اور اس پر کبھی موت نہ آئے۔اس لیے کہ آپ رب نہیں ہیں' بلکہ بیشک آپ رسول ہیں' اورآپ سے پہلے بھی رسول گزر چکے ہیں۔

آپ ﷺ نے رسالت کا حق ادا کیا' اللہ تعالیٰ کی امانت لوگوں تک پہنچا دی ؛ اور امت کے لیے خیر خواہی کی ؛ اور اللہ کی راہ میں ایسے جہاد کیا جیسے جہاد کرنے کا حق ہے۔اور پھر اس وقت تک اللہ تعالیٰ کی بندگی کرتے رہے یہاں تک کہ موت آ گئی۔پس آپ کی اطاعت جیسے آپ کی زندگی میں واجب تھی' ایسے ہی موت کے بعد بھی واجب ہے' بلکہ زیادہ تاکیدی ہوجاتی ہے ۔ اس لیے کہ دین مکمل ہوگیا' اور آپ ﷺ کی موت سے احکام

شریعت میں استقرار وٹھہراؤ آ گیا۔اب اس میں کسی چیز کے منسوخ [یا تبدیل] ہونے کا امکان باقی نہیں رہا۔اسی لیے آپ ﷺ کی موت کے بعد قرآن مجید جمع کیا گیا۔

جب کوئی اعتراض کرنے والا یہ بات کہے کہ:''بیشک آپ اپنی حیات مبارکہ میں خود امام تھے' اور آپ کے بعد دوسرے لوگ امام بن گئے۔اگر ایسا کہنے سے مقصود یہ ہو کہ یہ امام بھی ایسے ہی واجب الاطاعت ہے جیسے رسول کی اطاعت کی جاتی ہے؛ تو ایسا کہنا سراسر باطل ہے۔اگر اس سے مقصود یہ ہے کہ امام آپ کے بعد خلیفہ بنا تھا تا کہ آپ ﷺ کے امر و نہی کو نافذ کرے؛ تو ایسا تو رسول اللہ ﷺ کی زندگی میں بھی ہوتا رہا ہے۔اس لیے کہ جب بھی آپ مدینہ سے باہر تشریف لے جاتے تو اپنے پیچھے کسی کو نگران چھوڑ کر جاتے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ نے اپنی زندگی کے برعکس موت کے بعد حکم دے کر کسی کو متعین نہیں کیا تھا۔

تو اس سے کہا جائے گا کہ:''امیر کے واجب الاطاعت ہونے کے لیے اس کا نام لے کر متعین کیا جانا ضروری نہیں۔ بلکہ جس تک کہ اس کے اوامر ونواہی پہنچیں ان پر اطاعت لازمی ہوتی ہے۔جیسا کہ جو انسان خود کلام سماعت کررہا ہو' اس پر اطاعت واجب ہوتی ہے۔جیسا کہ رسول اللہ ﷺ فرمایا کرتے تھے:

''حاضرین کو چاہیے کہ وہ غائب لوگوں تک بات پہنچا دیں۔ بیشتر اوقات جس تک بات پہنچائی جاتی ہے' وہ بات پہنچانے والے سے بڑھ کر یاد رکھنے والا ہوتا ہے۔''❶

اگر یہ کہا جائے کہ: آپ ﷺ اپنی حیات مبارک میں متعین معاملات میں فیصلے کیا کرتے تھے' جیسا کہ کسی شخص کو کچھ عطاء کرنا' کسی خاص شخص پر حد لگانا؛ خاص لشکر کو روانہ کرنا۔

تو اس سے کہا جائے گا کہ: یہ بالکل درست ہے۔اور اس طرح کے مسائل میں آپ کی اطاعت قیامت تک کے لیے واجب ہے؛ برخلاف ائمہ کے۔لیکن کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایسے مسائل پر استدلال مخفی رہتا ہے۔جیسا کہ آپ کی مجلس سے غائبین پر علم مخفی رہتا ہے۔پس جو انسان آپ کی مجلس میں موجود ہو' وہ غائب کی بہ نسبت آپ کے قول کو زیادہ جانتا اور سمجھتا ہے۔اگرچہ غائبین میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو براہ راست سننے والوں سے زیادہ یاد رکھنے والے ہوتے ہیں۔لوگوں میں ایسا فرق آپ کے امر و نہی کو سمجھنے کی وجہ سے ہوتا ہے۔اس پر ان کی اطاعت کے واجب ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

آپ کے بعد بھی ولی امر کی اطاعت ایسے ہی واجب ہے جیسے آپ کی حیات مبارک میں آپ کے متعین کردہ اولیاء الامر کی اطاعت واجب تھی۔آپ کی اطاعت تمام لوگوں کو یکساں طور پر شامل ہے۔اگرچہ ان کے سننے' سمجھنے اور فہم کے مراتب میں فرق ہے۔بعض لوگوں تک وہ احکام پہنچتے ہیں جو دوسروں تک نہیں پہنچے ہوتے اور کچھ لوگ آپ کی مجلس میں شرف سماعت سے باریاب ہوتے ہیں جو کہ کسی دوسرے انسان کو نہیں مل پاتا اور کچھ

❶ رواہ البخاری ۲/ ۱۷۶۔

لوگ اس حدیث کو ایسے سمجھ لیتے ہیں جیسے دوسرے نہیں سمجھ سکتے۔

پس جو کوئی بھی رسول اللہ ﷺ کے حکم کے مطابق حکم جاری کرے تو اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے۔حقیقت میں یہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے'اس انسان کی نہیں۔جب لوگوں پر کوئی ایسا حکمران ہو' جو صاحب شان وشوکت ہو'اور احکام نافذ کرنے کی قدرت رکھتا ہو'اور وہ [احکام شریعت کے مطابق] حکم یا آرڈر جاری کرے؛ تو اس کے ساتھ مل جانا چاہیے؛ اور پھر جائز نہیں ہوتا کہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو حاکم بنایا جائے۔ پھر یہ بھی ممکن نہیں ہے کہ کوئی انسان اس جیسا اور نہ ہو۔ بلکہ کوئی ایسا انسان ہوسکتا ہے جو دوسرے کی بہ نسبت آپ کے زیادہ قریب ہو۔

خلافت نبوت کا سب سے زیادہ حق دار وہ انسان ہے جو آپ کے اوامر و نواہی کو جاری کرنے کے زیادہ قریب تر ہو۔ اور لوگ حکام کی اطاعت غالب طور پر اس وقت تک نہیں کرتے جب تک کوئی قوت والا حکمران ان پر بات ماننے کو واجب نہ کر دے۔جیسا کہ خود رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارک میں بہت سارے لوگوں نے ظاہری طور پر آپ کی اطاعت اس وقت تک نہیں کی جب تک کہ آپ کو انصار و مددگار میسر نہیں آگئے؛ جو آپ کی بات منوانے کے لیے جنگ و قتال تک کرتے تھے۔دین سارے کا سارا اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہے۔ اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت ہی دین ہے۔پس جو کوئی رسول کی اطاعت کرتا ہے گویا کہ اس نے اللہ کی اطاعت کی۔

آپ ﷺ کی وفات کے بعد بھی مسلمانوں کا دین اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت ہے۔اور حاکم وقت کی ایسے امور میں اطاعت کرنا جن کا حکم شریعت میں موجود ہو'حقیقت میں یہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت ہے۔[ایسے میں] حاکم وقت کا حکم دراصل اللہ کا حکم ہوتا ہے؛ جس کا اسے حکم ہوتا ہے کہ وہ لوگوں میں یہ حکم جاری کرے۔حکمران کا حکم ماننا [جب وہ احکام شریعت کے مطابق ہو تو] حقیقت میں اللہ کا حکم ماننا ہے۔ائمہ اور امت کے وہ اعمال جنہیں اللہ تعالیٰ پسند کرتا ہے اور جن کے کرنے پر وہ راضی ہوتا ہے'حقیقت میں وہ تمام اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کے کام ہیں۔اسی لیے دین کی اصل بنیاد '' لا إلـــہ إلا اللہ محمد رسول اللہ '' کی گواہی کا اقرار ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: آپ ﷺ امام تھے'اور آپ کی امامت رسالت سے خارج چیز تھی۔ یا آپ کی امامت میں کچھ ایسی شرائط تھیں جو رسالت میں نہیں تھیں؛ یا آپ کی امامت ایسی تھی جس میں رسالت سے ہٹ کر اطاعت واجب تھی۔ یہ تمام باتیں باطل [اور دروغ گوئی] ہیں۔ اس لیے کہ آپ ﷺ کی ہر قابل اطاعت بات آپ کی رسالت میں شامل ہے۔ ہر وہ بات جس میں آپ کی اطاعت کی جاتی ہے'اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ

واجب الاطاعت رسول ہیں۔اور اگر یہ بات مان لی جائے کہ بالفرض آپ صرف امام ہیں ؛ تو آپ کی اطاعت اس وقت تک نہ کی جاسکتی جب تک آپ کی اطاعت کسی دوسرے رسول کی اطاعت کے زمرے میں نہ آتی ۔اس لیے کہ اطاعت حقیقت میں اللہ اور اس کے رسول کی ہے' اور پھر ان لوگوں کی جن کی اطاعت کرنے کا حکم رسول اللہ ﷺ نے دیا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ آپ کی امامت کی وجہ سے آپ کی اطاعت کی گئی ؛ اور یہ اطاعت مسئلہ رسالت میں شامل تھی ۔تو پھر اس بات کی کوئی تاثیر باقی نہیں رہتی ۔اس لیے کہ صرف رسالت کا ہونا آپ کی اطاعت کے واجب ہونے کے لیے کافی ہے برعکس امام کے ۔ بیشک امام اس وقت امام بنتا ہے جب اس کے اعوان و انصار و مددگار ہوں جو اس کے حکم کو نافذ کریں ۔اگر ایسا نہ ہو تو وہ بھی کسی عام اہل علم اور اہل دین انسان کی طرح ہوگا۔

اگر یہ کہا جائے کہ جب رسول اللہ ﷺ کو مدینہ طیبہ میں انصار و مددگار میسر آگئے تو آپ رسالت کے ساتھ ساتھ عادل امام بھی بن گئے ۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا : بلکہ آپ ایسے رسول ہوگئے جنہیں مددگار و انصار میسر آئے جو آپ کے احکام کو نافذ کرتے' اور آپ کے مخالفین سے جہاد کرتے ۔اور [یہ عہد کیا کہ] جب تک ایک بھی اللہ اور اس کے رسول پر ایمان رکھنے والا انسان روئے زمین پر موجود ہے' وہ ایسا کرتے رہیں گے' آپ کے احکام کو نافذ کرتے رہیں گے' اور اس کی مخالفت کرنے والوں سے جہاد کرتے رہیں گے۔اس میں کوئی حاکمیت یا امامت والی ایسی بات نہیں تھی جس کے ہونے سے رسالت کے باب میں کوئی خاص فائدہ ہو۔اس لیے کہ یہ تمام امور خود رسالت میں شامل ہیں ۔لیکن ان انصار کی وجہ سے آپ کو کمال قدرت حاصل ہوگئی۔اور آپ پر اوامر نازل ہوئے' جہاد واجب ہوا جو کہ اس قدرت سے پہلے واجب نہیں تھا۔ پس یہ احکام علم اور عدم علم ؛ قدرت اور عاجزی میں اختلاف کے لحاظ سے مختلف ہوتے ہیں ؛ جیسا کہ محتاج اور مالدار' مریض اور صحت مند ہونے کی بنا پر مختلف ہوتے ہیں ۔مؤمن ان تمام امور میں اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہوتا ہے ؛ اور تمام امور میں رسول اللہ ﷺ کا اطاعت گزار ہوتا ہے ۔محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں' آپ جس بات کا حکم دیتے ہیں' اور جس بات سے منع کرتے ہیں ' ان تمام باتوں میں اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرنے والے ہوتے ہیں ۔

[شبہ] : اگر امامیہ فرقہ کے لوگ کہیں کہ : رسالت کے برعکس امامت از روئے عقل واجب ہوتی ہے ۔اس لیے یہ اہم ترین مسائل میں سے ہے۔

[جواب] : وجوب عقلی میں نزاع ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے ۔اگر عقلی وجوب کو مان لیا جائے ؛ تو اس سے امامت کا وجوب باقی عقلی واجبات کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے ۔جب کہ دوسرے عقلی واجبات امامت سے

بڑھ کرا وجب الواجابت ہیں جیسے: توحید؛ صداقت ؛ اور عدل اور دوسرے عقلی واجبات ۔اور اس کے ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ اس واجب سے انسان کو ملنے والا پیغام رسالت کے اجزاء میں سے ایک جزء ہے۔رسولوں پر ایمان لانے سے امامت کا مقصود حاصل ہوجاتا ہے؛آپ کی زندگی میں بھی اور موت کے بعد بھی؛ بخلاف امامت کے۔پس جس انسان کے ہاں یہ ثابت ہوگیا کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں ؛ اور آپ کی اطاعت اس پر واجب ہے؛ اور اس نے حسب استطاعت اتباع و اطاعت کی کوشش بھی کی ۔اب اگر یہ کہا جائے کہ رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنے کی وجہ سے وہ انسان جنت میں چلا گیا؛ تو پھر یہ انسان امامت سے بے نیاز ہوگیا۔اگر یہ کہا جائے کہ صرف اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت گزاری کی وجہ سے جنت میں داخل نہیں ہوگا تو اس نے ایک ایسی بات کہی جو کہ قرآن وسنت کی صریح نصوص کے خلاف ہے۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کئی ایک مقامات پر ان لوگوں کے لیے جنت کو واجب کیا ہے جو رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرتے ہیں ۔ارشاد فرمایا:

﴿وَ مَنۡ یُّطِعِ اللّٰہَ وَ الرَّسُوۡلَ فَاُولٰٓئِکَ مَعَ الَّذِیۡنَ اَنۡعَمَ اللّٰہُ عَلَیۡہِمۡ مِّنَ النَّبِیّٖنَ وَ الصِّدِّیۡقِیۡنَ وَ الشُّہَدَآءِ وَ الصّٰلِحِیۡنَ ۚ وَ حَسُنَ اُولٰٓئِکَ رَفِیۡقًا﴾ [النساء ۶۹]

’’اور جو شخص اللہ اور رسول کی اطاعت کرتا ہے تو ایسے لوگ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ نے انعام کیا ہے یعنی انبیاء،صدیقین،شہیدوں اور صالحین کے ساتھ اور رفیق ہونے کے لحاظ سے یہ لوگ کتنے اچھے ہیں۔‘‘

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿تِلۡکَ حُدُوۡدُ اللّٰہِ ؕ وَ مَنۡ یُّطِعِ اللّٰہَ وَ رَسُوۡلَہٗ یُدۡخِلۡہُ جَنّٰتٍ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِہَا الۡاَنۡہٰرُ خٰلِدِیۡنَ فِیۡہَا ؕ وَ ذٰلِکَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِیۡمُ﴾ [النساء ۱۳]

’’یہ اللہ کی حدود ہیں۔ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے گا، اللہ تعالیٰ اسے ایسے باغات میں داخل کرے گا جن کے نیچے نہریں جاری ہیں، وہ ان میں ہمیشہ رہیں گے اور یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔‘‘

[صاحب زمان کی حقیقت]

نیز صاحب الزمان جس کی طرف یہ لوگ بلاتے ہیں ؛ لوگوں کے پاس اس کی معرفت حاصل کرنے کی کوئی راہ نہیں اور نہ ہی انہیں یہ معلوم ہوسکتا ہے کہ وہ انہیں کس بات کا حکم دیتا ہے اور کس چیز سے منع کرتا ہے ؛ اور انہیں کس بات کی خبر دے رہا ہے۔اگر کوئی انسان امام کی اطاعت کے بغیر خوش بخت نہیں ہوسکتا ؛ تو پھر اس سے لازم آتا ہے کہ کوئی بھی انسان جہاں میں نیک وخوش بخت نہ ہو؛ اور نہ ہی کوئی ایک نجات پاسکے؛ اور نہ ہی کسی ایک کے لیے

اطاعت الٰہی کی کوئی راہ ہوتی۔ اور یہ انسان کی طاقت سے بڑھ کر مکلّف ٹھہرائے جانے کی سب سے بڑی مثال ہوتی۔ حالانکہ لوگ اس کے سب سے زیادہ محتاج تھے۔

[شبہ]: اگر یہ کہا جائے کہ: ''امام غائب اسی چیز کا حکم دیتا ہے جس پر امامیہ فرقہ کے لوگ چل رہے ہیں۔''

[جواب]: تو ان سے کہا جائے گا کہ تو پھر اس امام کے وجود یا شہود کی کوئی حاجت ہی نہیں۔ اس لیے کہ اگر اس امام منتظر کے بغیر ہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے مخلوق کے لیے آنے والے احکام معلوم ہو رہے ہیں تو پھر اس امام کی چنداں ضرورت نہیں خواہ یہ امام زندہ ہو یا مردہ' حاضر ہو یا غائب۔ نہ ہی اس کی کوئی حاجت باقی رہتی ہے' اور نہ ہی اللہ تعالیٰ کی اطاعت اور نجات کا دارو مدار یا کسی ایک کی سعادت و شقاوت اس امام کی اطاعت پر منحصر ہے۔ اس صورت حال میں ایسے امام کی امامت کا کہنا ممتنع ہو جاتا ہے۔ چہ جائے کہ اس امام کی اطاعت کو واجب قرار دیا جائے۔ یہ بات ہر اس انسان پر واضح ہے جو معمولی سا بھی غور و فکر کر لے۔

لیکن رافضی لوگوں میں سب سے بڑھ کر جاہل ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عقلی اور شرعی واجبات کو بجالانا اور عقلی و شرعی قبیحات کو ترک کرنا یا تو اس معرفت پر منحصر ہوگا کہ کوئی انہیں اس امام کی طرف سے یہ احکام پہنچائے؛ یا اس پر موقوف نہیں ہوگا۔ اگر یہ کہا جائے کہ اس معرفت پر موقوف ہے' تو اس سے انسان کی طاقت سے بڑھ کر تکلیف لازم آتی ہے۔ اس لیے کہ واجبات کا بجالانا اور محرمات سے اجتناب کرنا ایسی شرط پر موقوف کر دیا ہے جس پر عام لوگ قدرت نہیں رکھتے۔ بلکہ کوئی انسان اس پر قادر ہی نہیں۔ کیونکہ جہاں میں کوئی بھی انسان ایسا نہیں ہے جو صداقت کے ساتھ یہ دعویٰ کر سکے کہ اس نے امام منتظر کو دیکھا ہے یا اس کا کوئی کلام سنا ہے۔

اگر ایسا نہ ہو کہ عقلی و شرعی واجبات کا بجالانا اور عقلی و شرعی منکرات کا ترک کرنا [اس امام کی معرفت پر موقوف نہ ہو] امام منتظر کے بغیر بھی ممکن ہو؛ تو پھر اس کی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی اور نہ ہی اس امام کے وجوب یا شہود کی ضرورت ہوتی ہے۔

ان رافضہ نے مخلوق کی نجات' ان کی سعادت اور اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کو ایسی ممتنع شرط کے ساتھ معلق کر دیا ہے جس پر لوگ قدرت نہیں رکھتے اور نہ ہی رافضیوں میں سے کوئی ایک اس پر قدرت رکھتا ہے۔ اور لوگوں سے کہتے ہیں: اس کے بغیر کوئی ایک اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نجات نہیں حاصل کر سکتا۔ اور نہ ہی کوئی اس کے بغیر خوش بخت ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی کوئی اس کے بغیر ایماندار ہو سکتا ہے۔ پس ان پر دو باتوں میں سے ایک لازم آتی ہے:

۱۔ یا تو ان کا یہ قول سرے سے ہی باطل ہوگا۔

۲۔ یا پھر یہ کہ لوگ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے مایوس ہو چکے ہوں' اور اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوق کے لیے عذاب

واجب کر دیا ہو؛ جس میں مسلمان اور دوسرے لوگ سب شامل ہیں ۔ پس اس تقدیر کی بنا پر یہ سب سے پہلے عذاب پانے والے بد بخت ہوں گے۔اس لیے کہ ان میں سے کسی ایک کے لیے بھی اس امام کے احکام اوامر ونواہی اور اخبار کی معرفت حاصل کرنے کی کوئی راہ ہی نہیں جس کے بارے میں ان [شیعہ حضرات] کا عقیدہ ہے کہ امام غائب ہے مگر موجود ہے۔

بلکہ رافضی مشائخ کے ہاں کچھ ایسے اقوال پائے جاتے ہیں جن کے بارے میں ان کے ائمہ متقدمین کہتے ہیں کہ یہ اقوال امام منتظر سے منقول ہیں۔ حالانکہ امام غائب سے کچھ بھی منقول نہیں ہے۔اور جو کوئی یہ کہتا ہے کہ ہم نے امام غائب سے کچھ اقوال نقل کیے ہیں' تو وہ اپنے اس دعوی میں حد درجہ کا جھوٹا ہے۔

روافض سے کہا جائے گا کہ جو شریعت تمہارے پاس موجود ہے اگر دینی ضرورت کے لیے کافی ہے تو امام منتظر کی ضرورت نہیں، اور اگر نا کافی ہے تو تم نے خود ہی اپنے معذب اور بد بخت ہونے کا اقرار کر لیا اور اپنے دین کے ناقص ہونے کا اعتراف کر لیا اور یہ تسلیم کر لیا کہ تمہاری سعادت آنے والے امام کے حکم کے تابع ہے اور یہ معلوم نہیں کہ وہ کیا حکم صادر کرے گا۔میں نے رافضہ کے مشائخ کی ایک جماعت کو دیکھا ہے' جیسا کہ ابن العود الحلی ؛اس کا قول ہے:

''جب امامیہ کے کسی مسئلہ میں دو قول میں اختلاف ہو؛ ایک قول کا قائل معلوم ہو اور دوسرے کا نامعلوم ۔تو جس قول کا قائل معلوم نہیں وہی حق ہے،جس کی اتباع کرنا واجب ہے؛ اس لیے کہ امام معصوم جس کا انتظار کیا جا رہا ہے اسی گروہ میں شامل ہے۔''

یہ ان لوگوں کی جہالت اور گمراہی کی انتہاء ہے۔اس لیے کہ اگر امام منتظر کے وجود کو تسلیم بھی کر لیا جائے تو پھر بھی یہ معلوم نہیں ہوسکتا کہ اس نے یہ بات کہی ہے یا نہیں ۔اس لیے کہ کسی ایک نے امام سے یہ قول نقل نہیں کیا ۔اور نہ ہی امام سے نقل کرنے والوں سے کسی نے روایت کیا ہے۔تو پھر یقینی طور پر یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ یہ اس امام کا ہی قول ہے ۔پھر دوسرے قول کے لیے کیسے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ وہ اس امام غائب کا قول ہو؟اس لیے کہ امام کے لیے اس کی غیبت اور ظالموں کے خوف کی وجہ سے اپنے قول کا اظہار کرنا تو ناممکن ہے؟ جیسا کہ ان لوگوں کا دعوی ہے۔

خلاصہ کلام ! شیعہ کا دین مجہول و معدوم پر مبنی ہے۔معلوم اور موجود پر مبنی نہیں ۔ان کا گمان ہے کہ ان کا امام موجود اور معصوم ہے۔درحقیقت امام مفقود اور معدوم ہے۔اور [بالفرض] اگر وہ موجود اور معصوم بھی ہو؛ تو پھر بھی یہ لوگ اعتراف کرتے ہیں کہ وہ امام کے اوامر ونواہی جاننے پر ایسے قادر نہیں ہیں جیسے اس امام کے باپ دادا کے اوامر و نواہی جاننے پر قادر تھے۔

امام سے مقصود یہ ہے کہ اسکے اوامر واحکام کی اطاعت کی جائے۔ جب اس کے احکام معلوم کرنے کا کوئی ذریعہ نہیں؛ تو اس امام کی اطاعت واجب نہیں ہوتی [بلکہ ممنوع ٹھہرتی ہے]۔ جب امامت کا مقصود ہی ممتنع ہے؛ تو عقل ونقل کے اعتبار سے اس کی امامت بے کار ہے۔اور اس وسیلہ کے اثبات میں درحقیقت کوئی بھی فائدہ نہیں۔ بلکہ ایسے وسیلہ کو ثابت کرنا جس سے مقصود حاصل نہ ہوتا ہو؛ بے کار' بے فائدہ' جہالت اور حماقت وعذاب پر مبنی ہے؛ اس پر نہ صرف تمام اہل شریعت کا بلکہ تمام عقلاء کا اتفاق ہے۔اس لیے کہ جب اہل عقل کسی قبیح چیز کی تفسیر کسی نقصان دہ امر سے کرتے ہیں تو ان کا اس بات پر اتفاق ہوتا ہے کہ اس نقصان وضرر کو عقل سے معلوم کیا جاسکتا ہے۔اس امام غائب پر ایمان رکھنے میں کوئی فائدہ نہیں۔ بلکہ مال و بدن' نفس اور عقل ہر لحاظ سے مضر اور عقلاً وشرعاً قبیح ہے۔

اسی لیے اس امام کے پیروکار دین ودنیا کی مصلحتوں سے لوگوں میں سب سے زیادہ دور رہنے والے ہوتے ہیں۔ان کو دین ودنیا کی کوئی بھی مصلحت نہیں مل پاتی۔ جب تک کہ وہ کسی دوسرے کی اطاعت میں داخل نہ ہوجائیں [یا پھر اپنے اس امام کی اطاعت کو کلی یا جزوی طور پر ترک نہ کردیں]۔ جیسا کہ یہودیوں کا حال ہے وہ اس وقت تک کوئی مصلحت حاصل نہیں کرسکتے جب تک وہ ان دوسرے لوگوں کا سہارا نہ لے لیں جو ان کے دین سے باہر کے افراد ہیں۔

شیعہ امام منتظر کے وجود کو ازبس ضروری قرار دیتے ہیں، اور اس کی عصمت کے قائل ہیں۔ وہ اس کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ دین ودنیا کی مصلحتیں وجود امام سے وابستہ ہیں۔شیعہ کا یہ خیال اس لئے درست نہیں کہ امام منتظر کے عقیدہ سے انہیں کوئی دینی یا دنیاوی فائدہ حاصل نہیں ہوا، اور جو لوگ اس کے قائل نہیں، ان کو کوئی دینی و دنیوی نقصان نہیں پہنچا۔ وَلِلّٰہِ الْحَمْدُ۔

بلکہ دوسرے لوگ اس امام کے متبعین سے بڑھ کر دین ودنیا کی مصلحتوں کے پانے والے ہیں۔اس سے معلوم ہوگیا کہ امامت کے عقیدہ سے سوائے رسوائی اور ندامت کے کوئی چیز نہیں مل سکی۔اور اس عقیدہ میں کوئی عزت اور کرامت والی بات ہرگز نہیں پائی جاتی۔اگر امام کی اطاعت کا واجب ہونا دین کے اہم ترین مطالب میں سے ہے تو رافضہ لوگوں میں سب سے بڑھ کر دین کے بڑے اہم ترین مطالب سے دور رہنے والے ہیں اور اگر ایسا نہیں تو ان لوگوں کے جھوٹ کی قلعی کھل جاتی ہے' اور ان کے دعوی کا باطل ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔پس ہر دو لحاظ سے شیعہ کا قول باطل ہے۔

روافض کا منتظر پر ایمان صوفیاء کے غیبی افراد پر ایمان جیسا نہیں:

[اشکال]: اگر شیعہ کہیں کہ ہم امام منتظر پر اسی طرح ایمان رکھتے ہیں جیسے بہت سے عابد وزاہد حضرت

الیاس، حضرت خضر اور غوث و قطب بزرگوں اور دوسرے غائبین پر ایمان رکھتے ہیں، حالانکہ نہ ان کے وجود کا کچھ پتہ ہے اور نہ ان کے اوامر نواہی کا۔ پھر جو لوگ ان [صوفیاء] کی موافقت کرتے ہیں؛ ان کیلئے یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ وہ ہمارے دعوی پر رد کرے؟

[جواب]: اس سے کہا جائے گا کہ: اس بات کا جواب کئی طرح سے دیا جاسکتا ہے:

پہلی بات : ہم کہتے ہیں کہ: ''مسلمانوں کے کسی معروف عالم یا کسی معروف جماعت کے نزدیک ان پر ایمان لانا ضروری نہیں؛ اور کوئی ایسا بھی نہیں جو ان پر ایمان لانے کو واجب قرار دیتا ہو۔ اگر چہ بعض غالی فرقے اپنے اصحاب کے لیے اس چیز پر ایمان رکھنے کو واجب قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ: کوئی مؤمن اس وقت تک اللہ کا ولی نہیں ہوسکتا جب تک ان لوگوں کے اس زمانے میں موجود ہونے پر ایمان نہ لائے۔ [مگر جمہور مسلمین کے ہاں اس کلام کی کوئی قدر و قیمت نہیں] ان کا قول اسی طرح مردود ہے جیسے شیعہ کا قول۔

دوسری بات : لوگوں میں سے بعض ایسے ہیں جن کا خیال ہے کہ ان لوگوں کے وجود پر ایمان رکھنے سے انسان کا ایمان؛ خیر و بھلائی اور اللہ تعالیٰ کی محبت بڑھتے ہیں۔ زہاد زیادہ سے زیادہ یہ بات کہتے ہیں کہ: ''ان کی تصدیق کرنے والا ان کے منکر سے زیادہ افضل و اشرف اور کامل ہے۔ یہ قول ہر لحاظ سے رافضیوں کے قول کے مشابہ نہیں ہے۔ بلکہ بعض وجوہات کی بنا پر یہ اقوال آپس میں مشابہت رکھتے ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے کمال دین کو اس تصدیق پر موقوف کردیا ہے۔ پس اس وقت کہا جائے گا کہ مسلمان علماء اور ان کے ائمہ کا اس قول کے باطل ہونے پر اتفاق ہے۔ اس لیے کہ واجبات اور مستحبات کا علم' اور واجبات و مستحبات کا بجالانا ان کی تصدیق پر موقوف نہیں ہے۔ بعض اہل زہد و عابدین اور عوام الناس کا یہ خیال کرنا کہ دین کی کوئی بھی چیز واجب یا مستحب ان لوگوں کی تصدیق پر موقوف ہے؛ تو یہ ان لوگوں کی جہالت اور گمراہی پر مبنی قول ہے' اس پر کتاب و سنت کے جاننے والے اہل علم کا اتفاق ہے۔ اور دین میں یہ بات اضطراری طور پر معلوم اور ایک بدیہی امر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ان کی تصدیق کو مشروع قرار نہیں دیا، اور نہ ہی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور علماء اسلام میں سے کوئی ایک اس تصدیق کو امور دین میں سے سمجھتا تھا۔ اور ایسے ہی: غوث؛ قطب؛ اوتاد؛ نجباء وغیرہ کے یہ تمام الفاظ کسی ایک نے بھی نبی کریم ﷺ سے کسی معروف سند کے ساتھ نقل نہیں کیے؛ اور نہ ہی نبی کریم ﷺ نے یہ الفاظ اپنی زبان مبارک پر لائے ہیں؛ اور نہ ہی صحابہ کرام نے۔ لیکن لفظ ابدال بعض سلف سے منقول ہے۔ اور اس بارے میں نبی کریم ﷺ سے ایک ضعیف روایت نقل کی گئی ہے؛ جس پر ہم کئی ایک جگہ پر تفصیلی کلام کر چکے ہیں۔ [1]

[1] یہ حدیث مسند أحمد میں وارد ہوئی ہے: ۲/ ۱۷۱؛ تحقیق أحمد شاکر۔ سلطان العلماء العز بن عبدالسلام السلمی المتوفی (۵۷۷۔۶۶۰) لکھتے ہیں کہ ابدال، غوث، قطب اور نجباء کے ناموں کی دین میں کوئی اصل نہیں اور یہ کسی حدیث صحیح وضعیف میں نبی ﷺ سے منقول نہیں۔

بعض صوفیاء کا شرک فی ربوبیت:

تیسری بات: یہ بات کہنے والوں میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ان کی طرف ایسی باتیں منسوب کرتے ہیں' جن کا کسی بشر کی طرف منسوب کرنا ہرگز جائز نہیں ۔ مثلاً: بعض لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ قطب وغوث ہدایت و نصرت اور رزق میں اہل زمین کی امداد کرتے ہیں اور یہ چیزیں انکے توسط کے بغیر کسی کو حاصل نہیں ہوتیں۔ یہ دعوی باطل ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے ۔ اور ایسا کہنے والا شخص گمراہ ہے اور اس کا قول اس باب میں نصاریٰ کے قول سے ملتا جلتا ہے۔ جیسے کہ ان میں سے بعض لوگ یہ دعوی کرتے ہیں کہ ان اولیاء میں سے کوئی ایک اللہ تعالیٰ کے ہر ولی کو جانتا ہے' جو موجود ہے یا جو ولی ہونے والا ہے؛ اس ولی کے نام' اس کے باپ کے نام اور اللہ کے ہاں اس کے مقام ومرتبہ سے بھی واقف کار ہے۔ اور اس طرح کی دیگر کئی باطل باتیں ایسے لوگوں کے عقیدہ میں شامل ہیں۔ جو اس امر کو متضمن ہیں کہ بعض بشر بعض خصائص میں اللہ تعالیٰ کے شریک ہیں ۔ مثال کے طور اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز کا جاننے والا ہے۔ اور ہر ایک چیز پر قادر ہے ۔ اس طرح کا دعوی بعض لوگ نبی کریم ﷺ اور اپنے شیوخ کے بارے میں کرتے ہیں کہ ان کا علم اللہ کے علم وقدرت پر حاوی ہے اور وہ اسی قسم کے علم وقدرت سے بہرہ ور ہیں جیسے ذات الٰہی۔ پس وہ ہر اس چیز کو جانتے ہیں جسے اللہ جانتا ہے' اور ہر اس چیز پر قدرت رکھتے ہیں جس پر اللہ تعالیٰ قدرت رکھتا ہے ۔ اس طرح کے عقائد واقوال بالکل نصاری اور غالی شیعہ کے اقوال کی جنس سے ہیں ۔ اور ان عقائد واقوال کے باطل ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے ۔

اور ان میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو ایسی کرامات' مکاشفات اور اجابت دعاء کے قصے اور ان کی طرف ایسی چیزیں منسوب کرتے ہیں جن کا کسی نبی یا نیک مسلمان کی طرف منسوب کرنا جائز نہیں ۔ یہ لوگ ایسی باتیں کسی معدوم کی طرف منسوب کرنے میں اگرچہ خطاء کار ہیں ؛ لیکن ان کی خطاء اس شخص کی غلطی کی طرح ہے جو یہ گمان رکھتا ہو کہ فلاں شہر میں اولیاء اللہ ہیں' حالانکہ وہاں کوئی بھی نہ ہو ۔ یا پھر وہ انسان جو کہ بعض لوگوں کے متعلق گمان رکھتا ہو کہ وہ اولیاء اللہ ہیں' مگر وہ اولیاء اللہ نہ ہوں ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح کے اعتقادات وخیالات گمراہی ؛ جہالت اور خطا ہیں جن میں بہت سارے لوگ مبتلا ہیں ۔ لیکن امامیہ کی خطاء اور گمراہی ان سب سے بڑھ کر اور قبیح ہے۔

الیاس اور خضر کی وفات:

چوتھی بات: محققین علماء کرام رحمہم اللہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ حضرت خضر والیاس علیہما السلام فوت ہو چکے ہیں۔ ❶

❶ سنت اللہ یہی چلی آتی ہے کہ انبیاء علیہم السلام یا غیر انبیاء سب وقت مقرر پر فوت ہوجاتے ہیں، جو شخص دین اسلام کی طرف ایسی نص منسوب کرے جو اس کے خلاف ہو تو اسے چاہیے کہ وہ اسے منظر عام پر لائے۔ حقیقت یہ ہے کہ صحیح حدیث میں ایسی کوئی نص موجود نہیں ہے۔

نیز یہ کہ اللہ عز و جل اور مخلوق کے پیدا کرنے‘ ان کو روزی اور ہدایت دینے اور ان کی نصرت کرنے میں کسی مخلوق کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔ مرسلین کا واسطہ فقط تبلیغ رسالت کا ہے۔ اور کسی انسان کو مرسلین کی اطاعت کے بغیر کبھی کوئی سعادت حاصل نہیں ہوسکتی۔ جب کہ مخلوق کے لیے رزق رسانی؛ ہدایت‘ نصرت اور پیدائش پر اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو کوئی قدرت حاصل نہیں۔ یہ امور انبیاء کرام کی حیات و موت پر منحصر نہیں۔ بلکہ مخلوق کی پیدائش اور ان کے لیے رزق رسانی حقیقت میں رسولوں کے وجود پر بھی منحصر نہیں ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کبھی ملائکہ کے واسطہ سے کچھ پیدا کرتے ہیں‘ اور کبھی اس میں کوئی انسان سبب بنتا ہے۔ جیسا کہ مخلوق میں یہ اسباب عوام الناس میں معروف ہیں۔

اب یہ کہنا کہ یہ امور بشری واسطہ کے بغیر حاصل نہیں ہوسکتے۔ یا بشر میں سے کوئی ایک ان تمام امور پر قادر ہے؛ یا اس طرح کی دیگر باتیں۔ یہ سب چیزیں باطل ہیں۔ تو پھر رافضیوں سے کہا جائے گا کہ: جب [آپ لوگ] گمراہی پر کسی گمراہی و ضلالت سے استدلال کرتے ہیں تو پھر [اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان یاد رکھنے کے قابل ہے کہ]:

﴿وَلَنْ يَّنفَعَكُمُ الْيَوْمَ اِذْ ظَّلَمْتُمْ اَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُوْنَ﴾ [الزخرف ۳۹]

''اور آج یہ بات تمھیں ہرگز نفع نہ دے گی، جب کہ تم نے ظلم کیا کہ بے شک تم (سب) عذاب میں شریک ہو۔''

مزید برآں یہ بات بھی معلوم ہے کہ مسلمانوں کے اشرف ترین مسائل اور اہم ترین مطالب کے لیے ضروری ہے کہ دوسرے مسائل کی بہ نسبت ان کا ذکر قرآن مجید میں موجود ہو۔ اور رسول اللہ ﷺ کے لیے بھی دوسرے مسائل کی بہ نسبت ان مسائل کا بیان کرنا زیادہ ضروری تھا۔ قرآن اللہ تعالیٰ کی توحید‘ اس کے اسماء و صفات؛ ملائکہ‘ کتب اور مرسلین؛ یوم آخرت‘ قصص‘ اَمر و نہی؛ حدود و فرائض کے احکام سے بھرا ہوا ہے؛ بخلاف امامت کے۔ تو یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ قرآن میں اہم اور اشرف ترین مسائل کا بیان نہ ہو۔ اللہ تعالیٰ نے سعادت کو ایسے مسئلہ کے ساتھ معلق کردیا ہے جس میں امامت کا ذکر تک نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَنْ يُّطِعِ اللّٰهَ وَ الرَّسُوْلَ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الَّذِيْنَ اَنْعَمَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنَ النَّبِيّٖنَ وَ الصِّدِّيْقِيْنَ وَ الشُّهَدَآءِ وَ الصّٰلِحِيْنَ وَ حَسُنَ اُولٰٓئِكَ رَفِيْقًا﴾ [النساء ۶۹]

''اور جو شخص اللہ اور رسول کی اطاعت کرتا ہے تو ایسے لوگ ان لوگوں کے ساتھ ہوں گے جن پر اللہ تعالیٰ نے انعام کیا ہے یعنی انبیاء، صدیقین، شہیدوں اور صالحین کے ساتھ اور رفیق ہونے کے لحاظ سے یہ لوگ کتنے اچھے ہیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَنۡ یُّطِعِ اللّٰہَ وَ رَسُوۡلَہٗ یُدۡخِلۡہُ جَنّٰتٍ تَجۡرِیۡ مِنۡ تَحۡتِہَا الۡاَنۡہٰرُ خٰلِدِیۡنَ فِیۡہَا ؕ وَ ذٰلِکَ الۡفَوۡزُ الۡعَظِیۡمُ ☆وَ مَنۡ یَّعۡصِ اللّٰہَ وَ رَسُوۡلَہٗ وَ یَتَعَدَّ حُدُوۡدَہٗ یُدۡخِلۡہُ نَارًا خَالِدًا فِیۡہَا ۪ وَ لَہٗ عَذَابٌ مُّہِیۡنٌ﴾[النساء ۱۳۔۱۴]

''پس جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت کریگا (تو) اللہ اس کو ایسی جنت میں داخل کرے گا جس کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں گی اور وہ ان میں ہمیشہ ہمیشہ رہے گا اور یہی بڑی کامیابی ہے۔اور جو اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے اور اللہ کی حدود سے آگے نکل جائے اللہ اسے دوزخ میں داخل کرے گا جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور اسے رسوا کرنے والا عذاب ہوگا۔''

اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں بیان کیا ہے کہ جو کوئی اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی اطاعت کرے گا' وہ آخرت میں خوش بخت ٹھہرے گا۔اور جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے' اور ان کی مقرر کردہ حدود سے تجاوز کرے' تو اسے عذاب دیا جائے گا۔سعادت مندوں اور اہل شقاوت کے درمیان یہ فرق ہے۔مگر امامت کا ذکر کہیں بھی نہیں ہے۔

اگر کوئی انسان یہ بات کہے کہ:''امامت اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت میں داخل ہے۔''

تو اس سے کہا جائے گا کہ: اس کی انتہاء یہ ہوسکتی ہے دوسرے بعض واجبات کی طرح ہو' جیسے: نماز' روزہ' زکاۃ' حج اور دوسرے واجبات؛ جو کہ اللہ اور اس کے رسول کی اطاعت میں داخل ہیں۔تو پھر صرف امامت کیوں کر دین کے اشرف ترین مسائل اور اہم ترین مطالب میں سے ہوسکتی ہے؟

امامت اور رسالت برابر نہیں ہے:

[اشکال] :اگر کوئی یہ کہے کہ: رسول اللہ ﷺ کی اطاعت امام کی اطاعت کے بغیر ممکن نہیں؛ اس لیے کہ امام ہی وہ ہستی ہے جو شریعت کی معرفت رکھتی ہے۔''

[جواب] :تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ:''تمہارے مذہب کا یہی دعوی ہے؛ جس پر کوئی دلیل نہیں ہے۔اور یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ امامت کے مسئلہ پر قرآن میں کہیں بھی کوئی دلیل ایسے نہیں پائی جاتی جیسے باقی تمام اصول دین کے متعلق دلائل موجود ہیں ۔ اس سے پہلے ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ جس امام کے دعویدار یہ لوگ ہیں' اس امام سے کسی کو کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا۔اور مزید بیان آگے آئے گا کہ جو پیغام رسول لے کر آئے ہیں' اس کی معرفت حاصل کرنے کے لیے کسی امام کی کوئی ضرورت نہیں۔

امامیہ کے ہاں اصول دین:

امامیہ کے ہاں چار اصول ہیں: ۱۔توحید ۲۔عدل ۳۔نبوت ۴۔امامت۔

امامت آخری مرتبہ ہے' جب کہ توحید' عدل اور نبوت کا درجہ اس سے پہلے کا ہے۔ یہ لوگ توحید میں صفات الٰہیہ کی نفی کو داخل کرتے ہیں۔ اور یہ کہ قرآن مخلوق ہے۔ اور یہ کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کا دیدار نہیں ہوگا۔ اور عدل میں قدر کی تکذیب کو شمار کرتے ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر نہیں ہے کہ وہ جسے چاہے ہدایت سے نواز دے۔ اور نہ ہی کسی کو گمراہ کرنے پر قادر ہے۔ اور کبھی اللہ تعالیٰ ایسی چیز کو چاہتے ہیں جو نہیں ہوسکتی۔ اور اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر بھی نہیں ہے۔ اور نہ ہی ایسے ہے کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ چاہے وہ ہو جائے۔ اور جو نہ چاہے وہ نہ ہو۔ لیکن اس کے باوجود توحید' عدل اور نبوت امامت پر مقدم ہیں۔ تو پھر امامت کیسے اشرف ترین اور اہم ترین مسائل میں سے ہوسکتی ہے؟

مزید برآں کہ امامت کو اس وجہ سے واجب قرار دیتے ہیں کہ اس سے واجبات کی ادائیگی میں مہربانی اور لطف ہوتا ہے۔ پس امامت ایسے ہی واجب ہوگی جیسے باقی وسائل واجب ہوتے ہیں۔ تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ وسیلہ مقصود سے بڑھ کر اہم ترین اور اشرف ترین ہو؟

مسئلہ امامت میں رافضی تناقض:

تیسری وجہ : ان سے کہا جائے گا کہ: اگر امامت اہم ترین مطالب دین اور اشرف ترین مسائل مسلمین میں سے ہے تو پھر ان اہم مطالب اور اشرف مسائل سے لوگوں میں سب سے زیادہ دور خود رافضی ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے امامت کے مسئلہ میں ایسے حقیر اور گھٹیا قول گھڑ لیے ہیں جو کہ عقل اور دین ہر لحاظ سے فاسد ہیں۔ اس کا بیان ان شاء اللہ آگے آئے گا جب ہم ان کے دلائل پر رد کریں گے۔ بس یہاں پر اتنا سمجھ لینا کافی ہوگا کہ امامت سے ان کا مقصود یہ ہے کہ ان کا بڑا معصوم ہو۔ اور ان کے دین و دنیا کے مسائل میں لطف و مہربانی [نرمی] ہو۔ اس لیے یہ ایک ایسے مجہول و معدوم کے لیے حیلے گھڑتے ہیں نہ جس کی ذات کا کوئی اتا پتا ہے' اور نہ ہی جس کا کوئی نام و نشان دیکھنے میں آیا ہے؛ نہ ہی اس کی کوئی خبر سنی گئی ہے' اور نہ ہی کوئی حس محسوس ہوئی ہے۔ تو اس بنا پر انہیں مقصود امامت میں سے کچھ بھی حاصل نہ ہوا۔ اور اگر کوئی ایسا نفع بخش امام بنالیا جائے جس سے بعض دنیاوی اور دینی مصلحتیں حاصل ہو جائیں؛ وہ اس امام سے بہت بہتر اور بڑھ کر ہے جس سے امامت کی کوئی مصلحت حاصل نہ ہو۔

اسی لیے آپ امامیہ فرقہ کے لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ امامت کی مصلحتیں فوت ہو جانے کے سبب اپنے مقاصد کی بار آوری کے لیے کبھی کسی کافر کی اطاعت اختیار کرتے ہیں اور کبھی کسی ظالم کی۔ حالانکہ دوسری طرف وہ لوگوں کو امام معصوم کی اطاعت کی طرف دعوت دیتے ہیں؛ اور خود کفار اور ظالمین کی اطاعت اختیار کرتے ہیں۔ پس کیا ان لوگوں سے بڑھ کر کوئی مقصود امامت اور خیر و کرامت سے دور ہوسکتا ہے جو اس مسلک ندامت پر چلنے والے ہوں؟

اجمالی طور پر اللہ تعالیٰ نے بعض دینی اور دنیاوی مسائل کو حکمرانوں کے ساتھ معلق کر دیا ہے؛ خواہ امامت

اہم ترین امور میں سے ہو یا نہ ہو۔ جب کہ رافضی ان مصلحتوں کے حصول سے بہت دور ہیں۔ ان سے ان کے قول کے مطابق بہت سے اہم ترین مطالب اور مسلمانوں کے اشرف ترین مسائل فوت ہوئے ہیں۔

[شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ علیہ اور ایک شیعہ کا مناظرہ]:

بعض اکابر فضلاء شیعہ نے مجھ سے تنہائی میں ملاقات کی اور دینی مسائل پر گفتگو کا تقاضا کیا۔ میں نے شیعہ کے نظریات کی ترجمانی کرتے ہوئے کہا کہ: اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو نیک کاموں کا حکم دیا اور منہیات سے روکا، لہٰذا ضروری تھا کہ وہ بندوں پر مہربان ہوتا؛ جس کی وجہ سے لوگ فعل واجب اور ترک قبیح کے قریب تر ہوتے۔ اس لیے کہ جو کوئی کسی شخص کو کھانے کی دعوت دے' اگر اس کی مراد کھانا کھلانا ہو تو وہ اسباب بروئے کار لائے گا جو کھانے کے لیے ضروری ہیں۔ جیسے خندہ جبین سے استقبال کرنا' مناسب جگہ پر بٹھانا؛ اور اس طرح کے دیگر امور۔ اگر اس کا مقصود کھانا کھلانا نہ ہو تو اس کے چہرہ پر سلوٹیں پڑ جائیں گی' اور وہ دروازہ بند کردے گا۔ وغیرہ وغیرہ۔

انہوں نے یہ باتیں معتزلہ سے لی ہیں۔ ان کے پرانے شیوخ کے اصولوں میں یہ باتیں شامل نہیں ہیں۔

پھر کہا: ''امام بھی لوگوں پر عنایت الٰہی کی ایک علامت ہے۔ اس لیے کہ امام واجبات کا حکم دے گا اور برے اعمال سے روکے گا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ شرعی اوامر و اعمال کی اطاعت کریں گئے۔ لہٰذا امام کا وجود از بس ناگزیر ہے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ وہ امام معصوم ہوتا کہ مقصد حاصل ہو سکے۔ ظاہر ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد معصوم صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے [کسی اور کے لیے یہ دعویٰ نہیں کیا گیا]۔ لہٰذا آپ کا امام ہونا متعین ہوا اس پر اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کے سوا اور کوئی معصوم نہیں۔ [اور اس باب میں بڑی تفصیلی گفتگو کی]۔ پھر کہتے ہیں: حضرت علی نے حسن رضی اللہ عنہ کو معصوم قرار دیا، حضرت حسن رضی اللہ عنہ نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو یہاں تک کہ نوبت امام منتظر محمد بن حسن صاحب غار تک پہنچی۔ شیعہ نے تقریر سن کر اعتراف کیا کہ ان کے مذہب کے بیان کے مطابق یہ بڑی اچھی تقریر ہے۔

[شیخ الاسلام رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں]: جب میں نے شیعہ [1] کے طرز استدلال کو بیان کیا اور شیعہ نے اسے

[1] شیخ الاسلام نے شیعہ کے طرز استدلال کو اس لیے واضح کیا تا کہ اسے مناظرہ کی اساس قرار دیا جا سکے، یہ غلط ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے امام حسن رضی اللہ عنہ کے معصوم ہونے کی صراحت کر دی تھی۔ امام احمد اپنی مسند میں عبداللہ بن سمع سے روایت کرتے ہیں کہ میں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سنا وہ اپنی شہادت کا ذکر کر رہے تھے لوگوں نے کہا: ''ہم پر خلیفہ مقرر کر دیجئے'' فرمایا: نہیں، میں تمہیں اسی طرح چھوڑ جاؤں گا جیسے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے تمہیں چھوڑا تھا، لوگوں نے کہا آپ اللہ کے دربار میں حاضر ہو کر اسے کیا جواب دیں گے؟ فرمایا میں عرض کروں گا کہ بار خدایا تو نے جب تک چاہا مجھے زندہ رکھا پھر فوت کر لیا اور تو ان میں موجود تھا اگر تو چاہتا تو ان کی اصلاح کرتا اور اگر چاہتا بگاڑ دیتا۔'' مسند احمد (۱/۱۳۰) طبقات ابن سعد (۳/۲۴) مجمع الزوائد (۹/۱۳۷) امام احمد نے اسی قسم کی روایت بطریق اسود بن عامر نقل کی ہے، دونوں روایات کی سند صحیح ہے، (العواصم من القواصم: ۱۹۹)

سراہا تو میں نے اس سے مخاطب ہو کر کہا: میں اور آپ علم و حق اور ہدایت کے طالب ہیں۔ شیعہ کا قول ہے کہ جو امام منتظر پر ایمان نہیں رکھتا وہ کافر ہے۔ بتایئے ! کیا آپ نے کبھی اسے دیکھا یا ایسے شخص کو دیکھا جس نے امام کو دیکھا ہو؟ یا اس کی کوئی خبر سنی یا اس کی گفتگو کا کچھ علم ہوا؟ یا جس چیز کا اس نے حکم دیا ہے' اور جس چیز سے منع کیا ہے وہ اس سے ایسے ہی ماخوذ ہے جیسے دوسرے ائمہ کا کلام ان سے ماخوذ ہے؟ شیعہ نے کہا: ''نہیں۔''

میں نے کہا: ''پھر ایسے ایمان کا کیا فائدہ اور اس کے ذریعہ ہم پر اللہ کی کون سی مہربانی ہوئی؟ مزید برآں اللہ تعالیٰ ہمیں ایسے شخص کی اطاعت کا مکلّف کیوں کر کرتا ہے جس کے امر و نہی سے ہم ناواقف ہیں، اور اس کی پہچان کا کوئی طریقہ ممکن نہیں۔ حالانکہ شیعہ تکلیف مالا یطاق کا شدید انکار کرتے ہیں، کیا اس سے زیادہ تکلیف مالا یطاق بھی کوئی ہو سکتی ہے؟

شیعہ: اس امر کا اثبات تو انہی مقدمات پر مبنی ہے جو آپ نے ذکر کیے ہیں۔

شیخ الاسلام: مگر مقصود چیز تو وہی ہے جو ہم سے متعلق ہو؛ اگر امر و نہی ہم سے وابستہ نہ ہو تو ہمیں اس سے کیا سروکار ہے؟ جب ان مقدمات کا تذکرہ کسی فائدہ سے خالی ہے؛ اس سے ہمیں کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوا' اور نہ ہی کوئی مہربانی حاصل ہوئی سوائے تکلیف مالا یطاق کے۔ تو معلوم ہوا کہ امام منتظر پر ایمان لانا جہالت کی کرشمہ سازی ہے، اور اس کا لطف و عنایت ایزدی اور مصلحت سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر وہ بات درست اور موجب سعادت ہے جو امامیہ اپنے اکابر سے نقل کرتے چلے آئے ہیں، تو امام منتظر کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر یہ نقل باطل ہے تو شیعہ بھی اپنے اس امام منتظر سے کچھ فائدہ حاصل نہیں کر سکے۔ نہ ہی انہیں حق کے اثبات میں اس امام منتظر سے کوئی فائدہ ہوا اور نہ ہی باطل کی نفی کرنے میں؛ نہ ہی امر بالمعروف اور نہ ہی نہی عن المنکر میں۔ اور نہ ہی امامیہ میں سے کسی ایک کے لیے امامت سے مطلوب و مقصود مصلحت؛ لطف اور منفعت حاصل ہو سکے۔

وہ جاہل لوگ جو اپنے معاملات کو مجہولات سے معلق کر رکھتے ہیں' جیسا کہ غائب لوگ؛ جیسے قطب' ابدال' غوث اور خضر وغیرہ اس طرح کے دیگر لوگ۔ یہ لوگ بھی اپنی جہالت و گمراہی کے باوجود ایسی باتیں ثابت کرنے میں لگے ہوئے ہیں جن سے نہ ہی کوئی مصلحت حاصل ہوئی' نہ کوئی مہربانی؛ اور نہ ہی کوئی دین یا دنیا کا فائدہ۔ لیکن اس کے باوجود یہ لوگ جہالت و گمراہی میں رافضیوں سے کم تر ہیں۔

حضرت خضر موجود تھے۔ ان کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں کیا ہے۔ ان کے قصے میں بڑی عبرتیں اور درس اور فوائد ہیں۔ کبھی ان میں سے کوئی کسی نیک انسان کو دیکھتا ہے تو وہ گمان کرتا ہے کہ یہ خضر ہیں۔ پس اب ان کو دیکھنے سے اور ان کے وعظ سے اسے کوئی فائدہ ہوگا۔ اگرچہ یہ اپنے اس عقیدہ میں غلط ہے۔

حقیقت میں اس نے جنات میں سے کسی جن کو دیکھا ہوتا ہے؛ اور وہ یہ سمجھ بیٹھتا ہے کہ یہ خضر تھے۔ اور جن

انسان سے ایسی ہی باتیں بھی کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کا خیال ہوتا ہے کہ وہ اس کی یہ باتیں مان لے گا۔اور بعض دفعہ وہ انسان اپنے وہم و خیال سے باتیں گھڑ لیتا ہے۔بعض لوگوں کا خیال ہے کہ ہر زمانے میں ایک خضر ہوتا ہے اور بعض لوگ ہر ولی کو خضر کہتے ہیں ۔ یہود و نصاری نے بعض جگہیں مقرر کر رکھی ہیں جن کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ وہ یہاں پر خضر کو دیکھتے ہیں ۔خضر کو مختلف صورتوں میں دیکھا جا سکتا ہے ۔کبھی اس کی صورت خوفناک بھی ہو سکتی ہے۔اس لیے کہ یہ جو دعوی کرتا ہے کہ وہ خضر ہے [یا پھر وہ شیطان ہوتا ہے۔ وہ جس کو گمراہ کرنا چاہتا ہے' اس کے سامنے آجاتا ہے]۔اس بارے میں قصے بہت زیادہ ہیں جن کے بیان کرنے کا یہ موقع نہیں۔ بہر حال یہ لوگ شیعہ کی جملہ اقسام سے درجہا بہتر ہیں' اس لیے کہ شیعہ ایسے امام کا انتظار کر رہے ہیں جس کے بارے میں ان کے پاس کوئی مستند نقل ہی موجود نہیں۔

[ان کی روایات کے مطابق] جب یہ امام غار میں داخل ہوا تو اس وقت وہ ابھی سن بلوغ کو نہیں پہنچا تھا۔پس رافضی ان لوگوں سے کئی گنا بڑھ کر جھوٹی روایات کو قبول کرتے ہیں مگر کتاب و سنت سے منہ موڑتے ہیں [ان پر عمل نہیں کرتے]۔رافضی بہترین مسلمانوں پر قدح کرتے ہیں' اور ان سے دشمنی رکھتے ہیں ۔رافضی امامت کی مصلحت کے متعلق لوگوں میں سب سے بڑھ کر گمراہ ہیں۔ان کے اس عقیدہ کی وجہ سے ان سے بہت سارے دین کے اہم ترین اور اشرف ترین مقاصد فوت ہو چکے ہیں ۔

عمل صالح اور معرفت امام ......؟:

چوتھی وجہ : ان سے کہا جائے گا کہ :تمہارا یہ کہنا کہ ''اسی [عقیدہ امامت کی] وجہ سے کرامت کے مراتب کا حصول ممکن ہے ۔یہ محض باطل کلام ہے ۔صرف امام وقت کو پہچاننے یا دیکھنے سے کوئی فضیلت حاصل نہیں ہوتی جب تک اس کے اوامر ونواہی کی اطاعت نہ کی جائے ۔ورنہ رسول اللہ ﷺ کی معرفت سے امام کی معرفت بڑھ کر نہیں ہے۔پس جو کوئی جانتا ہو کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں' مگر وہ آپ پر ایمان نہ لائے' اور آپ کے احکام کی پیروی نہ کرے' اسے کوئی کرامت حاصل نہیں ہو سکتی۔اور جو کوئی نبی کریم ﷺ پر ایمان لائے' مگر آپ کی نافرمانی کرے ؛ فرائض کو ضائع کرتا، ظلم و تعدی کا ارتکاب کرتا اور حدود شرعیہ سے تجاوز کرتا ہو؛ تو ایسا انسان سزا کا مستحق ہوتا ہے ۔اس پر امامیہ اور دیگر تمام مسلمان گروہوں کا اتفاق ہے۔تو پھر یہ کیسے ممکن ہو سکتا ہے جو کوئی امام کی معرفت حاصل کرے' اور اللہ تعالیٰ کے فرائض کا ضائع کرنے والا' اور حدود الٰہی کا پامال کرنے والا ہو [تو اسے کوئی کرامت یا بزرگی کیسے حاصل ہو سکتی ہے؟]۔

بہت سارے شیعہ کا قول ہے :

''حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت ایک ایسی نیکی ہے [1] جس کی موجودگی میں بدی سے کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔''

[1] دیکھئے: اختصار تحفه اثنا عشريه : ٢٠٤۔

اگر حب علی رضی اللہ عنہ کے ہوتے ہوئے گناہوں سے کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا تو امام معصوم کی قطعاً ضرورت نہیں۔اس لیے کہ تکلیف میں یہ مہربانی ہے۔اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی محبت ہی تمام گناہوں کو ختم کرنے کے لیے کافی ہے تو پھر کسی اور چیز کی کوئی ضرورت نہیں' خواہ امام موجود ہو یا نہ ہو۔

امامت ارکان ایمان میں شامل نہیں:

پانچویں وجہ :......شیعہ کا یہ قول کہ امامت ارکان ایمان میں سے ہے؛ جس کی بنیاد پر جنت میں رہنے کا استحقاق حاصل ہوسکتا ہے۔''

[جــواب]:......تو ان سے کہا جائے گا کہ: امامت کو ارکان ایمان میں شمار کرنا اہل جہالت و بہتان تراشوں کا کام ہے۔ہم اس بارے میں ان شاء اللہ آگے اپنے موقع پر تفصیل سے بیان کریں گے۔

اللہ تعالیٰ نے مؤمنین اوران کے احوال بیان فرمائے ہیں ۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایمان کی تفسیر کی ؛ اوراس کی شاخیں بیان کیں' مگر امامت کا کہیں ذکر تک نہیں فرمایا۔صحیح روایات میں حضرت جبریل علیہ السلام والی حدیث بھی ہے ؛ جب آپ ایک اعرابی کی صورت میں آئے اوراسلام ؛ ایمان اوراحسان کے بارے میں سوال کیا' تو آپ نے فرمایا:

''اسلام یہ ہے کہ تم گواہی دو کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں۔اور بیشک محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں ۔اورنماز قائم کرو، زکوٰۃ ادا کرو، رمضان کے روزے رکھو،اور بیت اللہ کا حج کرو۔''

اورفرمایا:''اورایمان یہ ہے کہ تم اللہ پر پورا ایمان رکھو؛ اس کے فرشتوں، کتابوں اور رسولوں پر ایمان رکھو اور اللہ تعالی کی ملاقات کا یقین رکھو؛ قیامت اور حشر کو پورے طور پر مانو اور اچھی اور بری تقدیر کے اللہ کی جانب سے ہونے پر ایمان رکھو''۔

اس میں امامت کا ذکر تک نہیں فرمایا:

[اس کے بعد پھر پوچھا کہ احسان کسے کہتے ہیں؟] تو آپ نے فرمایا: احسان یہ ہے کہ تو اللہ کی عبادت اس طرح کرے جیسے تو اسے دیکھ رہا ہے اور اگر یہ نہیں ہوسکتا تو اتنا ہی یقین رکھے کہ وہ تجھ کو دیکھ رہا ہے۔'' ❶

اس حدیث کے صحیح ہونے پر محدثین کا اتفاق ہے ۔اسے قبولیت کا درجہ حاصل ہے ۔اہل علم کا اس کی صحتِ نقل پر اجماع ہے۔امام بخاری و مسلم نے کئی اسناد کے ساتھ اسے روایت کیا ہے ۔ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت پر ان کا اتفاق ہے۔اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی روایت صرف صحیح مسلم میں ہے۔اگر چہ شیعہ ان احادیث کی صحت کو تسلیم نہیں کرتے' [تو یہ ان کی پرانی روش ہے۔منہاج الندامہ کے] مصنف نے اپنی کتاب میں ایسی احادیث بطور

❶ رواہ مسلم ۱/ ۳٦؛ البخاری ۱/ ۱۵۔

دلیل پیش کی ہیں جن کے موضوع [من گھڑت] ہونے پر اہل علم کا اتفاق ہے۔ [اور صحیح احادیث کو چھوڑ دیا ہے]۔

پھر یا تو دونوں فرقوں [اہل سنت اور شیعہ] کو چاہیے کہ ایسی دلیل کو بطور حجت پیش کیا جائے جس کی صحت ثابت ہو۔ یا پھر ایسی روایات کو بالکل ہی نہ پیش کیا جائے۔ اگر وہ [شیعہ] کسی روایت کو بالکل سرے سے ہی ترک کر رہے ہیں تو پھر ہم بھی ایسا کر سکتے ہیں۔ اور اگر وہ ایسی روایات نقل کریں گے؛ تو پھر روایت کے مقابلہ میں روایت لانا ضروری ہو جاتا ہے۔ [لیکن فرق یہ ہے شیعہ بے سرو پا روایت سے استدلال کرتے ہیں اور ہم] ایسی روایت سے استدلال کرتے ہیں جن کی صحت ثابت ہو؛ اور روایت قابل حجت ہو۔

ہم ان باطل روایات پر جن کے ذریعہ شیعہ اہل سنت پر رد کرتے ہیں، تفصیلی اور مدلل کلام اپنے مناسب موقع پر کریں گے؛ اور ان روایات کا بھی ذکر کریں گے جنہیں اہل علم محدثین نے صحیح کہا ہے۔

اگر بالفرض [بطور مناظرہ] تسلیم کیا جائے کہ ہم [صحیح] احادیث سے استدلال نہیں کرتے تو تب بھی قرآن کی آیات اس بارے میں کافی ہیں۔ قرآن کریم میں بھی اس کا کوئی ذکر نہیں، بلکہ ارشاد باری ہے:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَّعَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ☆ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُونَ ☆ أُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الانفال: ۲۔۴)

''(اصل) مومن تو وہی ہیں کہ جب اللہ کا ذکر کیا جائے تو ان کے دل ڈر جاتے ہیں اور جب ان پر اس کی آیات پڑھی جائیں تو انھیں ایمان میں بڑھا دیتی ہیں اور وہ اپنے رب پر ہی بھروسا رکھتے ہیں۔ وہ لوگ جو نماز قائم کرتے ہیں اور اس رزق میں سے جو ہم نے انھیں دیا ہے، خرچ کرتے ہیں۔ یہی لوگ سچے مومن ہیں، انھی کے لیے ان کے رب کے پاس بہت سے درجے اور بڑی بخشش اور باعزت رزق ہے۔''

اللہ تعالیٰ نے امامت کا ذکر کیے بغیر ان لوگوں کے لیے ایمان کی گواہی دی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهٖ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ أُولٰٓئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ (الحجرات: ۱۵)

''مومن تو وہ ہیں جو اللہ و رسول پر ایمان لائے پھر شک نہ کیا اور اللہ کی راہ میں اپنے مالوں اور جانوں کے ساتھ جہاد کیا یہی لوگ اپنے دعویٰ ایمان میں سچے ہیں۔''

اللہ تعالیٰ نے امامت کا ذکر کئے بغیر ان لوگوں کو سچا قرار دیا ہے۔ نیز ارشاد ہوتا ہے:

﴿لَيْسَ الْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوْا وُجُوْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَ لٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ الْمَلٰٓئِكَةِ وَ الْكِتٰبِ وَالنَّبِيّٖنَ وَ اٰتَى الْمَالَ عَلٰى حُبِّهٖ ذَوِي الْقُرْبٰى وَ الْيَتٰمٰى وَ الْمَسٰكِيْنَ وَ ابْنَ السَّبِيْلِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ وَ الْمُوْفُوْنَ بِعَهْدِهِمْ اِذَا عٰهَدُوْا وَ الصّٰبِرِيْنَ فِي الْبَاْسَآءِ وَ الضَّرَّآءِ وَ حِيْنَ الْبَاْسِ اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ صَدَقُوْا وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ﴾ (البقرہ ۱۷۷)

’’نیکی یہی نہیں کہ تم اپنا رخ مشرق یا مغرب کی طرف پھیرلو۔ بلکہ اصل نیکی یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ پر، روز قیامت پر، فرشتوں پر، کتابوں پر اور نبیوں پر ایمان لائے۔ اور اللہ سے محبت کی خاطر اپنا مال رشتہ داروں، یتیموں، مسکینوں، مسافروں، سوال کرنے والوں کو اور غلامی سے نجات دلانے کے لیے دے۔ نماز قائم کرے اور زکواۃ دا کرے۔ نیز (نیک لوگ وہ ہیں کہ) جب عہد کریں تو اسے پورا کریں اور بدحالی، مصیبت اور جنگ کے دوران صبر کریں۔ ایسے ہی لوگ راست باز ہیں اور یہی لوگ سچے متقی ہیں۔‘‘

یہاں پر بھی کہیں امامت کا کوئی ذکر تک نہیں کیا گیا۔ دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿الٓمّٓ o ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ o الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ o وَ الَّذِيْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ يُوْقِنُوْنَ o اُولٰٓئِكَ عَلٰى هُدًى مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُوْنَ﴾ [البقرۃ]

’’الٓمّٓ۔ اس کتاب کے سچ ہونے میں کوئی شک نہیں پرہیز گاروں کو راہ دکھانے والی ہے۔ جو لوگ غیب پر ایمان لاتے ہیں اور نماز کو قائم رکھتے ہیں؛ اور ہمارے دیئے ہوئے مال سے خرچ کرتے ہیں۔ اور جو لوگ ایمان لاتے ہیں اس پر جو آپ کی طرف اتارا گیا اور جو آپ سے پہلے اتارا گیا اور وہ آخرت پر بھی یقین رکھتے ہیں۔ یہی لوگ اپنے رب کی طرف سے ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ فلاح اور نجات پانے والے ہیں۔‘‘

اللہ تعالیٰ ان لوگوں کو ہدایت یافتہ اور کامیاب قرار دیا ہے؛ مگر امامت کا ذکر تک نہیں کیا۔ [مذکورہ بالا آیات کے علاوہ متعدد آیات اس ضمن میں وارد ہوئی ہیں مگر کسی میں بھی امامت کے رکن ایمان ہونے کا ذکر نہیں کیا گیا۔]

اور ہم یہ بھی یقینی طور پر جانتے ہیں کہ دین محمد ﷺ میں جب لوگ مسلمان ہو جاتے ہیں تو ان کے ایمان کو امامت کی معرفت پر موقوف نہیں رکھا جاتا۔ اور نہ ہی امامت کے بارے میں کچھ ذکر تک فرمایا۔ اور جو چیز

ارکان ایمان میں سے تھی اس کا بیان کرنا رسول اللہ ﷺ کے لیے لازمی تھا تا کہ اہل ایمان کا ایمان درست ہو۔ جب یہ بات یقینی طور پر معلوم ہوگئی کہ رسول اللہ ﷺ ایمان کے لیے کوئی ایسی شرط نہیں رکھتے تھے' تو یہ بات بھی پتہ چل گئی کہ ایمان کے لیے امامت کی شرط رکھنا اہل بہتان [جھوٹے لوگوں] کا قول ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: مسئلہ امامت اس نص کے عموم میں داخل ہے' یا اس کا تعلق ایسے مسائل سے ہے جن کے بغیر یہ واجب پورا نہیں ہوتا۔ یا پھر کسی دوسری نص سے یہ ثابت ہے۔

تو اس سے کہا جائے گا: ''اگر ان تمام مسائل کی صحت ثابت بھی ہوجائے تو اس کی زیادہ سے زیادہ اہمیت یہ ہوگی کہ ان کا شمار دین کے فروعی مسائل میں ہوگا۔ اس کا شمار ارکان ایمان میں نہیں ہوسکتا۔ اس لیے کہ ایمان کا رکن تو وہ ہوگا جس کے بغیر ایمان مکمل نہ ہوتا ہو' جیسے کہ شہادتین کا اقرار۔ کوئی انسان اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تو وہ اس بات کی گواہی نہ دیدے کہ: '' لا إلـه إلا الله محمد رسول الله'' اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں' اور بیشک محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں۔''

فرض کر لیجیے کہ امامت ایمان کے ارکان میں سے ایک رکن تھی ؛ جس کے بغیر کسی انسان کا ایمان پورا نہیں ہوسکتا؛ تو اس سے واجب ہوتا تھا کہ رسول اللہ ﷺ امت سے عذر کو ختم کرنے کے لیے اس کو کھول کر بیان کرتے ؛ جیسا کہ شہادتین کو' اور ایمان بالملائکہ' کتابوں پر ایمان' رسولوں پر ایمان اور آخرت کے دن پر ایمان کو بیان کیا ہے۔ تو پھر یہ کیسے ممکن ہوسکتا ہے جب کہ ہمیں معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے مبارک دور میں ہزاروں لوگ فوج درفوج اسلام میں داخل ہوئے ؛ مگر رسول اللہ ﷺ نے کسی ایک کیساتھ بھی ایمان کے لیے امامت کی شرط نہیں لگائی' نہ ہی مطلق طور پر اور نہ ہی مقید طور پر۔

چھٹی وجہ : شیعہ مصنف نے یہ روایت پیش کی ہے: وہ کہتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا''مَنْ مَّاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إمام زمانه مات ميتة الجاهلية'' ...... ''جس کی موت اس حالت میں آئی کہ وہ امام زمانہ کو نہ پہچانتا ہو' تو جاہلیت کی موت مرے گا۔''

جواب: ہم شیعہ سے پوچھتے ہیں کہ یہ روایت کس نے بیان کی؟ اس کی اسناد کہاں ہے؟ اور پھر یہ کیسے جائز ہوسکتا ہے کہ نبی کریم ﷺ سے روایت کردہ ایسی حدیث سے استدلال کیا جائے جس کی سند ہی ثابت نہ ہو۔ یہ تو اس وقت ہوتا ہے جب حدیث کی روایت میں کوئی مجہول الحال راوی نہ ہو۔ تو پھر اس وقت کیا کہہ سکتے ہیں جب وہ حدیث ان الفاظ سے کسی طرح بھی معروف ہی نہ ہو۔ اللہ کی قسم! رسول اللہ ﷺ نے یہ الفاظ یوں نہیں فرمائے۔

البتہ مشہور و معروف حدیث صحیح مسلم میں حضرت نافع سے روایت ہے کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ واقعہ حرہ کے

زمانہ میں یزید بن معاویہ کے دور میں عبداللہ ❶ بن مطیع کے یہاں آئے تو انہوں نے خدام سے تکیہ لانے کے لیے کہا۔حضرت عبداللہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا:''میں آپ کے یہاں بیٹھنے کے لیے نہیں بلکہ ایک حدیث سنانے کے لیے آیا ہوں جو کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہے۔میں نے سنا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے تھے:

''جس نے اطاعتِ امام سے ہاتھ کھینچ لیا وہ اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی، اور جس کی موت اس حال میں آئے کہ اس کی گردن میں کسی کی بیعت نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' ❷

ترک بیعت:

مذکورہ بالا حدیث حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے اس وقت عبد اللہ بن مطیع سے بیان کی جب لوگوں نے امیر وقت یزید بن معاویہ کی بیعت توڑ دی تھی؛ حالانکہ وہ ظالم تھا،اور پھران کی آپس میں جنگ بھی ہوئی۔اور یزید نے اہل حرہ کے ساتھ بہت برا سلوک کیا۔حدیث ہذا سے وہی مسئلہ مستفاد ہوتا ہے جو اس طرح کی دیگر تمام احادیث سے مستفاد ہوتا ہے۔کہ جو شخص حکام وقت کا مطیع نہ ہو یا شمشیر بکف ان کے خلاف نبرد آزما ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرتا ہے۔شیعہ کا معاملہ اس سے یکسر مختلف ہے، وہ جبر واکراہ کے بغیر ہمیشہ امراء کی اطاعت سے منحرف رہتے ہیں؛ ❸ اور حکمرانوں کی سب سے زیادہ مخالفت کرنے والے ہوتے ہیں۔ہم ان لوگوں سے مطالبہ

❶ عبداللہ بن مطیع مدینہ منورہ میں حضرت عبداللہ بن زبیر رضی اللہ عنہ کا داعی اور یزید کے برخلاف بغاوت کا اولیں محرک تھا، یہ پہلا شخص تھا، جس نے حاکم وقت یزید بن معاویہ کے خلاف جھوٹ کا طوفان کھڑا کیا،عوام بھی ان اکاذیب کی تصدیق کرنے لگے اور اس طرح مدینہ میں فتنہ پروری کا آغاز ہوا،محمد بن علی بن ابی طالب نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا تھا:

''میں یزید کی صحبت میں رہا ہوں، میں نے اسے نماز کا پابند نیکی کا پابند اور متبع سنت پایا لوگ اس سے فقہی مسائل دریافت کرتے تھے۔''

(البدایہ والنہایہ: ۸/ ۲۳۳، نیز العواصم من القواصم: ۲۲۳)

❶ صحیح مسلم، کتاب الامارۃ۔ باب وجوب ملازمۃ جماعۃ المسلمین (ح: ۱۸۵۱)

❷ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ لکھتے ہیں: ''سلاطین اسلام میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر کوئی سلطان اچھا نہیں گزرا، جب آپ کے عہد خلافت کا تقابل بعد میں آنے والے سلاطین کے ادوار سے کیا جائے تو یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ رعایا کو جو امن و عافیت آپ کے زمانہ میں نصیب ہوئی وہ کسی بادشاہ کے دور میں حاصل نہ ہوسکی، اور جب خلافت حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے مقابلہ کیا جائے تو خلافت راشدہ کی فضیلت نمایاں ہوتی ہے،عباسی خلافت کے زمانہ میں لوگ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ کے عہد خلافت کو مثالی عدل کا دور کہا کرتے تھے،مشہور محدث سلیمان بن مہران اعمش ان سے کہا کرتے تھے اگر تم امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا عہد خلافت پالیتے تو پھر کیا ہوتا؟ یعنی امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا عہد خلافت،عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ سے بہتر تھا،لوگوں نے کہا کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ امیر معاویہ رضی اللہ عنہ بڑے حلیم وبردبار تھے؟ فرمایا:''نہیں اللہ کی قسم!وہ عدل میں بھی بے نظیر تھے'' یزید کا عہد خلافت بھی امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے چنداں مختلف نہ تھا، اراکین سلطنت وہی تھے، جو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں تھے، البتہ ہر حکومت کی ضروریات کا اندازہ ایک دوسرے سے مختلف ہوتا ہے،عبداللہ بن مطیع نے محمد بن حنفیہ کے عین برعکس افتراء پردازی سے کام لیکر یزید کے خلاف جو اتہامات باندھے تھے ان کا نتیجہ اس فتنہ سامانی کی صورت میں ظہور پذیر ہوا جس سے ڈرانے کیلئے حضرت ⇦⇦⇦

کرتے ہیں اس حدیث کی اگر ایک آدمی سے بھی نقل منقول ہو تو اس کی صحت ثابت کرو۔ پھر یہ کیسے ممکن ہے کہ ایمان کا رکن اس جیسی حدیث سے ثابت کیا جائے جس کے نقل کرنے والے کو کوئی نہ جانتا ہو۔ اور اگر اس کا ناقل معلوم بھی ہو جائے تو پھر بھی اس سے غلطی اور جھوٹ کا امکان رہتا ہے۔ کیا کسی معقول علمی طریقہ کے بغیر بھی ایمان کا کوئی رکن ثابت ہو سکتا ہے۔

اس حدیث میں امامت پر دلیل نہیں:

ساتویں وجہ : ان سے کہا جائے گا: اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ روایت نبی کریم ﷺ کے کلام پر مبنی ہے۔ تو پھر بھی ان لوگوں کے لیے اس حدیث میں کوئی حجت نہیں ہے۔ اس لیے کہ نبی کریم ﷺ نے بہت سارے امور کے متعلق یہ جملہ ارشاد فرمایا ہے: ''من مات میتة الجاهلية'' ''تو وہ جاہلیت کی موت مرے گا۔'' یہ ایسے امور کے متعلق ہے جو ایمان کا رکن نہیں اور جن کے ترک کرنے سے کوئی کافر نہیں ہوتا۔ صحیح مسلم میں حضرت جندب بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''من قتِل تحت راية عِمِيّة يدعو عصبِية، أو ينصر عصبِية، فقِتلته جاهِلِية۔''☆

یہ کلام تعصب کی بنا پر لڑنے والوں کو بھی شامل ہے۔ اور شیعہ بنا بر تعصب لڑنے والوں میں سر فہرست ہیں۔ البتہ طرف داری کے نقطہ خیال سے لڑنے والے مسلمانوں کی تکفیر نہیں کی جا سکتی۔ جیسا کہ کتاب و سنت اس پر دلالت کرتے ہیں۔ تو پھر جس انسان کا جرم اس سے کم تر ہو اسے کیسے کافر قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر وہ اطاعت امام سے نکل جائے اور جاہلیت کی موت مرے تو وہ کافر نہیں ہوگا۔ ❶ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: ''جو شخص اطاعت امام سے خروج اختیار کرے اور جماعت کو ترک کر کے مر جائے تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' ❷

⇦⇦ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ، عبداللہ بن مطیع کے پاس آئے تھے، عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ کے ارشاد کا حاصل یہ ہے کہ عبداللہ بن مطیع نقض بیعت کا جو اقدام کر رہا ہے وہ ظلم ہے جس کا مرتکب جاہلیت کی موت مرتا ہے، ابن مطیع کے ظلم کا نتیجہ یہ ہوا کہ یزید بھی اسی قسم کے ظلم پر اتر آیا، اہل عرب کے نزدیک ظلم کے معنی یہ ہیں کہ ایک چیز کو اسکی اصلی جگہ سے اٹھا کر دوسری جگہ رکھ دیا جائے۔ سیدھی راہ سے بھٹک جانے کو بھی ظلم کہتے ہیں۔ ابن مطیع اور اس کے رفقاء کار کا ظلم وہ فتنہ سامانی ہے جس کا بیڑا انہوں نے واقعہ حرہ سے قبل اٹھایا اور یزید کا ظلم وہ افسوسناک نتائج ہیں جو اس سے رونما ہوئے۔ (منهاج السنة: ۳/ ۱۸۵)۔

☆الحدیث فِی: مسلِم 1478/3 کتاب الإمارةِ، باب وجوبِ ملازمةِ جماعةِ (......وفِيهِ: فقِتلة جاهِلِية. وراية عِمِّية: قال النووِی (شرح صحِيحِ مسلِم (12/238) هِی بِضمِ العينِ وكسرِها لغتانِ مشهورتانِ. والمِيم مكسورة ومشددة والياء مشددة أيضا. قالوا: هِی الأمر الأعمى لا يستبِين وجهه۔ كذا قاله أحمد بن حنبل والجمهور. قال إِسحاق بن راهويهِ: هذا كتقاتلِ القومِ لِلعصبِيةِ.

❶ حضرت جندب بجلی رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً روایت ہے: ''جو شخص عصبیت کی دعوت دیتا یا اس کا معاون ہو کر اندھا دھند لڑ رہا ہو اور وہ مارا جائے تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے۔'' مسلم كتاب الامارة۔ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (ح: ۱۸۵۰)۔

❷ صحيح مسلم۔ كتاب الامارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (حديث: ۱۸٤۸)۔

شیعہ عرصہ دراز سے اطاعت امام سے نکل چکے ہیں اور انہوں نے مسلمانوں کی جماعت کو ترک کر دیا ہے۔
بخاری و مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
''جو شخص اپنے امیر کی کوئی ایسی بات دیکھے جسے وہ ناپسند کرتا ہو تو اس پر صبر کرے، کیونکہ جو شخص جماعت سے ایک بالشت بھر الگ ہوتا ہے، اور اسی حالت میں مرجاتا ہے، تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہوتی ہے۔'' ❶

وفي لفظ: من رأى من أميرِه شيئا يكرهه، فليصبر عليه فإن من خرج من السلطان شبرا مات ميتة جاهلية. ☆

ان نصوص سے جہاں رافضیوں اور ان جیسے لوگوں کی حالت واضح ہوتی ہے' وہیں پر یہ روایات اہل علم کے ہاں معروف بھی ہیں۔ [جب کہ وہ روایت جو روافض نے پیش کی ہے' اس کی کوئی اصل نسل یا معروف قابل اعتماد سند نہیں۔]

حدیث ان کے خلاف حجت:

آٹھویں وجہ: ان کی پیش کردہ روایت خود روافض کے خلاف حجت ہیں۔ اس لیے کہ یہ لوگ اپنے امام زمانہ کو نہیں پہچانتے۔ یہ لوگ دعوی کرتے ہیں کہ غائب منتظر محمد بن حسن عسکری ہے۔ جو کہ ۲۶۰ ہجری میں سامراء کے غار میں چھپ گیا' اور ابھی تک واپس نہیں نکلا۔ غائب ہونے کے وقت وہ امام دو یا تین یا پانچ سال کا بچہ تھا۔ جو چار سو ساٹھ [اب بارہ سو] سال کی طویل مدت سے ایک تہ خانہ میں چھپا بیٹھا ہے؛ کسی شخص کو اس کا نشان و پتہ تک معلوم نہیں اور نہ اس کے متعلق کوئی خبر سنی گئی ہے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو اس امام کی ذات یا صفات کو جانتا ہو۔ لیکن پھر بھی کہتے ہیں: وہ انسان جس کو نہ کوئی دیکھ سکا' اور نہ ہی کسی نے اس کی کوئی خبر سنی' وہ ان کا امام زمانہ ہے۔

یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ اس طرح امام کی معرفت حاصل نہیں ہوسکتی۔ اس کی مثال ایسے ہی ہے جیسے کسی انسان کا قریبی چچازاد بھائی ہو مگر وہ اس کے بارے میں کچھ بھی نہ جانتا ہو۔ پس یہ انسان اپنے چچازاد تک کو نہیں جانتا۔ اس کی دوسری مثال یہ ہے کہ جیسے کسی انسان کو کوئی گرا پڑا مال مل جائے' اس کو پتہ ہے کہ کوئی انسان اس کا

---

❶ صحیح بخاری کتاب الفتن ۔ باب قول النبی ﷺ "سترون بعدی اموراً تنکرونها" (ح:۷۰۵٤) صحیح مسلم ۔ کتاب الامارة۔ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين (ح:۱۸٤۹)۔

☆......الحديث بِروايتيهِ -مع اختلاف يسير فِي الألفاظ- عن ابن عباس فِي: البخارِي 9/47 كتاب الفِتنِ، باب قولِ النبِي ﷺ سترون بعدِي أمورا تنكِرونها؛ مسلِم 3/1477- الكِتاب والباب السابِقان؛ سنن الدارِمِي 2/241. كتاب السِيرِ، باب فِي لزومِ الطاعةِ والجماعة؛ المسند ط. المعارِف 4/164.

مالک ہے؛ مگر جب تک اس کو خاص متعین انسان کے مالک ہونے کا علم نہ ہو' تو وہ اس وقت تک اس کے مالک کو پہچاننے والا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ یہی انسان اس کا عارف ہے' کیونکہ اس پر احکام نسب و ملکیت مرتب ہوتے ہیں۔

جب کہ امام منتظر کا معاملہ یکسر مختلف ہے۔ اس کے کسی ایسے حال کی معرفت نہیں ہوسکی جس سے امامت میں فائدہ ہوتا۔ بیشک امام کی معرفت جس سے انسان جہالت سے معرفت کی طرف نکلتا ہے' اور اس کے نتیجہ میں جماعت کی شیرازہ بندی اور اطاعت ممکن ہوتی ہے۔ بخلاف اس چیز کے جس پر اہل جاہلیت تھے۔ اس لیے کہ ان کا کوئی امام نہیں تھا جس کے جھنڈے کے نیچے یہ لوگ جمع ہوتے۔ اور نہ ہی ان کی شیرازہ بندی کے لیے کوئی جماعت تھی۔ یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو مبعوث فرمایا' اور آپ کے ذریعہ سے ان لوگوں کو اطاعت گزاری اور جماعت بندی کی طرف ہدایت دی۔ جب کہ اس منتظر کی معرفت سے نہ ہی اطاعت گزاری حاصل ہوئی اور نہ ہی جماعت اور ایسی کوئی معرفت حاصل نہ ہوسکی جس سے لوگ جاہلیت سے معرفت کی طرف نکلتے۔ بلکہ اس امام کی طرف منسوب لوگ باقی تمام لوگوں میں سب سے بڑھ کر جاہل اور اہل جاہلیت سے زیادہ مشابہت رکھنے والے ہیں۔

حکمران کی اطاعت نیکی کے امور میں:

نویں وجہ : نبی کریم ﷺ نے ہمیں صرف ان ائمہ و سلاطین کی اطاعت کا حکم دیا ہے جو موجود ہوں، حکومت و سلطنت سے بہرہ ور ہوں اور لوگ انہیں عام طور سے جانتے ہوں۔ مزید برآں ان کی اطاعت صرف معروف میں ضروری ہے منکر میں نہیں۔ ہمیں کسی مجہول اور معدوم کی اطاعت کا حکم ہرگز نہیں دیا اور نہ ہی کسی ایسے کی اطاعت کا حکم دیا جس کا نہ کوئی بس چلتا ہو اور نہ ہی اسے اصل میں کوئی حکومت یا قدرت حاصل ہو۔ جیسا کہ نبی کریم ﷺ نے ہمیں آپس میں محبت کرنے اور اجتماعیت قائم کرنے کا حکم دیا ہے اور تفرقہ بازی اور اختلاف سے منع کیا ہے۔ ائمہ کی اطاعت کا حکم مطلق طور پر نہیں دیا؛ بلکہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں ان کی اطاعت کرنے کا حکم دیا ہے نافرمانی میں نہیں۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ ہمیں اللہ کی اطاعت میں جن ائمہ کی اطاعت کا حکم دیا گیا ہے' وہ معصوم نہیں ہیں۔

صحیح مسلم میں حضرت عوف بن مالک رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ فرماتے ہیں: میں نے سنا کہ نبی ﷺ فرما رہے تھے:

> ''تمہارے بہترین حکمران وہ ہیں جن کو تم چاہتے ہو اور جو تمہیں چاہتے ہوں تم ان کے حق میں دعا کرتے ہو اور وہ تمہارے حق میں دعا کرتے ہوں۔ تمہارے بدترین حکام وہ ہیں جن سے تم بغض رکھتے ہو اور وہ تم سے بغض رکھتے ہوں، جن پر تم لعنت بھیجتے ہو اور جو تم پر لعنت بھیجتے ہوں۔'' ہم نے عرض کیا اے اللہ کے رسول! کیا ہم ان کی بیعت توڑ نہ ڈالیں؟ فرمایا: ''جب تک وہ نماز کی پابندی کریں تم ایسا نہیں کر سکتے۔'' آپ نے دو مرتبہ یہ الفاظ دہرائے: ''جس پر کسی شخص کو حاکم بنا دیا گیا ہو اور وہ اسے کوئی برا کام کرتے دیکھے تو اسے نفرت و حقارت کی نگاہ سے دیکھے مگر اس کی اطاعت

سے ہاتھ نہ کھینچے۔'' ❶

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے: بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''عنقریب ایسے حکمران ہوں گے جن کے خلاف شریعت اعمال کو تم پہچان لو گے اور بعض اعمال نہ پہچان سکو گے۔ پس جس نے ان کے اعمال بد کو پہچان لیا وہ بری ہوگیا جو نہ پہچان سکا وہ محفوظ رہا لیکن جو ان امور پر خوش ہوا اور تابعداری کی وہ ہلاک ہوگیا۔صحابہ نے عرض کیا:'' ہم ان سے جنگ نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:''نہیں جب تک وہ نماز ادا کرتے رہیں۔'' ❷

یہ بات واضح ہے کہ ائمہ سے مراد امراء اور حکمران ہیں۔ان میں اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کی کئی ایک بری اور مکروہ باتیں بھی ہوتی ہیں۔لیکن کسی کے لیے مناسب نہیں ہے کہ وہ ان کی اطاعت سے دست کیش ہوجائے۔ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت میں ان کی اطاعت کرے۔اور یہ کہ ان حکمرانوں میں اچھے بھی لوگ ہوتے ہیں اور برے بھی۔ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں جن سے لوگ محبت رکھتے ہیں' اور ان کے لیے دعا کرتے ہیں ؛ اور وہ لوگوں سے محبت رکھتے اور ان کے لیے دعا کرتے ہیں۔ان میں سے کچھ حاکم ایسے بھی ہوتے ہیں' جو لوگوں سے بغض رکھتے اور ان کے لیے بد دعا کرتے ہیں' اور لوگ بھی ان سے بغض رکھتے ہیں' اور ان پر بد دعا کرتے ہیں۔

صحیحین میں ہے: حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''بنی اسرائیل کی سیاست ان کے انبیاء علیہم السلام کرتے تھے۔ جب کوئی نبی وفات پا جاتا تو اس کا خلیفہ و نائب نبی ہوتا تھا اور میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔اور عنقریب میرے بعد خلفاء ہوں گے اور بہت ہوں گے۔''

صحابہ نے عرض کیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟

آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''جس کے ہاتھ پر پہلے بیعت کرلو اسے پورا کرو اور حکام کا حق ان کو ادا کرو بے شک اللہ ان سے ان کی رعایا کے بارے میں سوال کرنے والا ہے۔'' ❸

آپ نے خبر دی ہے کہ آپ کے بعد حکمران ہوں گے اور بہت زیادہ ہوں گے۔اور پھر یہ حکم بھی دیا کہ ان کی بیعت کے ساتھ اول در اول کی بنیاد پر وفاداری برتی جائے۔اور ان کے حقوق ادا کئے جائیں۔

❶ صحیح مسلم۔ کتاب الامارۃ باب خیار الائمۃ و شرارھم (حدیث:۱۸۵۵)

❷ شیعہ کے گیارہ امام خود غیر معصوم ہونے کے معترف تھے،لوگوں نے ائمہ سے سن کر وہ دعائیں ذکر کی ہیں جن میں بارگاہ ایزدی سے اپنے گناہوں کی مغفرت طلب کیا کرتے تھے اگر وہ معصوم اور گناہوں سے پاک ہوتے تو مغفرت طلب کرنے کی ضرورت لاحق نہ ہوتی، بارھواں امام بقول شیعہ نو عمری ہی میں تہ خانہ میں داخل ہوگیا نہ انہیں کسی نے دیکھا اور نہ ان سے کوئی دعا سن کر یاد رکھی، عصر حاضر تک کسی شخص نے ان کی آواز تک نہیں سنی۔

❸ صحیح مسلم امارت اور خلافت کا بیان: (ح:271)؛ پہلے خلیفہ کی بیعت کو پورا کرنے کے وجوب کے بیان میں۔

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے مروی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
''عنقریب میرے بعد حقوق تلف کئے جائیں گے اور ایسے امور پیش آئیں گے جنہیں تم ناپسند کرتے ہو۔ صحابہ نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول ﷺ! آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟ آپ ﷺ نے فرمایا:''تم پر کسی کا جو حق ہو وہ ادا کردو اور اپنے حقوق تم اللہ سے مانگتے رہو۔))[1]
وفِی لفظِ:((ستکون إثرۃ ، وأمور تنکِرونھا . قالوا: یا رسول اللہِ! فما تأمرنا؟ قال: تؤدُّون الحق الذِی علیکم ، وتسلون اللہ الذِی لکم .))
''عنقریب میرے بعد حقوق تلف کئے جائیں گے اور ناپسندیدہ امور پیش آئیں گے۔
عرض کیا: یا رسول ﷺ! آپ ہمیں کیا حکم دیتے ہیں؟
فرمایا:''تم پر کسی کا جو حق ہو وہ ادا کردو اور اپنے حقوق تم اللہ سے مانگتے رہو۔''[2]
حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ:
''ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تنگی اور آسانی میں پسند و ناپسند میں اور اس بات پر کہ ہم پر کسی کو ترجیح دی جائے؛ اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی بات سننے اور اطاعت کرنے کی بیعت کی۔ اور اس بات پر بیعت کی کہ ہم حکام سے حکومت کے معاملات میں جھگڑا نہ کریں گے۔ اور اس بات پر بیعت کی کہ ہم جہاں بھی ہوں گے حق بات ہی کہیں گے اللہ کے معاملہ میں ملامت کرنے والے کی ملامت کا خوف نہ رکھیں گے۔''[3]
حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ: آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
''مسلمان مرد پر حاکم کی بات سننا اور اطاعت کرنا لازم ہے خواہ اسے پسند ہو یا ناپسند ہو سوائے اس کے کہ اسے کسی گناہ کا حکم دیا جائے؛ پس اگر اسے معصیت و نافرمانی کا حکم دیا جائے تو نہ اس کی بات سننا لازم ہے اور نہ اطاعت۔''[4]
[اس ضمن میں متعدد احادیث وارد ہوئی ہیں جن سے یہ حقیقت واشگاف ہوتی ہے کہ ائمہ معصوم نہیں]۔
اگر وہ یہ کہے کہ:''دین کے اہم ترین مطالب اور اشرف ترین مسائل'' کہنے سے میری مراد وہ مسائل تھے جن میں نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد اس امت کا اختلاف واقع ہوا ہے۔ ان میں سے ایک یہ مسئلہ مسئلہ امامت ہے۔ تو اس سے کہا جائے گا یہ نہ ہی الفاظ فصیح ہیں' اور نہ ہی معنی صحیح ہے۔ اس لیے کہ جو کچھ تم نے ذکر کیا

---

[1] نفس الکتاب والباب في صحیح مسلم۔
[2] صحیح مسلم؛ امارت اور خلافت کا بیان: ح:271 غیر معصیت میں حاکموں کی اطاعت کا وجوب...... کے بیان میں۔
[3] صحیح مسلم؛ امارت اور خلافت کا بیان: ح:271 غیر معصیت میں حاکموں کی اطاعت کا وجوب۔

ہے' وہ اس معنی پر دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ الفاظ کے مفہوم کا تقاضا ہے کہ یہ مسئلہ مطلق طور پر دین کے اہم ترین مطالب اور مسلمانوں کے اشرف ترین مسائل میں سے ہے۔اگر یہ مان لیا جائے کہ فرض کریں :تمہاری کی مراد یہی تھی ؛ تو اس لحاظ سے بھی اس کا معنی باطل ہوا۔اس لیے کہ نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد اس سے اشرف اور اہم ترین مسائل میں مسلمانوں کا اختلاف واقع ہوا ہے۔اگر مان لیا جائے کہ یہی مطلب اشرف مطالب میں سے ہے؛ تو پھر جو کچھ تم نے پہلے بیان کیا ہے' وہ باطل ترین مذاہب اور فاسد تر مطالب میں سے ہے۔اس لیے کہ مسئلہ امامت میں اختلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور سے پہلے پیش نہیں آیا۔

خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے دور میں یہ اختلاف پیدا نہیں ہوا تھا۔سوائے جو کچھ سقیفہ کے دن سامنے آیا۔اس دن لوگ اس وقت تک وہاں سے اٹھے نہیں جب تک ان کا اس مسئلہ پر آپس میں اتفاق نہیں ہوگیا۔ایسی باتوں کو نزاع شمار نہیں کیا جاتا۔اور اگر مان لیا جائے کہ اس مسئلہ میں نزاع و اختلاف نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد پیدا ہوگیا تھا؛ تو ہر وہ مسئلہ جس میں نبی کریم ﷺ کی وفات کے فوراً بعد اختلاف پیدا ہوگیا ہو' وہ ان دیگر مسائل سے افضل و اہم تر نہیں ہوسکتا جن میں اختلاف نبی کریم ﷺ کی وفات کے لمبے زمانے کے بعد پیدا ہوا ہو۔

اگر ایسا ہوتا تو یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ توحید وصفات کے مسائل' اثبات وتنزیہ' قدر وتعدیل' اسماء وتجویز؛ تحسین' تقبیح کے مسائل امامت کے مسائل سے بڑھ کر اہم تر اور اشرف تر ہیں ۔ ایسے ہی مسائل احکام و اسماء؛ وعد و وعید؛ شفاعت اور خلود فی النار کے مسائل امامت کے مسائل سے زیادہ اہم ہیں۔یہی وجہ ہے کہ عقائد کے بارے میں جتنے لوگوں نے کتابیں لکھی ہیں انہوں نے مسئلہ امامت کو آخر میں ذکر کیا ہے ۔ یہاں تک کہ خود امامیہ فرقہ کے لوگ مسئلہ امامت سے پہلے توحید' عدل اور نبوت کے مسائل ذکر کرتے ہیں۔ایسے ہی معتزلہ کے ہاں پانچ اصول ہیں : توحید؛ عدل ؛ منزلہ بین منزلتین ؛ وعید کا انفاذ اور پانچواں مسئلہ ہے : امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا؛ امامت کے مسائل اسی مسئلہ سے تعلق رکھتے ہیں ۔

یہی وجہ تھی کہ جمہور امت نے مسئلہ امامت کے بغیر بھی اس مقصود امامت کی بہت بڑی خیر حاصل کی تھی جس کا پرچار رافضی کررہے ہیں۔اس لیے کہ امامیہ ایسے صاحب زمان امام کا عقیدہ رکھتے ہیں جو کہ مفقود ہے؛ اس سے کسی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔اور وہ تقریباً دوسو ساٹھ ہجری میں سرداب سامراء میں داخل ہوگیا تھا۔اور اب تک چارسو پچاس [ہمارے دور میں بارہ سو] سال سے غائب ہے۔اس اتنی لمبی مدت کے دوران اس امام کی امامت سے شیعہ کو دین ودنیا کا کوئی فائدہ نہیں ہوسکا۔بلکہ وہ کہتے ہیں کہ:''ہمارے پاس اس امام کے علاوہ دوسرے لوگوں سے منقول علم ہے۔''

اگر یہ مسئلہ دین کے اہم ترین مسائل میں سے تھا اور وہ لوگ اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہ کرسکے؛ تو اسکا

مطلب یہ ہے کہ ان سے دین کا اہم ترین اور اشرف ترین حصہ چھوٹ گیا۔ تو اس صورت میں باقی مسائل عقیدہ توحید اور عدل بھی ان کے کچھ کام نہ آ سکے۔ اس لیے کہ بہ نسبت مقصودِ امامت کے ان میں نقص پایا جاتا ہے۔ لہٰذا اس وجہ سے وہ عذاب کے مستحق ٹھہریں گے۔

شیعہ امامیہ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ امامت کی ضرورت صرف شریعت کی فروعات میں ہوتی ہے اصول میں نہیں۔ جب کہ اصول عقلیہ میں امام کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ دینی اصول وقواعد اہم واشرف ہوتے ہیں۔ اس تمام کلام کے بعد امامت کے متعلق تمہارا عقیدہ راہ حق سے سب سے زیادہ دور ہے۔ اگر اس میں سوائے اس کے اور کچھ بھی نہ ہوتا کہ تم نے امامت کو دین ودنیا میں مخلوق کی مصلحت کے لیے واجب قرار دیا ہے۔ اور تمہارے اس امام زمانہ کے ذریعہ ابھی تک کوئی مصلحت حاصل نہیں ہوئی؛ نہ ہی دین میں اور نہ ہی دنیا میں۔ اب بتایئے اس شخص کی جد وجہد سے زیادہ بیکار کوشش کس کی ہوگی جو اطاعت ائمہ میں بڑی زحمت اٹھاتا، اکثر قیل وقال سے کام لیتا، مسلمانوں کی جماعت سے الگ ہوتا، سابقین اولین [صحابہ وتابعین] پر لعنت بھیجتا اور کفار ومنافقین کا دست راست بنا رہتا ہے۔ بایں ہمہ وہ حیلہ گری سے بھی نہیں چوکتا، دشوار گزار راستوں پر گامزن ہوتا، جھوٹی شہادت سے تقویت حاصل کرتا اور اپنے پیروکاروں کو فریب دہی سے پھانستا رہتا ہے۔ اور ایسی ایسی حرکات کا ارتکاب کرتا ہے جن کا یہاں پر ذکر کرنا طوالت اختیار کر جائے گا۔ [1] اس کا مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ ایک امام کا وجود از بس ضروری ہے جو احکام الٰہی سے آگاہ کرتا رہے۔ اور وہ چیزیں بیان کرے جن سے اللہ تعالیٰ کی قربت حاصل ہوتی ہو۔

پھر جب اس امام کے نام ونسب کا علم ہوگیا تو اس سے کوئی بھی مطلب کی بات حاصل نہ ہوسکی۔ اور نہ ہی اس کی تعلیمات اور رہنمائی کی باتوں میں سے کوئی بات اس کے ماننے والوں تک پہنچ سکی۔ اور نہ ہی اس کے اوامر ونواہی کا پتہ چل سکا۔ اور نہ ہی امام سے کوئی مصلحت ومنفعت حاصل ہوئی؛ بجز جان و مال کے نقصان کے۔ اور اس کے کہ وہ انسان حسرت وندامت کا شکار ہو، خطا کا مرتکب ہو، دور دراز سفر میں مبتلا رہ کر دن رات امام غائب کا منتظر رہے۔ اور تہ خانہ میں داخل ہونے والے ایک امام کی وجہ سے امت محمدی سے بغض وعداوت کا سلوک روا رکھے۔ حالانکہ اس امام نے نہ کوئی کام کیا اور نہ اسکی زبان سے ایک لفظ صادر ہوا۔ مزید برآں اگر امام مذکور کا وجود یقینی ہوتا تو بھی شیعہ کو ان سے کوئی فائدہ نہ پہنچتا۔ امت کے دانش مند لوگ اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ شیعہ کے یہاں افلاس کے سوا اور کچھ نہیں۔ مزید برآں حسن بن علی عسکری کے یہاں سرے سے کوئی اولاد ہی نہ تھی اور نہ اس نے اپنے پیچھے کوئی وارث چھوڑا ہے۔ جیسا کہ مورخ ابن جریر طبری اور عبدالباقی بن قانع وغیرہ

[1] ردّ شیعہ کا سلسلہ جاری ہے، یہ رد بلا دلیل نہیں بلکہ ان کے تاریخی دلائل وہ شواہد موجود ہیں، علاوہ ازیں خود شیعہ کی تصنیفات میں ایسے حقائق کی کمی نہیں اگر عمر و وقت میں گنجائش ہو تو شیعی تصنیفات میں سے مواد لے کر ضخیم مجلدات تحریر کی جا سکتی ہیں۔

اہل علم نسب دانوں نے ذکر کیا ہے۔

امام غائب کے عقیدہ کا ابطال:

شیعہ کہتے ہیں: امام زمان اپنے والد کی وفات کے بعد اس سرداب میں داخل ہوگیا تھا' اس وقت اس کی عمر دو سال یا پھر تین سال یا پھر پانچ سال تھی۔ [شیعہ کا عقیدہ ہے کہ امام منتظر دو یا تین یا پانچ سال کی عمر میں تہ خانہ میں داخل ہوا] نظر بریں [اس وقت وہ امام بنص قرآنی] یتیم ہوگا؛ جس کی تربیت اور مال کی حفاظت نص قرآنی کی بنا پر ضروری ہے یہاں تک کہ اس پر عقل مندی کے آثار نظر آنے لگیں۔ اور اس کا کوئی مستحق قرابت دار اسے گود پالے گا [اور تربیت و پرورش کا اہتمام کریگا]۔ جب اس کی عمر سات سال کی ہوجائے تو اسے طہارت اور نماز کی ادائیگی کا حکم دیا جائے گا۔ غور فرمایئے! جس نے ہنوز نہ وضوء کیا نہ نماز ادا کی؛ اور اگر وہ شاہد اور موجود بھی ہوتا تو از روئے نص قرآنی وہ خود اور اس کا مال و اسباب اس کے کسی ولی کی نگہداشت میں ہوتے۔ (اور ولی کی اجازت کے بغیر اسے تصرفات کی اجازت نہ ہوتی) تو پھر ایسے شخص کا اہل ایمان کا امام ہونا کیوں کر جائز ہو سکے گا؟

[یہ تو اس صورت میں ہوتا جب امام موجود ہوتا] اور پھر اس وقت کیا عالم ہوگیا جب امام اتنی لمبی مدت سے مفقود یا معدوم ہو۔ جب کسی عورت کا ولی زیادہ مدت کے لیے غائب ہوجائے تو قاضی یا موجود ولی اس کی شادی کرا سکتا ہے تا کہ اس عورت کے معلوم اور موجود ولی کے لمبا عرصہ تک غائب رہنے کی وجہ سے مصلحت فوت نہ ہو۔ تو پھر امامت کی مصلحت کیسے حاصل ہوسکتی ہے جب کہ امام اتنے لمبے عرصہ سے غائب اور مفقود ہو؟

[اتنی طویل مدت میں کوئی امام کیوں نہ مقرر کیا گیا اور امامت کی مصلحت کو کیوں کر پیش نظر نہ رکھا گیا؟] ❶

❶ مورخ ابن جریر طبری ۳۰۲ھ کے واقعات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ حسب ونسب کا ایک جھوٹا دعویٰ دار حیلہ جوئی کر کے خلیفہ المقتدر عباسی کے دربار میں حاضر ہوا اور یہ دعویٰ کیا کہ وہ محمد بن حسن بن علی بن موسیٰ بن جعفر ہے، خلیفہ نے بنی ہاشم کے مشائخ کو بلایا؛ ان کا سردار ان دنوں احمد بن عبدالصمد تھا جو ابن طومار کے نام سے مشہور تھا۔ ابن طومار نے کہا کہ حسن کی کوئی اولاد نہ تھی، پھر تم محمد بن حسن کیسے ہوگئے؟ بنی ہاشم چلا چلا کر کہنے لگے کہ اسے سخت سزا دے کر لوگوں میں اس کی تشہیر کی جائے۔ چنانچہ اسے ایک اونٹ پر سوار کر کے ذوالحجہ کی آٹھویں اور نویں تاریخ کو شہر کی دونوں جانب میں پھرا کر مغربی جانب ایک قید خانہ میں قید کر دیا گیا۔ طبری کے ذکر کردہ واقعہ میں قابل غور بات ابن طومار کا یہ قول ہے کہ حسن عسکری نے کوئی اولاد نہیں چھوڑی۔ یہ قول ان لوگوں کے قول سے زیادہ مضبوط اور قوی ہے جن کا دعویٰ ہے کہ حسن عسکری کی لونڈی نرگس کے یہاں آپ کی زندگی میں یا بعد از موت ایک بچہ پیدا ہوا تھا۔ حسن عسکری کا بھائی جعفر بن علی بن موسیٰ باقی لوگوں کی نسبت آپ کا نہایت قریبی تعلق دار تھا۔ حسن عسکری کی وفات کے بعد اس نے سب ترکہ خود لے لیا تھا۔ اس لیے کہ دوسرا کوئی شخص ان کا وارث نہ تھا، جعفر بن علی نے ان کی لونڈی کو بھی روکے رکھا تھا اور اس وقت اجازت دی جب پتہ چل گیا کہ ان میں سے کوئی بھی حاملہ نہیں۔ تاریخ کے اوراق ایسی شخصیت سے آشنا نہیں جسے حسن عسکری کی اولاد کہا جا سکے۔ گروہی تعصب کی بنا پر یہ دعویٰ کرنا الگ بات ہے کہ وہ تا حال بقید حیات ہے۔ کچھ بعید نہیں کہ اس (افسانے) کے آغاز کا حقیقت سے اتنا ہی تعلق ہو جتنا اس کے انجام کا ہے۔ "سبحانك يا واهب العقول"

فصل اوّل:

مسئلہ امامت میں مختلف مذاہب

شیعہ مصنف ابن المطہر مسئلہ امامت کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے:
''پہلی فصل:......مسئلہ امامت میں لوگوں کے مذاہب۔
''امامیہ کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عادل وحکیم ہیں [ظالم نہیں]۔ وہ افعال قبیحہ کا ارتکاب نہیں کرتا اور نہ ہی واجب میں خلل ڈالتا ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ کے افعال بنا بر حکمت صحیح غرض کے لیے واقع ہوتے ہیں۔اور وہ ظلم نہیں کرتا۔اور نہ ہی کوئی بیکار کام کرتا ہے۔ وہ بندوں پر بڑا مہربان ہے اور وہی کام کرتا ہے جو ان کے لیے سود مند اور بہتر ہو۔اور اللہ تعالیٰ نے لوگوں کو بغیر سختی کے اختیار دیا ہے۔اور اپنے انبیاء کرام ومعصوم رسولوں کی زبانی انہیں ثواب دینے کا وعدہ کیا ہے اور عذاب سے انہیں ڈرایا ہے۔ان انبیاء کرام علیہم السلام سے خطاء یا بھول یا گناہ کا سرزد ہونا جائز نہیں۔ ورنہ ان کے اقوال وافعال کا اعتبار نہ رہتا؛ اور ان کی بعثت کا فائدہ حاصل نہ ہوتا۔''

سلسلہ تحریر کو جاری رکھتے ہوئے لکھتا ہے:
''سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد امامت کا سلسلہ جاری کیا اور معصوم اولیاء مقرر کیے تا کہ لوگ غلطی ؛سہو وخطا سے مامون رہیں۔ اور ان اماموں کی اطاعت کرتے رہیں تا کہ یہ عالم ارضی لطف وعنایت ربانی سے خالی نہ رہے۔ جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نبوت سے سرفراز فرمایا تو آپ رسالت کی ذمہ داریوں کو نبھاتے رہے۔اور اس امر کی تصریح کر دی کہ آپ کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ خلیفہ ہوں گے۔ پھر حسب ذیل خلفاء علی الترتیب ظہور پذیر ہوں گے:

۱۔حسن بن علی	۲۔حسین بن علی	۳۔علی بن حسین
۴۔محمد (باقر)	۵۔جعفر (صادق)	۶۔موسیٰ بن جعفر
۷۔علی بن موسیٰ	۸۔محمد بن علی جواد	۹۔علی بن محمد ھادی
۱۰۔حسن بن علی عسکری	۱۱۔محمد بن حسن۔	

سالار انبیاء صلی اللہ علیہ وسلم امامت کی وصیت کرنے کے بعد فوت ہوئے۔''

بخلاف ازیں اہل سنت ان جملہ امور کے قائل نہیں۔وہ اللہ کے لیے عدل وحکمت کا اثبات نہیں

کرتے۔ ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ افعال قبیحہ اور اخلال بالواجب کا مرتکب ہوسکتا ہے۔ اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغراض نہیں، بلکہ حکمت و مصلحت سے یکسر خالی ہیں۔ بقول ان کے اللہ تعالیٰ ظلم و عبث کا مرتکب ہوتا ہے، اور وہ کام نہیں کرتا جو بندوں کے لیے زیادہ مناسب ہوں؛ بلکہ ایسے کام کرتا ہے جو حقیقت میں فساد ہیں؛ اس لیے کہ وہ گناہ کے کام ہیں۔ اور کفر و ظلم کی انواع و اقسام اور معاصی و کفریات بھی انجام دیتا ہے۔ کرۂ ارضی پر جس قدر فسادات رونما ہوتے ہیں وہ سب اس کی طرف منسوب ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان چیزوں سے بہت بلند ہے۔

بقول اہل سنت اطاعت کنندہ ثواب کا مستحق نہیں اور عاصی عذاب کا استحقاق نہیں رکھتا۔ بلکہ بعض اوقات ساری عمر اس کی اطاعت کرنے والوں اور اس کے احکام بجالانے والوں کو بھی عذاب میں مبتلا کرتا ہے؛ جیسا کہ نبی کریم ﷺ۔ اور ساری زندگی ہر قسم کی نافرمانی کرنے والوں کو ثواب و جزاء دیتا ہے؛ جیسے ابلیس و فرعون کو۔ انبیاء علیہم السلام معصوم نہیں بلکہ ان سے خطا اور فسق و کذب کا صدور ممکن ہے۔

اور بیشک نبی کریم ﷺ نے کسی کے لیے امامت کی وصیت نہیں کی بلکہ بلا وصیت فوت ہوگئے۔ رسول اللہ ﷺ کے بعد بقول اہل سنت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلیفہ اول ہوئے۔ کیونکہ عمر رضی اللہ عنہ اور چار دیگر صحابہ یعنی ابوعبیدہ، سالم مولیٰ ابی حذیفہ، اسید بن حضیر اور بشیر بن سعد نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔ پھر ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عمر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ ثانی مقرر کیا۔ بعد ازاں عمر رضی اللہ عنہ نے چھ اشخاص کو خلافت کیلئے منتخب کیا ان میں سے بعض نے عثمان رضی اللہ عنہ کو خلافت کے لیے چن لیا۔ پھر لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی اور آپ خلیفہ قرار پائے۔ ❶ اس کے بعد اہل سنت کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، بعض حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی امامت کے قائل ہیں اور بعض معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ تسلیم کرتے ہیں، اہل سنت کے نزدیک خلیفہ سفاح عباسی کے ظہور تک خلافت بنو امیہ میں ہی رہی۔ پھر اس کے بعد خلافت اس کے بھائی منصور کے پاس چلی گئی۔ اور پھر اس کے بعد مستعصم تک خلافت کو بنی عباس

---

❶ اس سے معلوم ہوا کہ کسی نے آپ کو خلیفہ مقرر نہیں کیا تھا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے چھٹے روز حضرت علی رضی اللہ عنہ نے منبر پر جمعہ کا خطبہ دیتے ہوئے فرمایا: ''لوگو! میں تمہاری اجازت سے یہ بات کہنا چاہتا ہوں کہ یہ (امامت و خلافت) تمہارا ذاتی معاملہ ہے اس میں کسی کو مداخلت کا حق حاصل نہیں بجز اس کے کہ تم کسی کو امیر مقرر کر دو، قبل ازیں اس ضمن میں ہمارے مابین اختلاف رونما ہو چکا ہے، اگر تمہیں (میرا خلیفہ ہونا) پسند ہے تو میں (مسند خلافت پر) بیٹھ جاؤں گا، ورنہ میں کسی پر اظہار ناراضگی نہیں کرتا، اس واقعہ کی تفصیلات تاریخ طبری (۵/ ۱۵۶، ۱۵۷) پر ملاحظہ فرمائیے، حضرت علی رضی اللہ عنہ کا یہ ارشاد: ''کہ کسی کو مداخلت کا حق نہیں۔'' اس پوری عمارت کو منہدم کر دیتا ہے، جو شیعہ نے ۱۳ صدیوں سے آج تک تعمیر کر رکھی ہے، دیکھئے (العواصم من القواصم: ۱۴۲، ۱۴۳)

میں تسلیم کرتے ہیں۔'' [انتہی کلام الرافضی]

شیعہ مصنف کے اشکالات کا جواب:

شیعہ مصنف نے اہل سنت اور شیعہ کے جو افکار و معتقدات بیان کیے ہیں وہ تحریف و کذب سے خالی نہیں، چنانچہ ہم اس پر روشنی ڈالتے ہیں۔

پہلی بات یہ ہے کہ اہل سنت اور شیعہ کے عقاید بیان کرتے ہوئے انکار تقدیر اور عدل کا ذکر بے سود ہے۔ اس لیے کہ فریقین [شیعہ اور اہل سنت] کے بعض گروہ ان دونوں کے قائل ہیں۔ مثلاً شیعہ کے بعض فرقے قدر کو تسلیم کرتے اور عدل و جور کا انکار کرتے ہیں۔ حضرات ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کی خلافت کے قائلین میں سے بعض لوگ مثلاً معتزلہ عدل و جور کے قائل ہیں۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ اس عقیدہ کی اصل بنیاد معتزلہ کے مذہب سے چلی ہے۔ چنانچہ اکابر شیعہ مثلاً شیخ مفید، موسوی، طوسی اور کراجکی نے یہ عقیدہ معتزلہ سے اخذ کیا ہے۔، قدیم شیعہ اس کے قائل نہ تھے۔ اس سے واضح ہوا کہ مسائل امامت بیان کرتے ہوئے تقدیر کا ذکر و بیان قطعی طور سے غیر متعلق ہے۔ بلکہ بسا اوقات مسئلہ امامت میں ایسے لوگ بھی ان کا ساتھ دیتے ہیں؛ جو مسائل قدر میں ان سے اختلاف کرتے ہیں۔ اور بسا اوقات مسائل قدر میں ہم آہنگ لوگ مسائل امامت میں اختلاف کرتے ہیں۔ ان مسائل کا مسئلہ امامت میں ذکر کرنا دیگر ان تمام مسائل کی طرح ہے جس میں کچھ مسلمان گروہوں نے ان کی مخالفت کی ہے [اور کچھ نے موافقت]۔ جیسا کہ فتنہ قبر؛ منکر نکیر؛ حوض؛ میزان؛ شفاعت؛ اور اہل کبائر کا جہنم سے نکالا جانا؛ اور اس طرح کے دیگر وہ مسائل جن کا امامت سے کوئی تعلق ہی نہیں۔ بلکہ یہ بذات خود مستقل علیحدہ ایسے مسائل ہیں جس طرح کے کئی ایک دیگر علمی مسائل ہوتے ہیں۔ جیسے وہ اختلاف جن کے بارے میں موسوی اور دیگر مشائخ امامیہ نے کتابیں لکھی ہیں۔ اس سے واضح ہوا کا مسئلہ امامت میں ان مسائل کو داخل کرنا یا تو جہالت کا کرشمہ ہے' یا پھر جان بوجھ کر اس جہالت کا مظاہرہ کیا گیا ہے۔

دوسری بات: ان سے کہا جائے گا کہ جو کچھ اس نے امامیہ سے نقل کیا ہے' وہ درست طور پر نقل نہیں کیا [بلکہ اس میں ڈنڈی ماری ہے] اس لیے کہ امامیہ کے وہ اقوال جو اس نے نقل کیے ہیں' یہ تو حقیقت میں معتزلہ کے اقوال و عقائد ہیں جن میں متاخرین شیعہ نے ان کی موافقت کی ہے۔

شیعہ کے عقائد:

نیز امامیہ سے جو بیان نقل کیا ہے، وہ بھی تشنہ تکمیل ہے ان کے افکار و عقائد کا خلاصہ حسب ذیل ہے: شیعہ کہتے ہیں:

۱۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاء ملائکہ اور حیوانات اور دیگر اشیاء کے افعال کو پیدا نہیں کیا بلکہ حوادث اس کی خلق و

قدرت کے بغیر رونما ہوتے رہتے ہیں۔

۲۔ اللہ تعالیٰ کسی گمراہ کو راہ راست پر نہیں لا سکتا اور نہ ہی ہدایت یافتہ کو گمراہ کرنے پر قادر ہے۔

۳۔ کوئی انسان ہدایت ربانی کا محتاج نہیں، [اللہ تعالیٰ نے ہر چیز واشگاف الفاظ میں بیان کر دی ہے، اس سے ہدایت یاب ہونا بندے کا اپنا کام ہے، اللہ کی مدد سے ہدایت نصیب نہیں ہوتی]۔

۴۔ ہدایت ربانی مومن و کافر سب کیلئے یکساں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے جس طرح مومنین کو دین کی نعمت سے بہرہ ور کیا ہے اسی طرح کفار کو بھی اس نعمت سے محروم نہیں کیا۔ جس طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ہدایت یافتہ بنایا اسی طرح ابوجہل کو بھی ہدایت سے نوازا۔ یوں سمجھئے کہ ایک والد دو بیٹوں کو یکساں رقم دیتا ہے، ایک اسے اطاعت الٰہی میں صرف کرتا ہے اور دوسرا معصیت میں۔ ان دونوں میں سے کسی ایک پر بھی باپ کی طرف سے انعام کے ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

۵۔ مشیت ایزدی ایسے امور میں متعلق ہوتی ہے، جو ظہور پذیر نہیں ہوتے اور بعض امور اس کی مشیت کے بغیر وجود میں آتے ہیں۔ اگر یہ کہا جائے کہ ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ ان میں سے بعض ایسے لوگوں کو خاص کر دیتا ہے جن کے بارے میں وہ جانتا ہے کہ اگر انہیں اپنی مہربانی کے لیے خاص کیا تو وہ اس وجہ سے مزید ہدایت پائیں گے۔ ورنہ نہیں۔

جواب: ان سے کہا جائے گا کہ: ''حقیقت میں یہ اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے جو تقدیر کو ثابت کرتے ہیں۔ اس لیے کہ وہ کہتے ہیں: ''ہر وہ انسان جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ہدایت کے لیے خاص کر دیا ہو' وہ ہدایت پا کر رہے گا۔ اور جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت کیساتھ خاص نہیں کیا' وہ ہدایت نہیں پا سکتا۔ تخصیص اور ہدایت اہل سنت والجماعت کے نزدیک آپس میں متلازم ہیں۔'' اگر یہ کہا جائے: بلکہ کبھی اللہ تعالیٰ کسی کو ایسے امور کے لیے خاص کرتا ہے جس سے ہدایت یافتہ ہونا واجب ہوتا ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ لَوْ عَلِمَ اللّٰهُ فِیْهِمْ خَیْرًا لَّاَسْمَعَهُمْ وَ لَوْ اَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوْا وَّ هُمْ مُّعْرِضُوْنَ﴾

[الانفال ۲۳]

''اور اگر اللہ ان میں کوئی بھلائی جانتا تو انھیں ضرور سنوا دیتا اور اگر وہ انھیں سنوا دیتا تو بھی وہ منہ پھیر جاتے، اس حال میں کہ وہ بے رخی کرنے والے ہوتے۔''

ان سے کہا جائے گا: ''یہ تخصیص حق ہے۔ مگر یہ دعوی کرنا کہ اس کے علاوہ کوئی اور تخصیص نہیں ہے' غلط ہے؛ بلکہ ہر وہ چیز جو ہدایت پانے کے لیے لازمی ہے؛ وہ ہدایت ہے۔

اجمالی طور پر وہ [شیعہ] ذات الٰہی کے لیے مشیت عامہ و قدرت تامہ کا اثبات نہیں کرتے، شیعہ کی رائے میں اللہ تعالیٰ کی صفت خلق جملہ حوادث کو شامل نہیں، بعینہ معتزلہ بھی یہی کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اس میں شیعہ

کے دو قول ہیں۔

[امامت اور لطف ربانی ؟]

تیسری بات : باقی رہا شیعہ کا یہ عقیدہ کہ: ''اللہ تعالیٰ نے ائمہ معصومین کو اس لیے پیدا کیا ہے تا کہ یہ عالم ارضی اس کی عنایات سے خالی نہ رہے۔''

جواب : اگر اس عقیدہ سے کہ: ''اللہ تعالیٰ نے ائمہ معصومین کو اس لیے پیدا کیا ہے'' مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں قوت اور قدرت دی ہے کہ وہ لوگوں کے سیاسی امور نبھائیں تا کہ ان کی سیاست سے لوگوں کو فائدہ حاصل ہو۔ یہ ایک کھلا ہوا جھوٹ ہے۔اس لیے کہ شیعہ اس بات کا عقیدہ نہیں رکھتے۔ بلکہ بقول شیعہ ائمہ معصومین مجبور و مظلوم اور حد درجہ بے بس ہیں۔ انہیں کوئی قدرت و اختیار حاصل نہیں۔ شیعہ اس بات کے معترف ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ائمہ معصومین کو (تصرفات و اختیارات) کا مالک نہیں بنایا، اور نہ ہی انہیں حکومت سے نوازا۔ان ائمہ کو کوئی ایسی حکومت و ولایت بھی حاصل نہیں تھی جیسے ان کے دوسرے مؤمن بھائیوں کو حاصل ہوئی تھی۔ اور نہ ہی کفار و فجار جیسی حکومت و سلطنت ملی تھی۔ اللہ تعالیٰ نے انبیاء میں سے کئی ایک کو حکومت سے نوازا تھا۔ جیسا کہ حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں فرمان الٰہی ہے:

﴿وَ قَتَلَ دَاوٗدُ جَالُوْتَ وَ اٰتٰهُ اللّٰهُ الْمُلْكَ وَ الْحِكْمَةَ وَ عَلَّمَهٗ مِمَّا يَشَآءُ﴾ [البقرة ۲۵۱]

''اور داؤد نے جالوت کو قتل کیا' اور اللہ تعالیٰ نے اسے ملک اور حکمت سے نوازا' اور جس چیز کے متعلق چاہا تعلیم دی۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَمْ يَحْسُدُوْنَ النَّاسَ عَلٰى مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ فَقَدْ اٰتَيْنَآ اٰلَ اِبْرٰهِيْمَ الْكِتٰبَ وَ الْحِكْمَةَ وَ اٰتَيْنٰهُمْ مُّلْكًا عَظِيْمًا﴾ (النساء: ۵۴)

''یا وہ لوگوں سے اس پر حسد کرتے ہیں جو اللہ نے انھیں اپنے فضل سے دیا ہے، تو ہم نے تو آل ابراہیم کو کتاب اور حکمت عطا فرمائی اور ہم نے انھیں بہت بڑی سلطنت عطا فرمائی۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وقال الملِكُ ائتونِي بِهِ﴾ [یوسف 54]

''بادشاہ نے کہا: اسے میرے پاس لے آؤ۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ كَانَ وَرَآءَهُمْ مَّلِكٌ يَّاْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف ۷۹)

''اوران کے آگے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی چھین کر لے لیتا تھا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَلَمْ تَرَ اِلَی الَّذِیْ حَآجَّ اِبْرٰھٖمَ فِیْ رَبِّہٖٓ اَنْ اٰتٰہُ اللّٰہُ الْمُلْکَ﴾ [البقرة ۲۵۸]

''کیا تو نے اس شخص کو نہیں دیکھا جس نے ابراہیم سے اس کے رب کے بارے میں جھگڑا کیا، اس لیے کہ اللہ نے اسے حکومت دی تھی۔''

تو اللہ تعالیٰ نے بعض کفار کو بھی بادشاہی نصیب کی تھی جیسا کہ بعض انبیائے کرام علیہم السلام کو اس نعمت سے نوازا گیا تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد ان ائمہ میں سے کسی ایک کو اللہ تعالیٰ نے حکومت نہ ایسے عطا کی تھی جیسے انبیاء کرام علیہم السلام اور دوسرے نیک لوگوں کو دی تھی۔ اور نہ ہی ایسے عطا فرمائی جیسے دوسرے بادشاہوں کو عطا کی تھی۔ تو پھر یہ قول باطل ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ نے ان ائمہ کو اس لیے مقرر فرمایا تھا کہ یہ لوگوں کے سیاسی امور کو نبھائیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ: ''تقرر ائمہ کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں پر ان کی اطاعت ضروری قرار دی جائے۔ جو ان کا اطاعت شعار ہوتا ہے وہ اسے ہدایت سے بہرہ اندوز کرتے ہیں' مگر لوگ ان کی نافرمانی کرتے تھے۔''

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ: ''تو پھر اس سے عالم ارضی میں کوئی عنایت اور رحمت حاصل نہیں ہوئی؛ بلکہ الٹا ان کی معصیت اور تکذیب حاصل ہوئی ہے''۔

باقی رہا امام منتظر کا مسئلہ! تو اس امام پر ایمان رکھنے والے بھی اس سے کوئی نفع اندوز نہیں ہوئے اور نہ ہی انہیں کوئی لطف و مہربانی حاصل ہوئی۔ حالانکہ وہ اس سے محبت و دوستی رکھتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ اس عقیدہ سے نہ ہی کوئی لطف و مہربانی حاصل ہوئی اور نہ ہی کوئی فائدہ؛ نہ اس امام کے ماننے والے کے لیے اور نہ انکار کرنے والے کے لیے۔''

اس سے ان کے عقیدہ کا بطلان ثابت ہوگیا کہ کائنات میں لطف و مہربانی اور رحمت امام معصوم کی وجہ سے حاصل ہوتے ہیں۔ اور یہ بات ضرورت کے تحت معلوم ہے کہ اس امام کی وجہ سے کائنات میں کوئی لطف و مہربانی حاصل نہ ہوسکی؛ نہ ہی اس امام پر ایمان رکھنے والوں کو کچھ ملا اور نہ ہی اس کا انکار کرنے والوں کا کوئی نقصان ہوا۔ بخلاف اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے رسول کے؛ کہ جب کوئی قوم کسی رسول کو جھٹلاتی ہے [تو انہیں نقصان ہوتا ہے]۔ بیشک رسولوں سے ان لوگوں کو فائدہ حاصل ہوتا ہے جو ان پر ایمان لاتے ہیں اور ان کی اطاعت کرتے ہیں۔ تو اس لحاظ سے نبی کا وجود اس پر ایمان لانے والوں اور اطاعت گزاروں کے حق میں رحمت ہوا کرتا تھا۔ جب کہ نافرمان حد سے گزرا ہوا سرکش ہوتا ہے [اسے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوتا]۔

جب کہ اس امام سے نہ ہی کسی مؤمن کو کوئی فائدہ حاصل ہوا اور نہ ہی کسی کافر کو۔

جہاں تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے علاوہ باقی [بارہ ائمہ] ائمہ اثنا عشر کا تعلق ہے ان سے لوگ اسی طرح مستفید ہوتے رہے جیسے ان جیسے دیگر علماء وفضلاء کی تعلیم وعلم' بیان حدیث؛ اور افتاء سے۔ البتہ اولی الامر ذوسلطان سے جو منفعت مطلوب ہوتی ہے وہ ان ائمہ میں سے کسی ایک سے بھی حاصل نہ ہوسکی۔ اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ابن المطہر نے جس عنایت ربانی کا ذکر کیا ہے، وہ دجل وفریب کی کرشمہ سازی ہے اور بس۔

اللہ تعالیٰ کے عدل اور حکمت کے بارے میں اہل سنت کا عقیدہ:

چوتھي بات: [الزام]: ابن المطہر کا یہ عقیدہ کہ:''اہل سنت ذات باری تعالیٰ کے لیے عدل وحکمت کا اثبات نہیں کرتے۔ ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ افعال قبیحہ اور اخلال بالواجب کا مرتکب ہوسکتا ہے۔''

[جواب]: (یہ بات) دولحاظ سے باطل ہے۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ بہت سے اہل سنت والجماعت جوخلافت کے بارے میں منکر نصوص ہیں؛ اور بارہ اماموں کوبھی نہیں مانتے وہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے عدل وانصاف کا اثبات ایسے ہی کرتے ہیں جیسا کہ شیعہ مصنف کی تحریر میں بیان ہو چکا ہے۔ مصنف اور اس کے شیوخ اور دیگر لوگوں نے یہ عقیدہ معتزلہ سے لیا ہے۔ متاخرین روافضہ بھی اس عقیدہ میں ان کے ہم نوا بن گئے ہیں۔ پس اس عقیدہ کوتمام اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب کرنا سوائے شیعہ کے' یہ اس مصنف کی طرف سے ایک جھوٹی بات ہے۔

دوسری وجہ: وہ تمام اہل سنت والجماعت جوتقدیر کا اقرار کرتے ہیں' ان میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو یہ کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ عادل نہیں' یا پھر حکیم نہیں۔ اور ان میں سے کوئی ایک ترک واجب کے جواز کا بھی نہیں کہتا۔ اور کوئی بھی اسے قبائح کا مرتکب نہیں ٹھہراتا۔ ، اہل اسلام میں جو شخص علی الاطلاق ایسا عقیدہ رکھتا ہو اور وہ بالاتفاق مباح الدم ہے۔ لیکن مسئلہ قدر اور اس طرح کے دیگر مسائل میں مسلمانوں کے مابین اختلاف بڑا مشہور ومعروف ہے۔

مسئلہ تقدیر اور شیعہ امامیہ:

[تقدیر کا مسئلہ متنازع فیہا ہے]۔ جب کہ قدر کی نفی کرنے والے جیسے معتزلہ اور ان کے ہم نوا؛ ان کا وہی عقیدہ ہے جو متاخرین امامیہ کا ہے۔ جب کہ قدر کوثابت کرنے والے جمہور ائمہ اہل اسلام صحابہ وتابعین اور اہل بیت اور دوسرے لوگوں کے مابین یہ امر اختلافی ہے کہ خداوندی عدل وحکمت اور اس ظلم سے کیا مراد ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا منزہ ہونا ضروری ہے۔ اللہ تعالیٰ کے افعال واحکام کے معلل ہونے میں بھی اختلاف ہے:

ا۔ ایک گروہ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اللہ سے ظلم کا صدور ممکن نہیں اور وہ جمع بین الضدین کی طرح ذات باری کے لیے محال لذاتہ ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ جو چیز ممکن ہو اور قدرت الٰہی کے دائرہ میں داخل ہو اسے ظلم سے

تعبیر نہیں کر سکتے۔

ان لوگوں کا کہنا ہے: مثلاً اللہ تعالیٰ اگر اطاعت شعار کو عذاب میں مبتلا کر دے اور عاصی پر انعامات کی بارش کرے تو بقول ان کے یہ ظلم نہیں۔ وہ کہتے ہیں: ظلم اس تصرف کا نام ہے جس کا حق حاصل نہ ہو، جب کہ اللہ تعالیٰ جملہ اختیارات سے بہرہ ور ہے۔ یا پھر ظلم وہ ہے جس میں کسی کے حکم کی مخالفت ہو۔ اللہ تعالیٰ تو خود حکم دینے والا ہے۔ تو اس کا یہ فعل ظلم کیوں کر ہوا؟ عقیدہ قدر پر ایمان رکھنے والے بہت سے متکلمین اور فقہاء اور اصحاب ائمہ اربعہ یہی رائے رکھتے ہیں۔

۲۔ دوسرے گروہ کی رائے ہے کہ ظلم قدرت الٰہی کے احاطہ میں داخل ہے۔ اور وہ ممکنات میں سے بھی ہے ؛ چونکہ اللہ تعالیٰ عادل ہے اس لیے وہ ظلم کا ارتکاب نہیں کرتا، اس نے خود اپنی ذات کی مدح ان الفاظ میں فرمائی ہے:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْـًٔا﴾ (یونس ۴۴)

''بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں پر ذرہ بھر ظلم نہیں کرتا۔''

ظاہر ہے کہ مدح اسی کام کے چھوڑنے پر کی جا سکتی ہے جس کے کرنے پر قدرت رکھتا ہو؛ نہ کہ وہ کام ترک کرنے پر جس پر کوئی قدرت ہی نہ ہو۔ ان لوگوں کا کہنا ہے: اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخٰفُ ظُلْمًا وَّلَا هَضْمًا﴾ (طه: ۱۱۲)

''جو حالت ایمان میں نیک کام کرے وہ ظلم اور کمی سے نہیں ڈرے گا۔''

ان کا کہنا ہے کہ: ظلم یہ ہوگا کہ کسی پر دوسرے کی برائیوں کا بوجھ ڈال دیا جائے۔ اور ہضم یہ ہوگا کہ اس کی نیکیوں کا اجر نہ دیا جائے۔ جب کہ دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ذٰلِكَ مِنْ اَنْۢبَآءِ الْقُرٰى نَقُصُّهٗ عَلَيْكَ مِنْهَا قَآئِمٌ وَّ حَصِيْدٌ○وَ مَا ظَلَمْنٰهُمْ وَ لٰكِنْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ ﴾ [هود ۱۰۰۔۱۰۱]

''یہ ان بستیوں کی چند خبریں ہیں جو ہم آپ کیلئے بیان کرتے ہیں، ان میں سے کچھ کھڑی ہیں اور کچھ کٹ چکی ہیں۔ اور ہم نے ان پر ظلم نہیں کیا اور لیکن انھوں نے خود اپنی جانوں پر ظلم کیا۔''

اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں یہ خبر دی ہے کہ اس نے جب ان لوگوں کو ہلاک کیا تو ان پر کوئی ظلم نہیں کیا؛ بلکہ انہیں ہلاک کرنا ان کے گناہوں کی وجہ سے تھا۔ جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَجِايْٓءَ بِالنَّبِيّٖنَ وَالشُّهَدَآءِ وَقُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَهُمْ لَا يُظْلَمُوْنَ ﴾ [الزمر ۶۹]

''اور نبی اور گواہ لائے گئے اور ان کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر دیا گیا اور ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔''

یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ لوگوں کے درمیان بغیر حق کے فیصلہ کرنا ظلم ہے۔ اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ اس سے منزہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد ربانی ہے:

﴿وَ نَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [انبیاء ۴۷]

''اور ہم بروز قیامت انصاف کے ترازو رکھیں گے، پھر کسی شخص پر کچھ ظلم نہ کیا جائے گا۔''

مراد یہ ہے کہ ان کی نیکیوں میں سے کچھ بھی کم نہ کیا جائے گا۔ اور نہ ہی کسی کو بغیر گناہوں کے سزا دی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ ایسے افعال سے منزہ ومبرا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿لَا تَخْتَصِمُوْا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ اِلَيْكُمْ بِالْوَعِيْدِ ٥ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ﴾ (ق: ۲۹)

''میرے پاس جھگڑا مت کرو، حالانکہ میں نے تو تمھاری طرف ڈرانے کا پیغام پہلے بھیج دیا تھا۔ میرے ہاں بات بدلی بھی نہیں جاتی اور میں بندوں پر ہرگز کوئی ظلم ڈھانے والا بھی نہیں۔''

مذکورہ [بالا] آیات میں اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کو اس امر سے منزہ قرار دیا ہے، جس پر وہ قدرت رکھتا ہے نہ کہ ایک محال بات سے جس پر وہ سرے سے قادر ہی نہیں۔ اس طرح کے قرآن مجید میں کئی ایک مواقع ہیں جن سے واضح ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے درمیان انصاف کریگا۔ اور ان کے مابین عدل کے ساتھ فیصلہ کیا جائے گا اور عدل سے فیصلہ نہ کرنا ظلم ہوگا' جب کہ اللہ تعالیٰ ظلم سے بری ہے۔ اور کسی ایک پر دوسرے کے گناہوں کا بوجھ نہیں ڈالا جائے گا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰى﴾ [الانعام ۱۶۴]

''اور کسی جی پر کسی دوسرے کا بوجھ نہیں ڈالا جائے گا۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نامناسب چیزوں سے اپنے آپ کو منزہ و بری قرار دیتے ہیں۔ بلکہ ہر انسان کے لیے وہی کچھ ہوگا جو اس نے خود کیا ہو۔ اور اسی گناہ کا بوجھ اس پر لادا جائے گا جو اس نے خود کمایا ہو۔

صحیح حدیث میں رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

''اے میرے بندو! میں نے اپنی ذات پر ظلم کو حرام قرار دیا ہے؛ اور اسے تمہارے درمیان بھی حرام کرتا ہوں' پس تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرنا۔'' ❶

اس حدیث سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ پر ظلم کو حرام کر رکھا ہے جس طرح اس نے رحمت کو اپنے لیے ضروری قرار دے رکھا ہے، قرآن کریم میں فرمایا ہے:

﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الانعام: ۱۲)

❶ صحیح مسلم۔ کتاب البر والصلۃ۔ باب تحریم الظلم (حدیث: ۲۵۷۷)۔

''اس نے رحمت کو اپنی ذات پر لکھ رکھا ہے۔'' [واجب کر دیا ہے]

صحیح حدیث میں وارد ہے: ''اللہ تعالیٰ نے جب مخلوقات کو پیدا کرنے کا فیصلہ کیا تو ایک کتاب میں جو عرش پر رکھی ہے یہ الفاظ تحریر کیے: ''میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے۔''❶

ظاہر ہے کہ جس چیز کو ذات باری نے اپنے لیے واجب یا حرام کر رکھا ہے، وہ اس پر قادر ہے اس لیے کہ جو چیز ممکنات میں سے نہیں وہ اللہ کی ذات پر حرام یا واجب کیوں کر ہوسکتی ہے؟ اکثر اہل سنت محدثین و مفسرین نیز فقہاء صوفیا اور متکلمین اور ائمہ اربعہ کے ماننے والے؛ جو تقدیر کے قائل ہیں یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ [جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفت قدرت کو ثابت مانتے ہیں۔]

پس اس عقیدہ کی بنا پر وہ اللہ تعالیٰ کے عدل اور احسان کا عقیدہ بھی رکھتے ہیں۔ اس میں وہ قدریہ شامل نہیں ہیں جو کہتے ہیں کہ: کبیرہ گناہ کے مرتکب کا ایمان ضائع ہو جاتا ہے۔ اور اس قسم کے ظلم سے اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کی پاکیزگی اور تقدیس و نزاہت بیان کی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ 0وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ ﴾ [الزلزلة: 8-7]

''پس جو کوئی ذرا بھر بھلائی کرے گا وہ اسے دیکھ لے گا؛ اور جو ذرا بھر برائی کرے گا؛ اسے دیکھ لے گا۔''

جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ مومن کو ہدایت یاب کر کے اس پر احسان دھرنا اور کافر کو اس سے محروم رکھنا ظلم ہے، اس کا یہ عقیدہ دو اعتبار سے جہالت پر مبنی ہے۔

پہلی وجہ: چونکہ مومن کافر پر فضیلت رکھتا ہے بنا بریں وہ اس اعزاز کا مستحق ہوا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ اَنْ هَدٰىكُمْ لِلْاِيْمَانِ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ﴾ (الحجرات: ۱۷)

''بلکہ اللہ تم پر احسان دھرتا ہے کہ اس نے تمہیں ایمان کی جانب راہ دکھائی اگر تم سچے ہو۔''

دوسری جگہ انبیاء کرام علیہم السلام کی زبانی ارشاد ہوا:

﴿ اِنْ نَّحْنُ اِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَ لٰكِنَّ اللّٰهَ يَمُنُّ عَلٰى مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهٖ ﴾ (ابراهيم: ۱۱)

''ہم تو صرف تمہاری طرح کے انسان ہیں مگر اللہ تعالیٰ اپنے بندوں میں سے جس پر چاہے اپنا احسان فرماتا ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَ كَذٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لِّيَقُوْلُوْۤا اَهٰۤؤُلَآءِ مَنَّ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مِّنْۢ بَيْنِنَا اَلَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِالشّٰكِرِيْنَ ﴾ [الأنعام: 53]۔

''اور یونہی ہم نے ان کے بعض کو بعض آزمایا؛ تا کہ وہ کہیں کیا یہی لوگ ہیں جن پر اللہ نے ہمارے درمیان میں سے احسان فرمایا ہے؟ کیا اللہ شکر کرنے والوں کو زیادہ جاننے والا نہیں۔''

پس اس گروہ کو ایمان کے لیے خاص کرنا بالکل ایسے ہی ہے جیسے کسی کو علم وقوت اور صحت و جمال اور مال میں مزید عنایت سے بہرہ ور کرنا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾[الزخرف: 32]

''کیا وہ تیرے رب کی رحمت تقسیم کرتے ہیں؟ ہم نے ان کے درمیان ان کی معیشت دنیا کی زندگی میں تقسیم کی اور ان میں سے بعض کو بعض پر درجوں میں بلند کیا، تاکہ ان کا بعض، بعض کو تابع بنالے''

جب اللہ تعالیٰ نے دو اشخاص میں سے کسی ایک کو قوت کے ساتھ خاص کیا ہو؛ اور اس کے ساتھ ہی ایسی طبیعت دی ہو؛ جو کہ عمدہ اور مناسب غذا کا تقاضا کرتی ہے؛ تو اسے اس چیز کے ساتھ خاص کیا ہے جو اس کی صحت و عافیت کے لیے مناسب ہے۔ اور جب دوسرے کو یہی چیز نہیں ملتی؛ اور اس میں نقص آتا ہے۔ اور کمزوری پیدا ہوجاتی ہے۔ یا بیمار ہوجاتا ہے۔

ظلم تو یہ ہوتا ہے کہ: کسی چیز کو ایسی جگہ پر رکھا جائے جو اس کے لیے مناسب نہ ہو۔ پس اللہ تعالیٰ تو کبھی بھی کسی ایسے کو سزا نہیں دیتے جو اس کا مستحق نہ ہو۔ وہ کبھی بھی احسان کرنے والے کو سزا نہیں دیتے۔

،حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ کا ہاتھ بھرا ہوا ہے اور اس کو رات اور دن کی بخشش بھی کم نہیں کرتی ہے اور آپ نے فرمایا کہ تم لوگوں نے دیکھا کہ جب سے آسمانوں اور زمین کو اللہ نے پیدا کیا ہے کس قدر خرچ کیا ہے اور جو کچھ اس کے ہاتھ میں ہے اس میں کمی نہیں ہوئی اور فرمایا کہ اس کا عرش پانی پر تھا اور اس کے دوسرے ہاتھ میں ترازو ہے کہ کسی کے لئے اس کو جھکا دیتا ہے اور کسی کے لئے اونچی کر دیتا ہے۔'' [1]

پس اللہ تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے کہ وہ عدل بھی کرتے ہیں احسان بھی کرتے ہیں۔ اور اس کا فعل عدل اور احسان سے باہر نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ صرف اسی کو سزا دیتا ہے جو اس کا مستحق ہو؛ نیز نیکوکار کو کبھی عذاب میں مبتلا نہیں کرتا۔ اسی لیے یہ مثل مشہور ہے:

''كُلُّ نِعْمَةٍ مِّنْهُ فَضْلٌ وَكُلُّ نِقْمَةٍ مِنْهُ عَدْلٌ۔''

''ہر احسان اس کا فضل ہے اور ہر سزا اس کا عدل ہے۔''

یہی وجہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے خبر دی ہے کہ وہ لوگوں کو ان کے گناہوں کی وجہ سے سزا دیتے ہیں۔ اور ان پر اس کی نعمتوں کا ہونا اس کا احسان محض ہے۔ جیسا کہ صحیح حدیث قدسی میں ہے:''نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

[1] البخاري 9/122 ۔ کتاب التوحید؛ مسلم 3/690 . کتاب الزكاة، باب الحث على النفقة؛ سنن ابن ماجه 1/71 . المقدمة، باب فيما أنكرت الجهمية۔

سے روایت ہے اللہ عزوجل نے فرمایا:

''اے میرے بندو! میں نے اپنے اوپر ظلم کو حرام قرار دیا ہے اور میں نے تمہارے درمیان بھی ظلم کو حرام قرار دیا ہے تو تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرو............ اے میرے بندو یہ تمہارے اعمال ہیں کہ جنہیں میں تمہارے لئے اکٹھا کر رہا ہوں پھر میں تمہیں ان کا پورا پورا بدلہ دوں گا تو جو آدمی بہتر بدلہ پائے وہ اللہ کا شکرادا کرے اور جو بہتر بدلہ نہ پائے تو وہ اپنے نفس ہی کو ملامت کرے۔'' ❶

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَ مَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ﴾[النساء:79]

''آپ کو جو بھلائی پہنچے سو اللہ کی طرف سے ہے اور جو برائی پہنچے سو تیرے نفس کی طرف سے ہے۔''

یعنی تمہیں جو بھی اچھائی ملتی ہے؛ جسے تم لوگ پسند کرتے ہو؛ جیسے فتح ونصرت؛ رزق وغیرہ۔ یہ نعمتیں اللہ تعالیٰ ہی تم پر انعام کرتے ہیں۔ اور جو کچھ تمہیں آزمائش آتی ہے جسے تم ناپسند کرتے ہو؛ تو وہ بھی تمہارے گناہوں کی اور غلطیوں کی وجہ سے ہے۔ نیکیاں اور بدیاں یہاں پر ان سے مراد نعمتیں اور مصائب ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿ وَبَلَوْنَاهُمْ بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ ﴾ (الاعراف: ۱۶۸)

''ہم نے ان کو بھلائی وعافیت اور تکلیفات سے آزمایا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِنْ تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ ﴾ (التوبہ: ۵۰)۔

''اگر تجھے آرام پہنچتا ہے تو انہیں برا محسوس ہوتا ہے۔''

مزید ارشاد فرمایا:

﴿ اِنْ تَمْسَسْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَاِنْ تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَّفْرَحُوْا بِهَا﴾(آل عمران: ۱۲۰)

''اگر تمہیں خوش حالی نصیب ہوتی ہے تو انہیں برا محسوس ہوتا ہے اور اگر تمھیں تکلیف پہنچتی ہے تو وہ خوش ہوتے ہیں۔''

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَ اِذَآ اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوْا بِهَا وَ اِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ اَيْدِيْهِمْ اِذَا هُمْ يَقْنَطُوْنَ ﴾[الروم: 36]

❶ مسلم ٤/ ١٩٩٤۔کتاب البر والصلة والآداب، باب تحریم الظلم ؛ سنن الترمذی ٤/ ٦٧ . کتاب صفة القیامة، باب ١٥؛حدیث رقم٢٦١٣ . سنن ابن ماجه ٢/ ١٤٢٢ .

’’اور جب ہم لوگوں کو رحمت چکھاتے ہیں وہ اس پر خوش ہوتے ہیں اور اگر کوئی برائی پہنچتی ہے، اس کی وجہ سے جو ان کے ہاتھوں نے آگے بھیجا تو اچانک وہ ناامید ہو جاتے ہیں۔‘‘

اس میں اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ لوگوں کو جو کچھ خیر و بھلائی ملتی ہے؛ وہ اللہ تعالیٰ کی رحمت ہے جو وہ اپنے بندوں پر احسان فرماتے ہیں۔ اور جو کچھ ان پر مصیبت آتی ہے؛ وہ ان کے گناہوں کی وجہ سے ہے۔ اور یہ پوری گفتگو دوسری جگہ پر تفصیل کے ساتھ گزر چکی ہے۔

اور یہی حال حکمت کے بارے میں بھی ہے۔ تمام مسلمانوں کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ حکمت سے موصوف ہیں۔ لیکن اس کی تفسیر میں اختلاف اور تنازعہ ہے۔

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ حکمت کا افعال العباد سے متعلق اس کا علم ہے۔ کہ ان افعال کا ایسے ہی واقع ہونا جیسے اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہے۔ اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے صرف علم ارادہ اور قدرت کی صفات کو ثابت مانتے ہیں۔

کیا افعال الٰہی معلل ہیں؟:

مسلمانوں کا اجماعی عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف بالحکمت ہے۔ مگر اس کی تفسیر میں ان کے مابین اختلاف ہوا ہے۔ ایک گروہ کے نزدیک حکمت کے معنی یہ ہے کہ اسے افعال العباد کا علم ہے اور وہ حسب ارادہ ان کو وجود میں لاتا ہے۔ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے لیے صرف علم' ارادہ اور قدرت کی صفات کو ثابت مانتے ہیں۔

جمہور اہل سنت کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے خلق و امر میں حکیم ہے، حکمت سے مشیت علی الاطلاق مراد نہیں، اگر ایسا ہوتا تو ہر صاحب ارادہ حکیم بھی ہوتا۔ ظاہر ہے کہ ارادہ کی دو قسمیں ہیں:

۱۔ محمود ۲۔ مذموم

اللہ تعالیٰ کے خلق و امر میں جو اچھے انجام کار اور بہترین نتائج پائے جاتے ہیں اسی کو حکمت کہتے ہیں۔ ان الفاظ میں حکمت کا اثبات معتزلہ اور ان کی موافقت رکھنے والے شیعہ کا قول نہیں ہے۔ بلکہ مسلمان گروہوں میں سے جمہور کا یہی قول ہے۔ مفسرین' محدثین؛ صوفیاء؛ اہل کلام' اور دوسرے لوگ یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ ائمہ فقہاء احکام شریعت میں اللہ تعالیٰ کے لیے حکمت' اور مصلحت کے اثبات پر یک زبان اور متفق ہیں۔ اس میں تنازعہ کرنے والے فقط تقدیر کے منکر اور کچھ دوسرے لوگ ہیں۔ اور ایسے ہی اس کی تخلیق میں بندوں کے لیے جو مصلحتیں اور حکمتیں ہیں وہ معلوم شدہ ہیں۔

پہلے نظریہ کے قائلین جہم بن صفوان اور اس کی موافقت رکھنے والے مثلاً ابو الحسن اشعری اور ان کے ہم خیال فقہاء' امام مالک' امام شافعی' اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصحاب کا قول ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ:

❶ صحیح بخاری۔ کتاب بدء الخلق۔ باب ما جاء فی قول اللّٰہ تعالیٰ ﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ...... ﴾ (ح:۳۱۹۴) صحیح مسلم، کتاب التوبۃ۔ باب فی سعۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ (ح:۲۷۵۱)۔

قرآن کریم میں جن افعال الٰہیہ کا ذکر آیا ہے ان میں لام تعلیل نہیں بلکہ لام عاقبت ہے (یعنی اللہ تعالیٰ کے افعال معلل نہیں ہیں)۔

بخلاف ازیں جمہور کے نزدیک لام تعلیل اللہ تعالیٰ کے افعال و احکام میں داخل ہے۔ قاضی ابویعلیٰ ؛ ابو الحسن بن الزاغونی اور ان کے ہم نوا و ہم خیال امام احمد رحمہ اللہ کے ساتھی اگرچہ پہلے قول کے قائل ہیں' لیکن کئی ایک مقامات پر ان سب سے یہ دوسرا قول بھی منقول ہے۔ اور امام شافعی' امام مالک رحمہما اللہ اور ان کے ساتھیوں اور دیگر فقہاء سے بھی اس طرح کا قول منقول ہے۔

اب ابن عقیل، قاضی (بعض مواقع پر) ابوخازم بن القاضی ابی یعلی اور ابو الخطاب وغیرہ رب تعالیٰ کے افعال میں حکمت اور تعلیل کی تصریح کرتے ہیں جو اس باب میں اہل نظر کے قول کے موافق ہے اور منفیہ جو اہل سنت ہیں اور تقدیر کے قائل ہیں، ان کے جمہور کا قول تعلیل اور مصالح کا ہے۔

ادھر کرامیہ بھی تعلیل کے قائل ہیں، جو تقدیر مانتے ہیں اور جو جنابِ ابوبکر، جناب عمر اور جناب عثمان رضی اللہ عنہم کے لیے تفضیل خلافت کے قائل بھی ہیں کہ یہ بھی تعلیل اور حکمت کا قول کرتے ہیں۔

پھر امام مالک امام شافعی اور امام احمد کے اکثر اصحاب تعلیل، حکمت اور عقلی تحسین و تقبیح کے قائل ہیں جیسے ابوبکر قفّال ابوعلی بن ابی ہریرہ وغیرہ اصحاب شافعی اور اصحاب احمد میں سے ابوالحسین تمیمی اور ابوالخطاب وغیرہ۔

غرض خلاصہ یہ ہے کہ رب تعالیٰ کے افعال و احکام کی تعلیل میں اختلاف کا امامت کے ساتھ سرے سے کوئی تعلق نہیں۔ اکثر اہل سنت تعلیل و حکمت کے اثبات کے قائل ہیں۔ البتہ اہل سنت میں سے جنھوں نے اس بات کا انکار کیا ہے، ان کا استدلال دو باتوں سے ہے:

۱۔ اس سے تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ رب تعالیٰ جب کسی فعل کو کسی علت کے لیے کرے گا تو وہ علت بھی حادث ہوگی اور ایک اور علت کی محتاج ہوگی، کیونکہ یہ بات واجب ہے کہ ہر حادث کی ایک علت ہو اور اگر یہ سمجھا جائے کہ اِحداث بدون علت کے ہے تو علت کے اثبات کی ضرورت ہی نہ رہے اور یہ عبث نہ ہوگا اور احداث کا وجود علت کی بنا پر ہے تو پھر حدوثِ علت کی بابت قول حدوثِ معلول کی بابت قول کے جیسا ہوگا اور اس سے تسلسل لازم آتا ہے۔

۲۔ ان کا دوسرا استدلال اس بات سے ہے کہ جو کسی علت کی بنا پر کوئی فعل کرتا ہے تو اس ذات کا استعمال بھی اسی علت سے ہوگا۔ کیونکہ اگر علت کا حصول اس کے عدم سے اولیٰ نہ ہو، تو وہ علت ہی نہ ہو اور غیر کے ساتھ مکمل ہونا ناقص بنفسہٖ ہوتا ہے اور یہ بات رب تعالیٰ کے حق میں ممتنع ہے۔

ان لوگوں نے معتزلہ اور ان کے ہم نوا شعبوں پر ایسا اعتراض کیا ہے جو ان کے اصول کی بنا پر انھیں

لاجواب کر کے رکھ دیتا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ وہ علت جس کی بنا پر رب تعالیٰ نے ایک فعل کیا ہے۔

اگر تو رب تعالیٰ کی طرف نسبت کے اعتبار سے اس علت کا عدم اور وجود برابر ہے تو اس علت ک اعلت ہونا ممتنع ٹھہرا اور اگر اس کا وجود اولیٰ ہے، پھر اگر وہ علت باری تعالیٰ کی ذات سے منفصل ہے تو لازم آیا کہ اللہ اس غیر کے ساتھ کامل ہوا اور اگر وہ علت اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آیا۔

اب تعلیل کو جائز کہنے والوں میں نزاع ہے۔ چنانچہ معتزلہ اور ان کے خوشہ چین شیعہ ایسی علت ثابت کرتے ہیں جو غیر معقول ہے۔ وہ یہ کہ اللہ ایسی علت کی وجہ سے فعل کرتا ہے جو اس کی ذات سے منفصل ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ اس کی طرف نسبت کے اعتبار سے علت کا عدم اور وجود برابر ہے۔

رہے علت کے قائل اہل سنت تو وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ محبت کرتا ہے اور پسند کرتا ہے جیسا کہ کتاب وسنت کی اس پر دلالت ہے، ان کا قول ہے کہ محبت و رضا یہ ارادہ سے اخص ہے۔

ادھر معتزلہ اور اصحاب اشعری کہتے ہیں: محبت، رضا اور ارادہ سب ایک جیسا ہے۔ جمہور اہل سنت کا قول ہے اللہ کفر اور فسق وعصیان کو نہ محبوب رکھتا ہے اور نہ ان چیزوں سے راضی ہے۔ چاہے یہ چیزیں اس کی مراد میں داخل بھی ہیں۔ جیسا کہ جملہ مخلوقات اس کی مراد میں داخل ہیں۔ کیونکہ اس میں حکمت ہے۔ چاہے یہ چیزیں اس کی مراد میں داخل بھی ہیں، جیسا کہ جملہ مخلوقات اس کی مراد میں داخل ہیں۔ کیونکہ اس میں حکمت ہے۔ چاہے وہ فعل فاعل کی طرف نسبت کے اعتبار سے شر ہو، کیونکہ یہ بات نہیں کہ کسی شخص کی طرف نسبت کے اعتبار سے اگر ایک بات شر ہو تو وہ شخص حکمت سے خالی بھی ضرور ہی ہو گا۔ بلکہ اللہ کی اپنی مخلوقات میں بے شمار حکمتیں ہیں کہ جن کو کوئی تو جانتا ہے اور کوئی نہیں جانتا۔

[تسلسل کا جواب]

یہ لوگ تسلسل کے دو جواب دیتے ہیں:

۱۔ ایک یہ کہ یہ تسلسل حوادثِ مستقبلیہ میں ہے نہ کہ حوادثِ ماضیہ میں، کیونکہ رب تعالیٰ جب کسی فعل کو کسی حکمت سے کرتا ہے تو وہ حکمت فعل کے بعد حاصل ہوتی ہے۔ پھر جب اس حکمت کے بعد اس حکمت سے ایک اور حکمت طلب کی جائے تو یہ تسلسل مستقبل میں ہوگا اور وہ حکمت حاصلہ اسے محبوب ہوگی اور دوسری حکمت کے حصول کا سبب بھی ہوگی۔ پس رب تعالیٰ ایسی حکمتوں کو پیدا فرماتے رہتے ہیں جو اسے محبوب ہوتی ہیں اور انھیں اپنی محبوبات کا سبب بناتے رہتے ہیں۔

ان کا کہنا ہے کہ مستقبل میں تسلسل میں جمہور مسلمانوں اور دوسری تمام ملتوں کے نزدیک جائز ہے۔ کیونکہ جنت کی نعمتیں اور جہنم کے عذاب دونوں دائمی ہیں حالانکہ دونوں میں حوادث کا تجدد بھی ہوتا ہے۔ اس بات کا

انکار صرف جہم بن صفوان نے کیا تھا۔ جس کا گمان تھا کہ جنت اور جہنم دونوں فنا ہو جائیں گے اور ابو ہذیل علاف [1] اس بات کا قائل ہے کہ جنتیوں اور جہنمیوں کی حرکات ختم ہو جائیں گی اور وہ دائمی سکون میں آ جائیں گے۔ کیونکہ ان لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ تسلسل حوادثِ ماضیہ و مستقبلیہ دونوں میں ممتنع ہے۔ ان لوگوں کے اسی قول کی بنا پر ائمہ اسلام نے انھیں گمراہ قرار دیا ہے۔

پھر حوادث ماضیہ میں تسلسل کی بابت بھی اہل اسلام (اہل حدیث اور اہل کلام وغیرہ) کے دو اقوال ہیں۔ چنانچہ ایک قول یہ ہے کہ رب تعالیٰ ہمیشہ سے جب چاہے متکلم ہے اور جب چاہے فعال ہے جو افعال کے اس کی قدرت و مشیت کے ساتھ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں جو ایک کے بعد ایک ہیں۔ چنانچہ وہ اپنی مشیت سے ہمیشہ سے متکلم ہے اور اپنی مشیت سے ایک کے بعد ایک فعل میں اپنی مشیت کے ساتھ فعال ہے اور اس بات کے بھی قائل ہیں کہ اللہ کے سوا ہر چیز حادیث ہے مخلوق ہے اور عدم سے وجود میں آئی ہے اور اس جہان میں اللہ کے ہم پلہ کوئی شے قدیم نہیں ہے جیسا کہ فلاسفہ جو افلاک کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور یہ کہ یہ افلاک اپنے وجود میں اللہ کے مساوی ہیں۔ بلاشبہ اہل اسلام میں سے یہ عقیدہ کسی کا بھی نہیں۔

فلاسفہ کے عقیدہ کہ ''عالَم قدیم ہے'' پر ردّ کی مزید تفصیل:

عالَم کے قدیم ہونے کے عقیدہ کا اجمالی رد:...... ہم نے متعدد مواقع پر اس عقیدہ کے فاسد و باطل ہونے کو مفصل بیان کر دیا ہے اور ہم نے وہاں یہ بھی واضح کر دیا ہے کہ ان کا یہ عقیدہ کہ مبدعِ یہ علت تامہ ہے اور موجب بالذات ہے کہ خود یہ عقیدہ ان کے اس عقیدہ (کہ عالم قدیم ہے) کے فاسد ہونے کو مستلزم ہے۔ کیونکہ علت تامہ اپنے معلول کو مستلزم ہے لہٰذا اس کے معلول میں سے کسی چیز کا اس سے متاخر ہونا جائز نہ ہوگا۔

اب عالم میں حوادث مشہور ہیں۔ اب اگر صانع موجب بالذات اور ایسی علت تامہ ہوتا جو اپنے معلول کو مستلزم ہو، تو وجود میں کوئی حادث واقع نہ ہوتا۔ کیونکہ حادث کا علت تامہ ازلیہ سے صادر ہونا ممتنع ہے۔ پس اگر عالَم قدیم ہوتا تو اس کا مبدع علت تامہ ہوتا اور علت تامہ کے علول میں سے کسی چیز کا تاخر جائز نہیں۔ سو اس سے یہ لازم آیا کہ سرے سے عالم میں کسی شے کا حدوث ہو ہی نہیں۔ پس حوادث کا حدوث اس بات کی دلیل ہے کہ

[1] یہ ابو ہذیل محمد بن ہذیل بن عبداللہ بن مکحول العبدی العلاف ہے، بصرہ کے معتزلہ کا شیخ اور ہذلیہ فرقہ کا بانی مبانی ہے۔ بصرہ میں ۱۳۵ھ میں پیدا ہوا اور ۲۲۶ھ میں وفات پائی۔ (ایک قول، ۲۲۷ھ میں اور ایک قول ۲۳۶ھ میں وفات پانے کا بھی ہے) شہرستانی ''الملل والنحل'' (۵۴/۱) کہتے ہیں: ابو ہذیب نے جملہ معتزلہ سے جس بات میں تفرد کیا ہے، وہ اس کا یہ قول ہے: ''جنت اور جہنم والوں کی حرکات ختم ہو جائیں گی اور وہ دائمی بے حسی اور سکون وخمود میں آ جائیں گے۔ پھر اسی سکون میں اہل جنت کی جملہ لذتیں اور اہل نار کے جملہ آلام جمع ہو جائیں گے۔'' لیکن یہ جہم کے قول کے قریب قریب قول ہے جو جنت اور جہنم کے فنا ہو جانے کا قائل ہے۔ ابو ہذیل کے ترجمہ و مذہب کی۔ (مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: لسان المیزان: ۵/۴۱۳-۴۱۴۔ ابن خلکان: ۳/۳۹۶-۳۹۷۔ تاریخ بغداد: ۳/۳۶۶-۳۷۰۔ الملل و النحل: ۱/۵۳-۵۶)

ان کا فاعل ازل کی علت تامہ نہیں اور جب ازل میں علت تامہ منتفی ہوگئی تو عالَم میں کسی شے کے قدیم ہونے کا عقیدہ بھی باطل ہوگیا۔ لیکن اس سے اس بات کی نفی لازم نہیں آتی کہ اللہ ہمیشہ سے متکلم ہے، جب چاہے اور ہمیشہ سے زندہ اور جو چاہے اس کے لیے فعال ہے۔

فلاسفہ کے عقیدہ کہ عالم قدیم ہے، کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ حدوثِ حوادث سبب حادث کے بغیر ممتنع ہے۔ لہٰذا یہ بات فرض کرنا ممنع ہوگی کہ ایک ذات جو پہلے فعل سے معطل تھی اور کوئی فعل نہ کر رہی تھی وہ اب کسی سبب کے حدوث کے بغیر فعل کرنے لگے۔

لیکن یہ عقیدہ عالم میں یا افلاک میں کسی معین شے کے قدیم ہونے پر دلالت نہیں کر رہا بلکہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ اللہ ہمیشہ سے فعال ہے اور اگر فرض کیا کہ وہ ایسے افعال کے ساتھ فعال ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یا وہ مفعولاتِ حادثہ کے ساتھ فعال ہے جو ایک کے بعد ایک واقع ہوتے ہیں۔ تو یہ قول اس دلیل کے موجب کو پورا کرنے والا ہے۔ جبکہ ساتھ میں یہ عقیدہ بھی ہے کہ اللہ کے سوا ہر شے حادث اور مخلوق ہے اور عدم کے بعد وجود میں آئی ہے۔ جیسا کہ رسولوں نے اس بات کی خبر دی ہے کہ ہر شے کا خالق اللہ ہے۔ اگرچہ نوع متجدد ہوتی رہتی ہے جیسا کہ حوادث مستقبلیہ میں ہے کہ ان میں سے ہر ایک حادث اور مخلوق ہے اور وہ ذات ہمیشہ سے ایک کے بعد ایک شے کو پیدا کرتی ہے۔

ان کا کہنا ہے کہ رب تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اس نے زمینوں اور آسمانوں کو اور ان کے درمیان کی چیزوں کو چھ دن میں پیدا فرمایا ہے، پھر وہ عرش کی طرف متوجہ ہوا اور بتلایا ہے کہ وہ ہر شے کا خالق ہے اور مخلوق پہلے معدوم تھی۔ قرآن بتلاتا ہے اللہ کے سوا ہر شے مخلوق اور حادث اور مفعول ہے۔

اور موجودات میں سے کوئی شے رب تعالیٰ کے ہم پلہ، ہم سر اور برابر کی نہیں۔ جیسا کہ یہ دہریے فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ عالم اس کا معلول ہے اور وہ عالم کا موجب و مفیض ہے اور وہ عالم پر شرف و علو اور طبع کے ساتھ متقدم ہے نہ کہ زمانی اعتبار سے متقدم ہے، کیونکہ اگر وہ ایسی علت ہوتا جو تامہ اور موجب ہوتی۔

اور اس کا معلول اس کے ساتھ مقارن ہوتا جیسا کہ ان دہریوں کا گمان ہے۔ تو عالم میں سرے سے کوئی حادث شے ہوتی ہی نہیں۔ کیونکہ وہ حادث ایسی علت تامہ ازلیہ سے صادر نہیں ہوسکتا جو اس کے معلول کے ساتھ مقترن ہو۔ کیونکہ معین حادث ازلی نہیں ہوتا۔

اور چاہے یہ کہا جائے کہ اس نے کسی واسطہ سے یا واسطہ اس شے کو حادث کیا جیسا کہ ان فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ یہ فلک ایک یا دو عقلوں کے واسطہ سے اس ذات سے پیدا ہوا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ ایسے اقوال کے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ہر وہ عقیدہ جو اس بات کو تقاضا کرتا ہو کہ اس عالَم میں ایک شے قدیم ہے جو اللہ کی ذات کو لازم

ہے، تو وہ عقیدہ باطل ہوگا کیونکہ ایسا عقیدہ اس بات کو مستلزم ہے کہ باری تعالیٰ اس طور پر موجب بالذات ہو کہ اس کا موجب اس کے مقارن ہو۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ اس شے کو اپنے مقارن نہ کرتا اور اگر وہ موجب بالذات ہوتا تو اس کے موجب و مقتضی میں سے کوئی شے اس سے متاخر نہ ہوتی۔ جس سے لازماً یہ لازم آتا کہ سرے سے عالم میں کوئی حادث شے ہونی ہی نہیں چاہیے۔

رب تعالیٰ فلک کے لیے موجب بالذات ہے......اس عقیدہ کا ردّ و بطلان:

اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ فلک کے لیے موجب بالذات ہے اور وہ فلک کی حرکات کو ایک کے بعد ایک کر کے واجب کرتا ہے تو یہ عقیدہ کئی اعتبار سے باطل ہے۔

پہلی وجہ: یہ کہ ان سے یہ کہا جائے گا کہ اگر فلک کی حرکت اس کے لیے لازم ہے جیسے کہ ان کی رائے ہے تو لازم آئے گا کہ ملزوم کے لازم کے بغیر پیدا کیا جو کہ ممتنع ہے اور اللہ تعالیٰ کا حرکتِ فلک کے لیے مُوجِب بالذات یعنی علت تامہ ازلیہ ہونا بھی ممتنع ہے کیونکہ حرکت تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتی ہے۔ اور وہ علتِ تامہ جو ازل میں اپنے معلوم کو پیدا کرنے والی ہو وہ اپنے معلوم سے بالکل مؤخر نہیں ہوتی۔ پس حرکتِ فلک اس علتِ تامہ ازلیہ کا معلوم نہیں بن سکتی جس کے ساتھ اس کے معلوم کا وجوب لازم ہے۔ اور اگر فلک کی حرکت اس کے لیے لازم نہ ہو تو پھر وہ حادث ہوگی۔ پس اس کے لیے ایک ایسے سبب کا ہونا ضروری ہے جو واجب بالذات اور حادث ہو؟ اور یہ حرکت اپنے حدوث کی وجہ سے ایسی علتِ تامہ ازلیہ سے صادر نہیں ہوسکتی جس سے اس کا موجب کچھ بھی جدا نہیں ہوسکتا۔ اسی وجہ سے ان لوگوں کا عقیدہ جو حوادث کو علتِ تامہ ازلیہ سے پیدا ہونے والا مانتے ہیں سخت ترین فساد کا شکار ہے؛ بہ نسبت ان لوگوں کے عقیدہ سے جو یہ کہتے ہیں کہ تمام حوادث ایک قدرت والی ذات سے بغیر سببِ حادث کے پیدا ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ یہ دوسرا فریق حوادث کے لیے فاعل کو تو ثابت کرتا ہے لیکن کسی سببِ حادث کو ثابت نہیں کرتا۔ اور ان لوگوں کے عقیدہ سے لازم آتا ہے کہ تمام حوادث کے لیے کوئی فاعل نہ ہو۔ کیونکہ وہ علتِ تامہ جو ازل میں اپنی ذات کے اعتبار سے حوادث ک لیے مُوجِب ہے وہ کسی بھی چیز کو صفتِ حدوث کے ساتھ نہیں پیدا کرے گی؛ اور اسی وجہ سے ان کے نزدیک حوادث فلک کی حرکت سے پیدا ہوتے ہیں؛ اور وہ فلک سے اوپر کوئی ایسی چیز نہیں مانتے جس کی حرکت اللہ نے پیدا کی ہو۔ بلکہ آسمانوں اور تمام باقی حوادث کی حرکات میں ان کا عقیدہ افعالِ حیوانات میں قدریہ کے عقیدہ کی طرح ہے۔ اس کی حقیقت یہ ہے کہ آسمانوں کی حرکات اور باقی حوادث بغیر کسی سببِ حادث کے پیدا ہوئے ہیں۔ لیکن قدریہ نے اسے حیوانات کے احوال کے ساتھ خاص کر دیا اور انہوں نے کہا ہے: یہ ہر حادث میں ہے خواہ عالمِ بالا کا ہو یا عالمِ سفلی کا۔

دوسری وجہ کا بیان: فاعل کو خواہ قادر مانا جائے یا مُوجِب بالذات؛ یا یہ کہا جائے کہ وہ ایسا قادر ہے جو اپنی

مشیت اور قدرت کے ذریعے وجود دیتا ہے تو ان تمام صورتوں میں ضروری ہے کہ وہ فاعل اپنے مفعول کے وجود کے وقت موجود ہو۔ اور یہ ممتنع ہے کہ مفعول کے وجود میں آنے کے وقت فاعل معدوم ہو کیونکہ معدوم کسی موجود کا سبب نہیں بن سکتا۔ اور اس فاعل کا نفسِ فعل اور اس کے وجود کا تقاضا کرنا اور اس کا احداث یہ سب اس معین اور خاص مفعول کے وجود میں آنے کے وقت بالفعل ثابت ہونا ضروری ہے۔ پس وہ فاعل حقیقتاً فاعل اس وقت بنے گا جب مفعول وجود میں آئے گا۔ پس اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس ذات نے فعل کو انجام دیا اور اس کا ارادہ بھی کیا اور اس کے بعد وہ وجود میں آیا جیسے کہ ہر حادث کی صفت ہے تو اس سے لازم آئے گا کہ اس کا فعل اور اس کا ایجاب اس مفعول کی غیر موجودگی میں پایا گیا جس کو وہ اپنی قدرت سے وجود دے رہا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اس مفعول کے وجود میں آنے سے پہلے کوئی ایجاب، احداث اور کوئی فعل متحقق نہیں۔ اور جب یہ ثابت ہوا تو اب دیکھئے کہ وہ ذات جو حوادث کو وجود دینے والا ہے، اگر یہ مان لیا جائے کہ وہ دوسرا حادث پہلے کے بعد (یعنی الگ زمان میں) پیدا کرتا ہے؛ تو بغیر اس کے کہ خود اس کی ذات کے لیے کوئی ایسا نیا حال پیدا ہو جس کے ذریعے وہ دوسرا فعل کرنے والا ہے (یعنی پہلے کو وجود دیتے وقت جس حال پر تھا دوسرے کے احداث کے وقت بھی اسی حال پر ہے) تو لازم آئے گا کہ وہ ذات جو موثر تام ہے اثر کے وجود کے وقت معدوم تھی۔ اور یہ محال ہے۔ اس لیے کہ یقیناً اس ذاتِ ازلی کی حالت اثر کے وجود اور عدمِ وجود دونوں اوقات میں برابر اور ایک جیسے ہے۔ اور اس سے پہلے تو اس کا فاعل ہونا ممتنع تھا تو اس وقت بھی ایسا ہی ہوگا۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ اس حال سے پہلے وہ فاعل نہیں تھا تو اس کے ہوتے ہوئے بھی وہ فاعل نہیں ہوگا۔ کیونکہ اگر اس بات کو ممکن مانا جائے کہ فاعل کے لیے کسی نئے حال پیدا ہونے کے بغیر دوسرا حادث پیدا ہو سکتا ہے تو ایسی صورت میں تمام حوادث کا بلا سبب پیدا ہونا لازم آئے گا۔ اور ممکن کے دو طرفین یعنی وجود اور عدم میں سے فاعل کا کسی ایک جانب کو بلکہ اس کے وجود کو بلا مرجح ترجیح دینا لازم آئے گا۔ کیونکہ یہ بات تو پہلے سے مانی گئی ہے کہ حادث کے وجود سے پہلے، اس کے وجود میں آنے کے وقت اور وجود میں آنے کے بعد تینوں اوقات میں اس فاعل کی حالت ایک طرح ہے۔ پس اس حادث کے وجود کے ساتھ بعض اوقات کی تخصیص یعنی اسے اس وقت میں فاعل قرار دینا، تخصیص بلا مخصص ہوگی۔ اور اگر یہ ممکن ہوتا تو پھر تو تمام حوادث کا بغیر کسی سببِ حادث کے پیدا ہونا ممکن ہو جاتا اور ان کا عقیدہ باطل ہو جاتا۔ اور اگر یہ ممکن نہیں یعنی بغیر کسی مخصص کے حادث کے وجود کیساتھ بعض اوقات کی تخصیص کرنا تو ان کا عقیدہ بھی باطل ہوا۔ پس ان دونوں نقیضین کی تقدیر پر ایسے مادہ پرست فلاسفہ کے عقیدہ کا بطلان بھی ثابت ہوا اور یہ اس کو مستلزم ہے کہ نفس الامر میں بھی یہ باطل ہے۔

اس کو اس مثال سے یوں سمجھئے کہ جب کوئی شخص راستہ طے کرتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کا مسافت کے

دوسرے جزء کو طے کرنا پہلے جزء کو طے کرنے کے ساتھ مشروط ہے۔ کیونکہ جب وہ جزء اول طے کر لیتا ہے تو اس کے لیے قدرۃ ،ارادۃ اور دیگر وہ امور وجود میں آجاتے ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں اور انہی امور کی مدد سے جزء ثانی کو طے کرتا ہے۔ ایسا تو نہیں ہے کہ صرف جزء اول کے طے کرنے سے وہ جزء ثانی کو بھی طے کرنے والا ھوا (گویا جزء ثانی کو قطع کرتے وقت اس کا حال اُس حال کے مغایر ہے جو جزء اول کو طے کرتے وقت تھا)۔ پس جب ان فلاسفہ نے اللہ تعالیٰ کا حوادث کی تخلیق کو اس کے مشابہ قرار دیا تو اس سے یہ لازم آیا کہ حوادث کو پیدا کرتے وقت اللہ تعالیٰ کے لیے ایسے نئے نئے احوال ثابت ہوں گے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔ ورنہ اگر اسے ایک ہی حال پر قائم مانا جائے تو پھر مطلب یہ ہوا کہ دوسرے آن میں حادث ہونے والا حادثِ اول کے محض فنا اور متلاشی ہونے سے پیدا ہوا۔ اور اس کے وجود میں آنے سے پہلے اور بعد کے دونوں اوقات میں اس کا حال ایک ہی ہے۔ (جبکہ یہ بات مسلم ہے کہ) صفتِ احداث کے ساتھ دو وقتوں میں سے ایک کے اختصاص کے لیے کسی مخصِّص کا ہونا ضروری ہے۔ (اور حوادث کے وجود میں آنے کے لیے کسی فاعل کا ہونا ضروری ہے جبکہ پہلے سے مفروض یہ ہے کہ وہ ذات ازل سے ابد تک ایک ہی حال پر قائم ہے۔ لہٰذا اس تقدیر پر کسی وقت کا ایک حادث کے حدوث کیساتھ اختصاص ممتنع ہو جائے گا کیونکہ جب وہ اس وقت موجود تھا جس وقت حوادث کو پیدا نہیں کر رہا تھا اور وہ ذات اب بھی پہلے کی طرح ہے؛ تو (نتیجہ نکلا کہ) وہ اب بھی اس حادث کا فاعل نہیں۔

ابن سینا اور اس کے ہم نوا وہ لوگ جو عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں انہوں نے اسی بات سے معتزلہ ،جہمیہ اور ان کے ہم نوا متکلمین کے خلاف استدلال کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ: جب وہ ذات باری تعالیٰ ازل میں تھی؛ اور کوئی کام نہیں کر رہی تھی اور وہ بھی اسی حال پر ہے؛ پس وہ اب بھی کوئی کام کرنے والی نہیں۔ حالانکہ مفروض یہ ہے کہ وہ کام کرنے والی ہے۔ یہی دلیل بعد کے متکلمین فلاسفہ کیھے اور یہ بات اس لئے لازم آئی کہ ایک ایسی ذات کو فرض کیا گیا جو فعل اور کام کرنے سے معطل ہے۔ پس ان سے کہا جائے گا یہی بات بعینہ تمہارے خلاف ایک ایسی ذات بسیطہ کے اثبات میں حجت بنتی ہے جس کے ساتھ نہ کوئی فعل قائم ہے اور نہ کوئی وصف؛ اس کے باوجود اس سے حوادث صادر ہو رہے ہیں۔ پس اگر حوادث کا صدور ایسے واسطوں کے ذریعے ہو جو اس ذات کے لیے لازم ہیں تو جو واسطہ اس ذات کے لیے لازم ہے وہ بھی اس کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہوگا۔ حالانکہ انہوں نے خود تسلیم کیا ہے کہ حوادث کا صدور ایسی قدیم ذات سے ممتنع ہے جو ازل سے ایک ہی حال پر قائم ہے جیسے وہ پہلے تھی۔

تیسری وجہ: وہ یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے فیاض ہے۔

اور اس کے بعض اوقات حدوث کے ساتھ خاص ہوتے ہیں بوجہ اس کے کہ استعداد وقتاً فوقتاً متجدد ہوتا ہے یعنی فعل کو کرنے کی قوت اور استعداد وقتاً فوقتاً وجود میں آتی ہے اور استعداد کا حادث ہونا بھی حرکات کے حادث ہونے کا سبب ہے۔

یہ ایک باطل کلام ہے۔ اس لیے کہ یقیناً یہ اس وقت متصور ہوتا ہے جب وہ فاعل جو ہمیشہ سے فیاض ہے بعینہ وہی ذات استعداد کو پیدا کرنے والی نہ ہو؛ جیسے کہ عقلِ فعال میں ان کا دعویٰ ہے۔ یہ کہتے ہیں کہ وہ ذات فیض کے اعتبار سے تو دائم ہے لیکن وہ حرکاتِ افلاک اور اتصالات کواکب کے حادث ہونے کے سبب قبول کرنے کی استعداد کو وجود دیتا ہے اور وہ تو عقلِ فعال سے صادر نہیں ہیں بلکہ بے شک وہ تو مبداعِ اول میں ہیں اور وہی اپنے ماسوا تمام کا مبدع یعنی از سرِ نو ع پیدا کرنے والا ہے۔ پس اسی کی ذات سے استعداد ،صفتِ قبول ،قبول کرنے والا اور مقبول یعنی جسے قبول کیا جائے چاروں صادر ہوتے ہیں۔ پس ایسی صورت میں کہا جائے گا کہ جب وہ علتِ تامہ ہے اور اپنی ذات کے اعتبار سے مُوجِب ہے اور وہ ایسا دائم الفیض ہے کہ اس کا فیض کسی بھی چیز پر اپنی ذات کے علاوہ کسی اور چیز پر موقوف نہیں ،تو لازم آئے گا کہ اس کی ذات سے جو کچھ بھی صادر ہو رہا ہے خواہ واسطہ سے ہو یا بلا واسطہ، وہ اس کی ذات کے لیے لازم ہو اور اس کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہو، پس اس سے کوئی بھی ایسی چیز صادر نہیں ہوسکتی نہ بالواسطہ نہ بلا واسطہ۔ اس لیے کہ اس کا فعل اور اس کا وصف ابداع ،ایسی استعداد اور قبول پر موقوف نہیں جو اس کی ذات کے علاوہ کسی اور سے پیدا ہوں ۔ بلکہ وہی ذات شرط ،مشروط ،قابل ،مقبول اور استعداد سب کی مبدع ہے۔ اور اس فیضان کا بھی جو وہ مستعد پر کرتا ہے اور جب وہ ذات اکیلے ہی ان تمام امور کا فاعل ہیں تو یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ ایسی علتِ تامہ ازلیہ بنے جو اپنے معلول کے لئے مستلزم ہو اس لیے کہ یہ اس بات کو لازم ہے کہ اس کے تمام معلول بھی ازلی ہوں اور اس کے قدیم ہونے کی وجہ سے قدیم ہوں اور اس کی ذات کے علاوہ جو کچھ ہے وہ اس کے لیے معلول ہوں پس لازم آئے گا کہ اس کی ذات کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ قدیم اور ازلی ہو اور یہ تو مشاہدہ کے واضح طور پر خلاف ہے اور جس نے بھی اس میں غور کیا اور اِس کو سمجھا تو اس کے سامنے ان لوگوں کے عقیدہ کا فساد واضح ہوا جو عالم کے قدم کے قائل ہیں۔

[......حوادث کے وجود سے انکار کرنا]

متکلمین کا ایسے حوادث کے وجود سے انکار کرنا جن کے لیے کوئی اول اور مبداء نہ ہو اور اس انکار کے نتائج:

ان لوگوں (متکلمین) کی دلیل اور شان وشوکت ان اہل کلام پر غالب ہے جنھوں نے اس باب میں اپنی طرف سے ایک نئی بات گھڑی ہے جس کی سلفِ صالحین ؛اور جہمیہ اور معتزلہ کے آئمہ نے بھی اور ان لوگوں نے بھی جو ان کے ہم نوا ہیں یعنی اشعریہ، کرامیہ،شیعہ اور آئمہ اربعہ کے اتباع اور ان کے علاوہ دوسرے حضرات نے

مذمت کی ہے۔ یقیناً یہ لوگ جب اس بات کے معتقد ہوئے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں اس حال پر تھے کہ اس سے اس کی مشیئت اور قدرت کے ذریعے فعل اور کلام کا صادر ہونا ممتنع تھا۔ ان کے اس عقیدہ کی حقیقت یہ ہے کہ وہ ازل میں اپنی مشیت اور قدرت کے ذریعے کلام اور فعل پر قادر نہیں تھا۔ کیونکہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممتنع ہے اور جو کام ممتنع ہو وہ مقدور کے تحت داخل نہیں ہوتا۔ پھر یہ لوگ اس مسئلہ میں دو گروہوں میں بٹ گئے۔

ایک گروہ نے کہا کہ: وہ فعل اور کلام پر قادر ہوا بعد اس کے کہ وہ پہلے قادر نہیں تھا؛ کیونکہ اس کے لئے فعل اور کلام پہلے ممتنع تھے پھر ممکن ہوئے۔ اور یقیناً اس کے فعل اور کلام کا امتناع امکانِ ذاتی میں بدل گیا۔ یہی معتزلہ اور جہمیہ اور ان شیعوں کا کا عقیدہ ہے جنہوں نے ان کی موافقت کی ہے۔ جیسے کرامیہ اور ائمہ شیعہ؛ ہاشمیہ اور ان کے علاوہ دوسرے لوگ۔

اور دوسری جماعت نے کہا کہ: پہلے اس کی ذات سے فعل کا صادر ہونا ممتنع تھا بعد میں فعل ممکن ہوا۔ رہا کلام تو وہ مشیت اور قدرت کے تحت داخل ہی نہیں؛ بلکہ وہ تو ایک ایسی چیز ہے جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ یہ عقیدہ ابن کلاب، اشعری اور ان کے ہم نواؤوں کا ہے۔ [1]

ان کے اس مسلک کی تعبیر یوں بھی کی جاسکتی ہے کہ اس کا کلام حروف ہیں یا ایسے حروف اور آوازیں ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قدیم ہیں اور وہ اس کی مشیت اور قدرت سے متعلق نہیں ہیں، یہ عقیدہ اہلِ کلام میں سے کئی جماعتوں؛ بعض محدثین اور فقہاء کا بھی کا ہے۔ اس کی نسبت فرقہ سالمیہ کی طرف کی جاتی ہے۔ [2]

اور شہرستانی نے الملل والنحل میں سلف صالحین اور بعض حنابلہ سے بھی یہ نقل کیا ہے۔ یہ جمہور آئمہ حنابلہ کا

---

[1] ابن کلاب (کاف پر پیش اور لام مشدد کے ساتھ) ابوعبداللہ بن سعید بن محمد بن کلاب القطان المتوفی سنۃ ۲۴۰ ہجری۔ علامہ شہرستانی نے الملل والنحل ۱/ ۸۵؛ اشعری نے مقالات ۱/ ۳۲۵؛ ابن طاہری بغدادی اصول الدین ۲۵۴؛ ان علماء نے اسے متکلمین اہل سنت میں شمار کیا ہے۔ ابن حزم نے الفصل ۵/ ۷۷ پر کہا ہے: یہ اشعریہ کا پرانا شیخ ہے۔ سید مرتضی زبیدی نے شرح القاموس میں کہا ہے: ابن کلاب اس کا لقب مجلس میں شدت مناظرہ کی وجہ سے دیا گیا ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ اس کے کسی دادے کا نام کلاب ہو۔ اس کا یہ مناظرہ مامون کے زمانے میں معتزلہ کے ساتھ ہوا تھا۔ دیکھیں: طبقات الشافعیہ الکبری لابن السبکی ۲/ ۵۱۔

۲۔ ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری (۲۶۰ ہجری تا ۳۳۴ ہجری)۔ آپ کا شمار کبار ائمہ متکلمین میں ہوتا ہے۔ پہلے آپ معتزلی مذہب پر تھے۔ علی الجبائی سے تعلیم حاصل کی۔ پھر آپ کی بصیرت کے دروازے اللہ نے کھول دیے اور آپ نے تقریباً اپنی آدھی عمر میں ۳۰۴ ہجری میں اعتزالی گمراہیوں سے رجوع کا اعلان کیا۔ اس دور میں آپ نے تصنیف و تالیف؛ درس و تدریس اور معتزلہ پر خوب رد کیا۔ اس عرصہ آپ سلف اور معتزلہ کے درمیانی راستہ پر چلتے رہے۔ پھر آپ نے خالص سلف کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے ان تمام غیبی امور کو تسلیم کرنا شروع کر دیا۔ اس آخری عہد میں آپ نے اپنی مشہور کتاب ''الابانہ'' تالیف کی۔ دیکھیں: شذرات الذہب۔

[2] سالمیہ: ابوعبداللہ محمد بن سالم (المتوفی ۲۹۷ ہجری) کے پیروکاروں کو سالمیہ کہا جاتا ہے۔ سالمیہ متکلمین اہل سنت اور معتزلہ کی درمیانی راہ پر چلتے تھے اس کے ساتھ ہی ان میں کچھ تشبیہ اور تصوف اور اتحاد بھی پایا جاتا تھا۔ دیکھیں: شذرات الذہب ۳/ ۳۶۔ طبقات الصوفیہ ۴۱۴۔ الطبقات الکبری للشعرانی ۹۹۔ الفرق بین الفرق ص ۱۵۷۔

مسلک تونہیں لیکن یہ امام مالک، امام شافعی رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ بعض حضراتِ سلف کے چند اتباع کا مسلک ہے۔ اس کلام کی بنیاد یہ ہے کہ جہمیہ جو جہم بن صفوان کے پیروکار ہیں ؛ اور ابو الہذیلِ علاف اور ان کے امثال ،انہوں نے کہا کہ: چونکہ دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ حوادث کا دوام ممتنع ہے۔ اور یقیناً یہ ضروری ہے کہ حوادث کے لیے کوئی مبدأ اور ابتداء ہو کیونکہ ایسی حوادث کا وجود ممتنع اور محال ہے جن کے لیے کوئی اول اور ابتدا نہ ہو۔ دوسری جگہ پر یہ مسئلہ تفصیل اور شرح سے بیان کیا گیا ہے۔

وہ کہتے ہیں: جب حال یہ ہے تو پھر ضروری ہے کہ ہر وہ چیز جس کے ساتھ حوادث مقارن اور متصل ہوں وہ بھی حادث ہو۔ اور یہ ممتنع ہے کہ باری تعالیٰ ازل سے فاعل ہوں ، اور اپنی مشیت اور قدرت کے ذریعے متکلم ہوں۔ بلکہ یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ ازل سے اس بات پر قادر ہوں۔ کیونکہ ممتنع پر قدرت بذات خود ممتنع ہے۔ پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت کے ذریعے فعل اور کلام کے دوام پر قادر ہوں۔

فلاسفہ اور دیگر ملتوں کے آئمہ کا متکلمین پر رد

متکلمین کہتے ہیں: اس سے تو جسم کا حدوث ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ جسم حوادث سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو بھی چیز حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ خود بھی حادث ہوتی ہے۔ اور ان لوگوں نے ان اشیاء کے درمیان جو نوعِ حوادث سے خالی نہیں ہوتی اور ان اشیاء کے درمیانِ جو عینِ حوادث سے خالی نہیں ہوتی ؛ کوئی فرق نہیں کیا۔ اور نہ ہی انہوں نے حوادث کے باب میں ان حوادث کے درمیان جو کہ خود مفعول اور معمول بنیں کسی علت کے لیے یا یہ کہ کسی مفعول کے لیے وہ خود فاعل بنیں ؛ اور بذاتِ خود واجب ہو، اس میں کوئی فرق نہیں کیا۔ پس ان متکلمین سے فلاسفہ اور دیگر ملتوں کے آئمہ نے کہا ہے کہ: یہ دلیل جس سے تم نے عالم کا حدوث ثابت کیا ہے؛ حقیقت میں یہ دلیل تو عالم کے حدوث کے ممتنع ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور جو کچھ تم نے ذکر کیا ہے وہ تو اس بات کی نقیض پر دلالت کرتا ہے جس کو تم ثابت کرنا چاہتے ہو۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ حادث جب ایک بار عدم سے وجود میں آیا تو یہ ضروری ہے کہ وہ ممکن ہو۔ اور امکان کے لیے کوئی خاص متعین وقت ثابت نہیں۔ پس جو بھی وقت فرض کرلیا جائے ؛ امکان اس سے پہلے ثابت ہوگا۔ پس فعل کے امکان اور اس کے جواز اور صحت کے لیے کوئی ایسا مبدأ ثابت نہیں جس کی کوئی منتہی ہو۔ پس اس سے لازم آتا ہے کہ فعل ازل سے ممکن اور جائز اور صحیح تھا۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس پر ازل سے قادر تھا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ایسے حوادث کا وجود ممکن ماننا پڑے گا جن کے اول کے لیے کوئی منتہیٰ نہیں ؛ یعنی وہ ازل سے ہیں۔

جہمیہ ،معتزلہ اور ان کے وہ متبعین جو متکلمین میں سے ہیں ان کی طرف سے مناظر نے کہا کہ: ''ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ حوادث کے امکان کے لیے کوئی ابتداء نہیں یعنی وہ ازل سے ہیں۔ البتہ ہم کہتے ہیں کہ

:''حوادث کا امکان اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہوتے ہیں جس کے لیے کوئی بدایت اور شروع نہیں۔اس کی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک حوادث کا اپنی نوع کے اعتبار سے قدیم ہونا ممتنع ہے۔ بلکہ اس کے نوع کا حادث ہونا ضروری ہے لیکن کسی معین وقت میں اس کا حدوث معین نہیں۔ پس حوادث کا ممکن ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ ایسے مسبوق بالعدم ہیں جن کے لیے کوئی اول نہیں بخلافِ جنسِ حوادث کے۔

تو ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ: فرض کرلو تم یہ بات کہتے ہو۔لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ تمہارے نزدیک جنسِ حوادث کے امکان کے لیے ایک ابتداء ہے۔ پس یقیناً جس طرح حدوث تمہارے نزدیک ناممکن ہونے کے بعد ممکن بن گیا ؛ اور اس امکان کے لیے کوئی معین وقت نہیں ؛ بلکہ کوئی بھی وقت فرض کرلیا جائے۔تو امکان اس سے پہلے ثابت ہوتا ہے۔اس کے نتیجہ میں لازم آتا ہے کہ امکان کو دائمی ماننا پڑے گا ورنہ لازم آئے گا کہ بغیر کسی چیز کے حدوث کے اور بغیر کسی نئے حال کے تجدد کے جنس حوادث امکان سے امتناع کی طرف بدل گئے۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ بغیر کسی سبب کے تجدد کے جنسِ حدوث یا جنسِ حوادث یا جنسِ فعل یا جنسِ احداث (یا اس کے مشابہ جو دیگر عبارات ہیں) کی حقیقت کا امتناع سے امکان کی طرف بدل جانا (حالانکہ وہ پہلے ممتنع تھا)؛عقل کے صریح فیصلے کے مطابق ممتنع ہے۔اور یہ اس بات کو بھی مستلزم ہے کہ کوئی جنس امتناعِ ذاتی سے امکانِ ذاتی کی طرف بدل جائے۔ کیونکہ یقیناً ان کے نزدیک جنسِ حوادث کی ذات ممتنع ہونے کے بعد ممکن بن جاتی ہے۔اور یہ انقلاب کسی وقتِ معین کے ساتھ خاص نہیں اس لیے کہ یقیناً کسی بھی وقت کو اگر فرض کرلیا جائے گا تو امکان اس سے پہلے ثابت ہوگا لہٰذا لازم آیا کہ یہ حقیقت کا انقلاب امتناع سے امکان کی طرف ازل سے ثابت ہے جو اس بات کو مستلزم ہے کہ ممتنع ازل سے ممکن ہی تھا۔

اور یہ بات امتناع کے اعتبار سے زیادہ ابلغ اور عقلی اعتبار سے زیادہ ناجائز ہے ہمارے اس قول سے کہ حادث ازل سے ممکن ہے پس تحقیق جس مقصد اور جس نتیجہ سے یہ بھاگنا چاہتے تھے ان پر اس سے زیادہ شنیع اور فساد کے اعتبار سے زیادہ اشد بات کا الزام آگیا اس لیے کہ یقیناً یہ بات عقلاً سمجھ میں آتی ہے کہ حادث ممکن ہے اور یہ بات بھی عقلاً سمجھ میں آتی ہے کہ یہ امکان ازل سے ہے۔رہا ممتنع کا ممکن بننا ؛تو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممتنع ہے۔ پس یہ کہنا کیسے درست ہوگا کہ اس ممتنع کا امکان ازل سے ہے اور یہ بھی کہ جو شرط انہوں نے ذکر کی ہے کہ جنسِ فعل یا جنسِ حوادث کا ازل سے امکان اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہوں ؛تو یہ شرط جمع بین النقیضین کو مستلزم ہے۔اس لیے کہ اس کا ازل سے ہونے کا تقاضا ہے کہ اس کے امکان کے لیے کوئی ابتداء اور شروع نہیں اور اس کا امکان قدیم اور ازلی ہو اور اس کا مسبوق بالعدم ہونے کا تقاضا ہے کہ اس کے لیے کوئی ابتداء ہے جو کہ قدیم اور ازلی نہیں۔ پس ان کا یہ قول اس بات کو مستلزم ہوا کہ حوادث کے لیے کوئی ابتداء ثابت ہونا ضروری ہو۔اور یہ بھی کہ ضروری نہیں۔ بے شک انہوں نے ایک ایسی بات فرض کی ہے جو ممتنع

ہے اور جو ممتنع تقدیر ہو تو تحقیق اس کے نتیجے میں حکمِ ممتنع ہی لازم آتا ہے کہ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ اٰلِهَةٌ اِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الانبیاء ۲۲]

''اگر زمین و آسمان میں اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی معبود ہوتا تو ان دونوں میں فساد پیدا ہو جاتا۔''

پس بے شک ان لوگوں کا قول یعنی جنس حوادث کے امکان [اس شرط پر کہ وہ مسبوق بالعدم ہوں] کے لیے کوئی ابتداء نہیں اس بات کو متضمن ہے کہ جس چیز کے لیے ابتداء ثابت ہے اسی کے لیے ابتداء ثابت نہ ہو اس لیے کہ جو چیز بھی مسبوق بالعدم ہونے کے ساتھ مشروط ہو اس کے لیے ابتداء ہوتی ہے اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اس کے لیے کوئی ابتداء نہیں یہ تو جمع بین النقیضین ہوا۔

اور یہ بھی کہا جائے گا کہ یہ ایک ایسی تقدیر ہے کہ خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں پس یہ کسی قائل کے اس قول کے بمنزلہ ہوا کہ کیا جنسِ حوادث کے امکان کے لیے کوئی انتہا ہے حالانکہ وہ مسبوق بالعدم بھی ہیں؟ یا ان کے امکان کے لیے کوئی انتہا نہیں؟ پس جیسے کہ یہ بات جمع بین النقیضین کو مستلزم ہے تو مآل کار کے طور پر تمہاری بات ابتداء میں جمع بین النقیضین کو مستلزم ہے۔ اور یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیے کہ کسی بھی ممکن کے دو طرفین [وجود وعدم] میں سے ایک جانب کو ترجیح تب حاصل ہوتی ہے جب کوئی مرجحِ تام پائے جائے جس کی وجہ سے ممکن کو وجود ملے۔ اور بتحقیق یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس کے دو طرفین میں سے ایک کو ترجیح نہیں ہوگی یعنی وجود میں عدم پر مگر کسی ایسے مرجح تام کے ذریعے کہ جو اس ممکن کے وجود کو مستلزم ہو اور یہ دوسرا قول نسبتاً زیادہ درست ہے۔ جیسے کہ یہ ثابت ماننے والے مناظرین اسلام کا مسلک ہے۔ کیونکہ یقیناً ممکن کے لیے حالتِ عدم میں بقاء ثابت کرنا کسی مرجح کی طرف محتاج نہیں ہے۔ اور جس نے کہا کہ یہ کسی مرجح کی طرف محتاج ہے؛ تو اس نے کہا کہ اس کے لیے کسی مرجح کا نہ پایا جانا ہی اس کے عدم کو مستلزم ہے۔ لیکن اس پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ تو اس کے عدم کے لیے مستلزم ہوا یہ نہیں کہ بعینہ یہ عدم ہی وہ امر ہے جو اس کے عدم اور ناپید ہونے کے لیے مُوجب ہے اور نفسِ الامر میں اس سے اس کا عدم واجب اور ضروری نہیں ہو جاتا بلکہ نفس الامر میں معدوم اور ناپید ہونے کے لیے تو کوئی علت درکار ہی نہیں کیونکہ یقیناً معلول کا عدم علت کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے یعنی جب معلول نہیں پایا جائے گا تو یہ لازم ہے کہ علت بھی نہیں پائی جائے گی اور ملزوم علت بننے سے اعم ہے کیونکہ وہ مرجحِ تام اگر ممکن کے وجود کو مستلزم نہ ہو تو پھر ممکن کا وجود اس مرجحِ تام کے ساتھ جائز بنے گا نہ کہ واجب یا ممتنع اور پھر ایسی صورت میں وہ ممکن ہی بنے گا پس وہ موقوف ہوگا کسی مرجح پر کیونکہ بے شک ممکن وہ صرف اور صرف مرجح کے نتیجے سے وجود میں آتا ہے یعنی جو اس کے دو طرفین [وجود اور عدم] میں سے وجود کو ترجیح دے۔

پس یہ بات اس پر دال ہے کہ اگر کسی ممکن کے لیے ایسا مرجح حاصل نہ ہو جو اس کے وجود کو مستلزم ہو تو پھر

اس کا وجود ممتنع ہے اور جب تک اس کا وجود ممکن اور جائز ہوگا یعنی غیر لازم ہوگا تو وہ وجود میں نہیں آئیگا اور یہی وہ بات ہے جس کے قائل اہلِ سنت کے وہ آئمہ ہیں جو قدر کا اثبات کرتے ہیں اور اس بات فلاسفہ کے آئمہ نے ان کی موافقت بھی کرتے ہیں اور یہ وہ امر ہے کہ جس کے ذریعے انہوں نے اس بات پر استدلال کیا ہے کہ یقیناً اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کے خالق ہیں۔

کامل قدرت اور یقینی ارادہ فعل کے وجود کا تقاضا کرتی ہے:

معتزلہ میں سے قدریہ اور ان کے علاوہ دیگر لوگ اس میں اختلاف کرتے ہیں اور ان کا دعویٰ ہے کہ قادر ذات کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ فعل کو ترک پر ترجیح دے؛ بغیر اس کے کہ کوئی ایسا کوئی امر پایا جائے جو فعل کو مستلزم ہو۔ اور انہوں نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ اگر وہ ذات اس طور پر قادر نہیں تو لازم آئے گا کہ وہ مُوجِب بالذات ہیں قادر نہیں ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ: قادر ذات تو اس مختار ذات کو کہتے ہیں کہ جو جب چاہے تو کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ پس جب یہ کہا جائے کہ اس پر لازم کئے بغیر کوئی فعل صادر نہیں کرتا [یعنی فعل کے کرنے کا کوئی مسلتزم پایا جائے] تو پھر وہ مختار نہ رہا بلکہ مجبور ہوا۔

تو جمہور اہل ملت نے اس کے جواب میں کہا کہ: بلکہ یہ تو خطا ہے اس لیے کہ یقیناً وہ قادر ذات کہ جو اگر چاہے تو کرے اور چاہے تو چھوڑ دے۔ یہ وہ ذات نہیں ہے کہ اگر فعل کا پکا ارادہ کرے اور وہ اس پر قدرتِ تامہ کے ساتھ قادر ہو تو وہ فعل ممکن اور جائز رہے گا نہ کہ لازم اور واجب اور نہ ہی ممتنع اور محال۔

بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ وہ ذات جو قادرِ مختار ہے جب ارادہ کرتا ہے کسی فعل کا پکے ارادے کے ساتھ اس حال میں کہ وہ اس پر قدرتِ تامہ کے ساتھ قادر بھی ہو؛ تو اس سے فعل کا وجود لازم آ جاتا ہے۔ اور وہ فعل واجب لغیرہ بن جاتا ہے نہ کہ واجب لنفسہ؛ جیسا کہ اہل اسلام یہ کہتے ہیں کہ: جو کچھ اللہ چاہتے ہیں وہ ہوتا ہے اور جو نہیں چاہتے وہ نہیں ہوتا۔ اور جو اللہ سبحانہ وتعالیٰ چاہتے ہیں تو اس پر وہ قادر ہیں۔ پس وہ جب کسی چیز کو چاہیں گے تو اس کی مراد حاصل ہوگی؛ اس حال میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کو اس پر قدرت ہوگی؛ پس اس کا وجود لازم ہوگا۔ اور جس کو وہ نہیں چاہے گا وہ موجود نہیں ہوگا پس یقیناً اس نے اس کا ارادہ نہیں کیا؛ اگرچہ وہ اس پر قادر ہے۔ لیکن اس کے وجود کے لیے ایسا مقتضی نہیں پایا گیا جو اس کو عدم سے وجود میں لے آئے پس ایسے حال میں اس کا وجود جائز نہیں۔

اہل اسلام کہتے ہیں: قدرتِ تامہ اور ارادہ جازمہ کے ساتھ عدمِ فعل ممتنع ہے۔ اور کسی فعل کا نہ پایا جانا صرف اسی صورت میں متصور نہیں ہوسکتا کہ یا تو اس پر کامل قدرت حاصل نہیں ہے یا اس کے کرنے کا کامل ارادہ نہیں ہے۔ اور ایسی چیز تو انسان اپنی ذات میں بھی پاتا ہے اور یہ یقینی دلائل کے ساتھ معروف اور معلوم ہے۔

کیونکہ ایک مختار ذات کا فعل صرف اور صرف اس کی قدرت اور ارادے پر موقوف ہوتا ہے۔ بے شک وہ کبھی اس پر قادر ہوتا ہے لیکن فعل کا ارادہ نہیں کرتا پس وہ اسے کرتا نہیں اور کبھی فعل کا ارادہ تو رکھتا ہے لیکن وہ اس سے عاجز ہونے کی وجہ سے نہیں کر پاتا۔ جب کہ کمال قدرت بھی ہو اور ارادہ بھی جازمہ (پختہ) ہو تو فعل کا وجود اس کے علاوہ کسی اور چیز پر موقوف نہیں ہوتا۔ پس کامل قدرت اور پکا ارادہ ہی کسی ممکن فعل کا مرجحِ تام ہے۔ پس ان دونوں چیزوں کے پائے جانے کے وقت اس فعل کا وجود لازم اور واجب ہو جاتا ہے۔ اور رب تعالیٰ تو ایسے قادرِ مختار ہیں جو اپنی مشیت کے ساتھ فعل صادر کرتے ہیں اس پر کوئی جبر و اکراہ کرنے والا نہیں اور نہ ہی وہ اپنی ذات کے اعتبار سے کسی فعل کے لیے مُوجِب بنتا ہے۔ اور نہ اس معنی پر کہ وہ ایسی ذات کے ذریعے فعل صادر کرتا ہے جس کے لیے کوئی مشیت اور قدرت ثابت نہیں۔ بلکہ جس فعل کا وجود وہ چاہتا ہے؛ تو وہ اپنی مشیت اور قدرت کے ذریعے فعل کو وجود بخشتا ہے۔ یہ اس ذات کی حقیقت ہے جو کامل قدرت اور کامل اختیار والی ہو۔ پس وہ ایسا قادر مختار ہے جو اپنی مشیت سے ان تمام چیزوں کو وجود دیتا ہے جن کو وہ وجود دینا چاہے۔

اور اس تحریر کے ذریعے اس مسئلہ میں وارد ہونے والا اشکال زائل ہو گیا۔ اس لیے کہ جب موجب بذاتہ ازلی ہو تو اس کا موجب بھی اس کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔ پس جب رب سبحانہ وتعالیٰ ازل سے ہی اس عالم کے لیے موجب بذاتہ ہے تو جو کچھ اس کائنات میں ہے؛ وہ بھی ازل کے ساتھ اس سے مقارن ہوا۔ اور ایسا کہنا تو ممتنع ہے۔ بلکہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں تھا وہ موجود تھا اور جو کچھ اس کی مشیت میں نہیں تھا؛ وہ نہیں تھا۔ [یعنی جس چیز کے وجود کو اللہ تعالیٰ چاہیں وہ موجود ہو جاتا ہے اور جس کے عدم کو چاہیں تو وہ معدوم رہتا ہے] پس عالم میں سے وہ تمام چیزیں جن کے وجود کو اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں تو ان کا وجود اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کے تحت ہونا واجب ہوتا ہے۔ اور جسے نہیں چاہتا تو اس کا وجود ممتنع ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جو چیز بھی عدم سے وجود میں آتی ہے تو اس کی قدرت اور مشیت کے ہی ہوتی ہے۔ اور یہ بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ وہ تمام اشیاء جن کے وجود کا اللہ تعالیٰ ارادہ کریں ان کا وجود واجب ہے۔ [یعنی یہ ممتنع ہے کہ وہ وجود میں نہ آئے]۔

[موجب بالذات؟]

''مُوجِب بالذات'' کے لفظ میں اجمال ہے۔ اگر اس سے یہ مراد لیا جائے کہ وہ ان تمام اشیاء کو وجود دیتا ہے جن کو اپنی مشیت اور قدرت کے ذریعے وہ ایجاد کرتا ہے؛ تو اللہ تعالیٰ کے فاعل بالقدرت ومشیئت ہونے اور موجوب بالذات ہونے میں اس تفسیر کی بنیاد پر کوئی فرق نہیں رہتا۔ اور اگر مُوجِب بالذات کے لفظ سے یہ مراد لیا جائے کہ وہ اشیاء کو ایک ایسی ذات کے ذریعے موجود کر دیتا ہے جو قدرت اور اختیار سے خالی ہے تو یہ بات باطل اور ممتنع ہے۔ اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ اس کی ذات ایسی علتِ تامہ ازلیہ ہے جو اپنے ازلی معلول کو مستلزم ہے؛

اس طور پر کہ اس عالم میں سے بعض اشیاء جیسے فلک اور دیگر بعض اجسام جن کی رائے کے مطابق قدیم ہیں اللہ تعالیٰ کے علم کے ساتھ اور اس کی ذات کے لیے ازل سے ابد تک لازم ہیں ؛ تو یہ بھی باطل ہے۔

پس لفظ مُوجِب بالذات کی اگر ایسی تفسیر کی جائے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ عالم میں سے کسی چیز کے قدیم ہونے کا تقاضا کرے ؛ یا اس کی ایسی تفسیر کی جائے جو اللہ تعالیٰ سے صفاتِ کمال کے سلب کا تقاضا کرے تو وہ باطل ہے۔ اور اگر اس کی تفسیر ایسے الفاظ سے کی جائے جو اس بات کا تقاضا کرے کہ: اللہ تعالیٰ جو کچھ چاہیں وہ ہو جاتا ہے اور جو نہ چاہے وہ نہیں ہوتا۔ تو یہ مراد برحق ہے۔ اس لیے کہ یقیناً جس چیز کے وجود کو اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں پس تحقیق اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیت کے تحت اس کا وجود واجب ہوا۔ لیکن یہ اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ اس اللہ تعالیٰ نے مخلوقات میں سے ازل ہی میں کسی معین چیز کا ارادہ کیا تھا۔ بلکہ اس کا ازل ہی میں کسی شے معین کے وجود کا ارادہ کرنا کئی وجوہ کی بناء پر ممتنع ہے۔

اسی وجہ سے تو اکثر عقلائے فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ کوئی بھی ازلی چیز کسی دوسری ذات کے لیے مراد اور مقدور نہیں بن سکتی۔ اور متکلمین مناظرین حضرات کے درمیان اس بات میں ہمیں کوئی اختلاف معلوم نہیں ہو سکا کہ اللہ تعالیٰ کی جو صفات ازلی اور اس کے ذات کے ساتھ لازم ہیں ان میں کوئی بھی صفت وجود کے اعتبار سے اس کی ذات کے موخر نہیں۔ اور یہ بھی جائز نہیں کہ اس کی کوئی صفت اور مراد اور مقدور بن جائے۔ اور اس بات میں بھی کسی کا اختلاف نہیں کہ جو چیز مراد اور مقدور ہوتی ہے یعنی کوئی دوسری ذات اس کا ارادہ کرتی ہے تو اس کو وجود دے دیتی ہے تو اس کو قدرت حاصل ہوتی ہے تو وہ صرف اور صرف حادث ہی ہوتا ہے جو کہ تھوڑا تھوڑا کر کے وجود میں آتا ہے اگر چہ وہ اپنی نوع کے اعتبار سے ازل سے موجود ہو؛ یا اس کی پوری نوع ہی عدم کے بعد وجود میں آئی ہو۔

اسی وجہ سے وہ لوگ جن کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن قدیم اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لازم ہے؛ وہ تمام لوگ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مشیت اور قدرت کے ذریعے متکلم نہیں۔ اور اس کی مشیت اور قدرت کے ذریعہ بندہ میں اس قدیم صفت کا ادراک پیدا کرنا ہے۔ اور وہ لوگ جنھوں نے یہ کہا کہ اللہ کا کلام تو قدیم ہے۔ اور انھوں نے اس سے یہ مراد لی ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے قدیم ہے؛ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم نہیں۔ خواہ وہ یہ کہیں کہ کلام ایک ہی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے یا وہ یہ کہیں کہ کلام حروف ہیں؛ یا حروف اور ایسی اصواتِ قدیمہ ہیں جو اپنی عین کے اعتبار سے ازلی ہوں۔

بخلاف ان آئمہ سلف کے جنھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم ہیں۔ اور بلاشبہ وہ

ازل ہی سے متکلم ہیں جب بھی چاہیں جیسے چاہیں۔ پس یقیناً یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صفتِ کلام اپنی نوع کے اعتبار سے تو قدیم ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ کے کلمات کے لیے کوئی انتہاء نہیں۔ بلکہ وہ ازل سے اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم ہیں۔ اور ازل ہی سے ہی جیسے چاہیں جب چاہیں متکلم ہیں۔اور اس جیسی دیگر عبارات بھی ہیں۔اور وہ لوگ جنھوں کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم ہیں؛ اور اس کا کلام غیر کے اعتبار سے حادث اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ یا یہ کہا کہ اس کا کلام ایسی مخلوق ہے جو اس کی ذات سے جدا ہے؛ تو ان لوگوں کی رائے کے مطابق یہ بات ممتنع ہوگی کہ اللہ تعالیٰ کا کلام قدیم بن جائے۔

پس تحقیق عقلاء کے تمام گروہ اس بات پر متفق ہیں کہ ایسی معین قدیم اور ازلی ذات جو واجب لذاتہ ہو وہ کسی دوسرے کے لیے مقدور اور مراد نہیں بنتی۔ بخلاف اس کے کہ جس کی نوع تو ازل سے موجود تھی لیکن اس سے تھوڑا تھوڑا کر کے وجود ملا۔[یعنی وہ چیز دھیرے دھیرے وجود میں آئی]۔تو یہی رائے اہل سنت والحدیث اسلاف کے آئمہ کی بھی ہے یعنی کے بے شک وہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم ہیں۔ جیسے کہ ان جمہورِ فلاسفہ کی رائے ہے جو افلاک اور دیگر مخلوقات کے حدوث کے قائل ہیں جن میں سے ارسطو اور اس کے اصحاب بھی ہیں؛ جو افلاک کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔

پس ائمہ اہل ملت اور ائمہ فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ افلاک حادث ہیں جو کہ عدم سے وجود میں آئے ہیں۔ باوجود یہ کہ وہ اسکے بھی قائل ہیں کہ نوع مقدور و مراد ازل سے موجود ہے جو کہ آہستہ آہستہ وجود میں آئی۔لیکن متکلمین میں سے بڑی تعداد اس بات کی قائل ہے کہ جو بھی چیز دوسری چیز کے لیے مقدور اور اس کی مراد ہو تو یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ازل سے موجود ہو اور دھیرے دھیرے وجود میں آئے اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جو مستقبل میں بھی اس بات کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں۔ اور یہ وہی لوگ ہیں کہ جن کے ساتھ ان فلاسفہ نے دلائل بازی کی جو قدمِ عالم کے قائل ہیں۔اور جب انہوں نے ان کے ساتھ مناظرہ کیا؛ تو ان کا اعتقاد ہو گیا کہ انھوں نے ان کو دلائل میں مغلوب کر دیا ہے۔اب تو یہ سمجھنے لگے کہ انھوں نے تمام اہل ملت کو شکست دے دی۔ حالانکہ ان کو دیگر ملتوں کے آئمہ اور قدیم فلاسفہ کے بڑے بڑے آئمہ کے اقوال کا علم ہی نہیں۔اور اس کا سبب اِن کا یہ ظنِ فاسد ہے کہ دیگر ملتوں کے آئمہ اور فلاسفہ کا صرف اور صرف وہی قول ہے جو متکلمین کا ہے یا مجوس اور فرقہ حرَّانیہ کا ہے۔❶ یا ان لوگوں کا قول جو کسی معین مادے کے قدم کے قائل ہیں؛ یا اس طرح کے دیگر وہ اقوال جن کا فساد اہلِ نظر کے ہاں واضح ہے؛ اس کو ایک اور جگہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔

❶ یہاں پر مجوس سے ابن تیمیہ کی مراد وہ معتزلہ ہیں جو کہتے ہیں کہ: (خیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے اور شر انسان کی طرف سے ہوتا ہے)۔اور حیرانیہ سے ان کا مقصود اسلام کی طرف منسوب فلاسفہ ہیں؛ خاص کر فارابی؛ جس نے فلسفہ حیران کے مشرکین صابیہ سے شہر حیران میں سیکھا تھا۔ دیکھیں: الرد علی المنطقیین ۸۷۹۔

یہاں تو مقصود صرف اتنی بات ہے کہ عام عقلاء اس بات پر متفق ہیں کہ کسی معین چیز کے مراد (جس کا ارادہ کیا جائے) اور مقدور ہونے پر علم اُس کے حادث ہونے پر علم حاصل ہونے کو مستلزم ہے حالانکہ اس سے پہلے وہ معدوم تھا۔ بلکہ یہ بات تو عقلاء کے نزدیک بداہتہ ضرورت کے تحت معلوم ہے۔یہی وجہ ہے کہ مناطقہ کے نزدیک تو کسی چیز کے بارے میں یہ تصور کرنا کہ وہ کسی فاعل کا مقدور ہے اور فاعل اس کا ارادہ رکھتا ہے ؛ اور اس فاعل نے اپنی مشیت اور قدرت سے اس کام سرانجام دے چکا ہے؛ یا اس شے کو وجود دیا ہے، اس شے کے محدث ہونے کو مستلزم ہے۔ بلکہ ان کے نزدیک تو کسی چیز کے بارے میں صرف مفعول یا مخلوق یا مصنوع ہونے کا تصور ہی اس کے حادث ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ یعنی یہ کہ وہ عدم سے وجود میں آیا۔ پھر اس کے بعد کبھی کبھار یہ بھی دیکھا جاتا ہے کہ اس فاعل نے اپنی مشیت اور قدرت سے اس کام کو کیا ہے یا نہیں؟ اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ کوئی بھی فاعل فاعل نہیں بنتا مگر صرف اور صرف اپنی مشیت اور قدرت کے سے اپنی مقدور اور مراد چیز کو انجام دے؛ جب وہ انجام دے تو وہ چیز محدث ہوتی ہے۔ یہ اس بات پر ایک دوسری دلیل بن گئی کہ وہ شے محدث ہے۔ اسی وجہ سے عقلاء میں سے جس نے بھی اس بات کا تصور کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے یا اشیاء میں سے کسی شے کو پیدا کیا ہے تو یہ بات اس کو مستلزم ہے کہ وہ مخلوق بھی محدث ہے؛ اور عدم سے وجود میں آئی ہے۔

اور جب ان میں سے بعض سے یہ کہا جائے کہ یہ بتلاؤ کہ وہ قدیمِ مخلوق ہے یا قدیمِ محدث ہے۔ مخلوق اور محدث کے لفظ سے وہ معنی مراد تھے جو ان متاخرین دہری فلاسفہ بیان کرتے ہیں۔ جو محدث کو معلول بتاتے ہیں ۔ اور اس بات کے قائل ہیں کہ وہ قدیم اور ازلی ہے؛ اس کے باوجود وہ ایسا معلول اور ممکن ہے جو وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہے۔ پس جب عقلِ سلیم اس مذہب کا تصور کرتا ہے تو یقیناً اس پر تناقض کا حکم لگاتا ہے۔ اور یہ بھی جان لیتا ہے کہ اس مذہب کے قائلین نے تو نقیضین کو جمع کر لیا ہے۔ کیونکہ جب انہوں نے ایک ایسی مخلوق کو مان لیا جو کہ محدث اور معلول اور مفعول ہو اور وجود اور عدم کا امکان رکھتا ہو؛ اور ان تمام صفات کے باوجود انہوں نے اس ذات کو قدیم اور ازلی بھی فرض کر لیا ہے جو کہ واجب الوجوب لغیرہ ہے اور اس کا عدم تو ممتنع ہے۔

ہم نے اس بات کو نسبتاً زیادہ تفصیل کے ساتھ محصل اور غیر محصل پر کلام کرتے ہوئے بیان کیا ہے اور وہاں ہم نے یہ بات بتلائی ہے کہ امام رازی رحمہ اللہ[1] نے اہلِ کلام سے جو یہ بات نقل کی ہے کہ وہ ایک ایسے مفعول کے وجود کو ممکن مانتے ہیں جو کسی علت کے لئے معلول ہو، ازلی ہو، اس کا ان میں سے کوئی بھی قائل نہیں بلکہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ ہر مفعول صرف اور صرف محدث (حادث) ہی ہوتا ہے۔

---

[1] ابوعبداللہ محمد بن عمر بن الحسن الحسین الرازی : فخر الدین ؛ المعروف بابن الخطیب ؛ متوفی ۶۰۶ ہجری۔ ان ائمہ اشاعرہ میں سے ایک تھے جنھوں نے اشعری مذہب کے ساتھ فلسفہ اور اعتزال کو ملا لیا تھا۔ دیکھیں: ابن خلکان ۳ ں ۳۸۱۔ لسان المیزان ٤/٢٤٦۔ طبقات شافعیه ۸/۸۱۔

امام رازی اور اس کے امثال نے ابن سینا کی موافقت میں جو کچھ ذکر کیا ہے (یعنی یہ بات کہ ممکن جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہو وہ کبھی قدیم اور ازلی بھی بنتا ہے) یہ اگلے پچھلے تمام عقلاء کے نزدیک قولِ باطل ہے۔ یہاں تک کہ ارسطور اور اس کے متقدمین اور متاخرین اتباع کے نزدیک بھی۔ کیونکہ بے شک وہ باقی عقلاء کے ساتھ اس بات میں موافق ہیں کہ ہر ایسا ممکن جس میں وجود اور عدم دونوں کا امکان ہو وہ صرف اور صرف محدث ہی بن سکتا ہے جو کہ عدم کے بعد وجود میں آیا ہو۔ اور ارسطو نے جب کہ یہ کہا کہ فلک قدیم ہے تو باوجود اس کے اس کو ایسا ممکن نہیں ٹھہرایا جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں یعنی اس میں دونوں کا امکان ہو۔

مقصود یہ ہے کہ کسی چیز کے بارے میں مقدور اور مراد ہونے کا علم اُس کے حادث ہونے کو مستلزم ہے بلکہ اس کے مفعول ہونے کا علم ہی اس کے حادث ہونے کے علم کو مستلزم ہے۔ کیونکہ صفتِ فعل، خلق، ابداع (از سر نو پیدا کرنا) اور صنع اور اس جیسی دیگر صفات کا تصور تو مفعول کے حدوث کے ساتھ ہی ہوسکتا ہے۔ اور یہ بھی کہ کسی شے کے مفعول ہونے اور اس کے قدیم اور ازلی ہونے کے درمیان جمع بین النقیضین بھی ہے اور نفس الامری وجود میں کبھی بھی اس بات کا تصور نہیں ہوسکتا کہ کوئی ایسا فاعل پایا جائے جس کا کوئی مفعولِ معین ذات کے اعتبار سے اس کے ساتھ مقارن (متصل) ہو چاہے اسے علتِ فاعلیہ کہیں یا نہ کہیں لیکن شرط کا مشروط کے ساتھ مقارن ہونا تو سمجھ میں آتا ہے۔

تقدم اور تأخر کا صحیح معنی:

وہ مثال جس کو یہ لوگ ذکر کرتے ہیں یعنی ان کا یہ قول کہ ''میں نے اپنی ہاتھ کو حرکت دے دی تو میری انگوٹھی متحرک ہوئی یا میرا آستین متحرک ہوا یا چابی متحرک ہوئی'' [1] یا اس طرح کی دیگر عبارات۔ لیکن یہ جان لیں کہ یہ ان کے خلاف حجت ہیں نہ کہ ان کے حق میں۔ اس لیے کہ ہاتھ کی حرکت علتِ تامہ نہیں۔ اور نہ وہ انگوٹھی کی حرکت کے لیے فاعل ہے۔ بلکہ انگلی میں لگی ہوئی انگوٹھی ایسی ہے جیسے کہ ہاتھ کے ساتھ انگلی کا تعلق ہے۔ پس انگوٹھی انگلی کے ساتھ متصل ہے اور انگلی کف (ہتھیلی) کے ساتھ متصل ہے لیکن (دونوں کے اتصال میں فرق ہے)۔ کیونکہ انگوٹھی کا بغیر کسی تکلیف کے اتارنا ممکن ہے بخلاف انگلی کے اور بسا اوقات انگلی اور انگوٹھی کے درمیان تھوڑا سا خلا بھی پایا جاتا ہے بخلاف ہاتھ کے اجزاء کے لیکن انگلی کی حرکت انگوٹھی کی حرکت کے لیے شرط ہے جس طرح کہ ہاتھ کی حرکت انگلی کی حرکت کے لیے شرط ہے میری مراد وہ خاص حرکت ہے جس کی ابتداء ہاتھ سے ہوتی ہے بخلاف اس حرکت کے جو انگوٹھی یا انگلی کے لیے ہوتی ہے کیونکہ یہ تو کف کے ساتھ متصل ہے اور ان کی حرکت ایسی ہے جیسے کوئی شخص دوسرے کی انگلی کھینچے تو اس کے ساتھ اس کے ہاتھ کو بھی کھینچتا ہے اور انہوں نے جو

[1] الشفاء: الإلهيات ١/ ١٦٥ـ الأشارت والتنبيهات ٣/ ١٠٥ـ

یہ بات ذکر کی ہے کہ تقدم اور تاخر کئی طرح پر ہے کبھی یہ ذات اور علت ہونے کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے انگلی کی حرکت کہ وہ مقدم ہوتی ہے انگوٹھی کی حرکت پر اور کبھی تقدمِ طبعی ہوتا ہے جیسے کہ اعداد میں ایک کی دو پر تقدم اور کبھی مرتبہ کے اعتبار سے ہوتا ہے جیسے کہ عالم کی جاہل پر اور کبھی مکان کے اعتبار سے تقدم ہوتا ہے جیسے صفِ اول کی دوسری صف پر اور مسجد کی اگلے طرف کی پچھلی طرف پر اور کبھی تقدم زمان اور وقت کے اعتبار سے ہوتا ہے لیکن یہ ایسا کلام ہے جو محلِ نظر ہے کیونکہ یقیناً معروف تقدم اور تاخر تو صرف زمان ہی کے اعتبار سے سمجھا جاتا ہے کیونکہ قبل، بعد اور مع وغیرہ کے الفاظ تقدم اور تاخر کے معانی کو لازم ہیں۔ رہا علت کا معلول پر تقدم اور زمان میں مقارنت کیساتھ تقدم ذاتی تو یہ بالکل معقول ہی نہیں اور نہ اس کی کوئی ایسی مثال ہے جو نفس الامر میں اس کے مطابق ہو بلکہ یہ تو محض ایک ایسا خیال ہے جس کی کوئی حقیقت نہیں۔ رہا ایک (عدد) کا دو پر تقدم تو اگر اس سے مراد واحدِ مطلق ہو تو اس کا بھی خارج میں کوئی وجود نہیں البتہ ذہن میں ہے۔ اور ذہن تو اثنین مطلق سے پہلے واحدِ مطلق کا تصور کرتا ہے۔ پس وہ تصور کے اعتبار سے مقدم ہوا تقدمِ زمانی کے ساتھ؛ اور اگر یہ مراد نہ ہو تو پھر تو کوئی تقدم نہیں۔ بلکہ ایک (عدد) دو کے لیے شرط ہے اور (یہ بات بداہۃً معلوم ہے کہ) شرط مشروط سے کبھی بھی متاخر نہیں ہوتی؛ بلکہ کبھی کبھار اس کے ساتھ مقارن اور متصل ہوتی ہے۔ پس یہاں تو سوائے تقدمِ زمانی کے اور کوئی ایسا تقدم نہیں پایا گیا جو واجب ہو۔ رہا مکان کے اعتبار سے تقدم تو وہ ایک اور نوع ہے اور اس کی اصل بھی تقدمِ زمانی ہے اس لیے کہ مسجد کے اگلے حصے میں ہونے والے افعال اُن افعال پر زماناً مقدم ہیں جو پچھلے حصے میں کئے جاتے ہیں کیونکہ امام کا فعل مقتدی کے فعل پر زمان کے اعتبار سے مقدم ہے۔ پس فعلِ مقدم کے محل کو مقدم کہا گیا ہے اور یہی اس کی اصل ہے۔ اسی طرح تقدم بالرتبہ کا حال ہے؛ یقیناً اہلِ علم وفضل شرف والے افعال میں اور شرف والے مقامات میں ان لوگوں پر مقدم اور ان سے آگے ہیں جو علم وفضل والے نہیں پس اس کو تقدم کہا گیا ہے۔ اور اس کی حقیقت صرف اتنی ہی ہے۔ اور جب صورتِ حال یہ ہے تو اگر رب تعالیٰ اپنے علاوہ تمام ماسوا پر ایسے اول اور متقدم ہیں تو پھر ہر چیز اس کی ذات سے موخر ہوئی اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ ازل میں فاعل نہیں تھا تو وہ پھر ہر معین فعل اور معین مفعول اس کی ذات سے مؤخر رہا۔

مطلق زمان حرکتِ مطلقہ کی مقدار سے عبارت ہے

جب کہا جائے کہ زمان تو حرکت کی مقدار کا نام ہے پس وہ شمس یا فلک کے حرکت کی طرح کسی حرکتِ معینہ کے مقدار سے عبارت نہ ہوا بلکہ مطلق زمان حرکتِ مطلقہ کی مقدار کہلاتا ہے اور بالتحقیق آسمانوں اور زمینوں، شمس وقمر کی تخلیق سے پہلے اللہ تعالیٰ نے حرکات اور ازمنہ کو پیدا کر لیے تھے اور قیامت قائم کرنے کے بعد بھی حرکات موجود رہیں گی پس شمس وقمر ختم ہو جائیں گے اور پھر بھی جنت میں حرکات اور مختلف ازمنہ موجود ہوں گے

جیسا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَّعَشِيًّا﴾ (مریم: ۶۲)

''اور ان کے لیے ان کا رزق ہے اس میں صبح و شام۔''

اور کئی روایات میں یہ بات آئی ہے کہ اہلِ جنت دن اور رات کو ایسے انوار کے ذریعے پہچانیں گے جو عرش کی طرف سے ان پر ظاہر ہوں گے۔ اسی طرح آخرت میں ان کے لیے ایک ''یوم المزید'' بھی ہوگا جو کہ یوم الجمعۃ سے عبارت ہے جس کو اہلِ جنت ان انوار کے ذریعے پہچانیں گے جو نئے اور کئی قسم کے ہونگے۔ اگرچہ جنت میں تو سب کچھ نور ہی نور ہے اور بہنے والی نہریں ہیں جو ہر جگہ نظر آئیں گی۔ [1]

لیکن بعض اوقات ایک خاص قسم کا نور ظاہر ہوگا جس کے ذریعے دن رات سے جدا ہو جائے گا جس کے ذریعے دن اور رات کے درمیان تمیز ہو سکے گی۔

پس اللہ تعالیٰ جب اپنی مشیت کے ذریعے ازل سے متکلم ہیں اور اپنی مشیت کے ذریعے ہی وہ سب کچھ کرنے والے ہیں جن کا وہ ارادہ کرتے ہیں تو اس کے کلامِ ازلی اور افعال ازلیہ کی مقدار وہی وقت ہے جس میں اس کے مفعولات (حوادث) وجود میں آتے ہیں اور اللہ کی ذات اپنے ماسوا تمام چیزوں پر تقدمِ حقیقی کے ساتھ متقدم ہیں اور ہمیں اس بات کی کوئی حاجت نہیں کہ ہم اس کا جواب اس عبارت سے دیں جو شہرستانی (الملل و النحل) میں اور امام رازی رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ دیگر حضرات نے دیا ہے یعنی یہ کہ تقدم کی مذکورہ اقسام میں زمان کے بعض اجزاء کا بعض پر تقدم ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ کا تقدم ایک اور نوع کا ہے اور یہ تو رب تعالیٰ کا پورے عالم پر تقدم ہے پس یقیناً یہ رائے دو وجہ سے مردود اور نا قابلِ اعتبار ہے:

1۔ ایک تو اس لئے کہ زمان کے بعض اجزاء کا دیگر بعض اجزاء پر تقدم زمان کے اعتبار سے ہے اس لیے کہ یقیناً تقدمِ زمانی سے یہ مراد نہیں ہے کہ وہاں کوئی ایک ایسا زمانہ ہے جو تقدم، متقدم اور ان دونوں کی صفات سے خارج اور جدا ہے بلکہ مراد یہی ہے کہ متقدم متاخر سے پہلے وجود میں آیا، اور اس کا تقدم ایسا ہے جو معقول ہے جس طرح آج کے دن کا کل آنے والے دن پر تقدم اور کل گذشتہ کا آج کے دن پر تقدم اور یہ بات بداہتاً معلوم ہے کہ طلوعِ شمس اور اس وقت وجود میں آنے والے حوادث کا زوال کے وقت پر ایک نوع ہے پس نفسِ زمانِ متقدم کا متاخر پر تقدم اور زمانِ متقدم میں وجود میں آنے والے حوادث کا زمان متاخر پر تقدم کے درمیان کوئی فرق نہ رہا۔

---

[1] ونقل ابن قیمِ الجوزیِ فِی کِتابِہ "حادِی الأرواحِ إلی بِلادِ الأفراحِ" ص 9 ، الطبعة الثانِیة ، القاهِرةِ، 1938 ، سننِ ابنِ ماجه أن رسول اللهِ ﷺ قال:" ألا هل مشمِر لِلجنِة ، فإِن الجنة لا حظر لها ، هِی وربِ الکعبةِ نور یتلألأ ، وریحانة تهتز ، وقصر مشِید ، ونهر مطرِد . " الحدِیث وقد رواه المنذِری فِی الترغِیبِ والترهِیبِ 5/475 ، القاهِرةِ۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ زمان کے اجزاء تو باہم متصل اور یکے بعد دیگر ہوتے ہیں اور ان کے درمیان کسی زمان کا فصل نہیں ہوتا اور جس کسی نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے ذریعے ازل سے فاعل نہیں تھے اور نہ ازل سے متکلم تھے۔ بلکہ اس کے بعد وہ فاعل بنے۔ اور وہ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم بنے۔ تو اس قول کا قائل زمان کے اجزاء کے درمیان لا متناہی حد تک فصل اور جدائی ثابت کرنا چاہتا ہے۔ پس یہ اس کو زمانے کے بعض اجزاء کا بعض دیگر اجزاء پر تقدم کے مانند کیسے قرار دے سکتا ہے؟

خلاصہ کلام یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ کا اپنی مشیت اور قدرت سے فاعل ہونے کا علم بلکہ نفسِ اس کا فاعل ہونا ؛قطع نظر اس کے کہ اس کا فعل اس کی مشیت اور قدرت سے صادر ہوتا ہے- اگر چہ یہ نفس الامر میں اس کے لیے لازم ہے- پس کسی متعین چیز کے لیے اُس کے فاعل ہونے پر علم اس بات کا علم حاصل ہونے کو مستلزم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اس شے کو وجود دیا ہے اور اس کو پہلی بار پیدا کیا۔ اور اس کام کے لیے فاعل و خالق اور موجد ہیں۔

اور اس کے علاوہ دیگر عبارات جو اس کا تقاضا کرتی ہیں کہ جو بھی اس نے اپنی قدرت اور ارادے سے انجام دیا وہی عدم سے وجود میں آیا ہے۔ اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی قدرت اور ارادے کے ساتھ دوام کی صورت میں فاعل ہیں تو اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالی کا ازل میں کسی شے معین کے کرنے کا ارادہ کرنا ممتنع ہوا۔ کیونکہ کسی حادث کے وجود کا ارادہ کرنا یقیناً اس کے وجود کے لوازم کا ارادہ کرنے کا تقاضا کرتا ہے کیونکہ ملزوم کا وجود لازم کے وجود کے بغیر محال ہے۔ پس وہ قدیم ارادہ اگر ازل میں کسی مرادِ معین کے وجود کا تقاضا کرتا ہے تو یقیناً اس کے وجود کے لوازم کا بھی تقاضا کرے گا۔ اور ہر موجود معین حوادث میں سے کسی اور شے کے ساتھ ضرور مقارن اور متصل ہوتا ہے جیسے کہ وہ فلک جو حوادث سے جدا نہیں ہے۔ اسی طرح اقوال اور وہ نفوس جن کو یہ فلاسفہ ثابت کرتے ہیں وہ حوادث کے ساتھ ازل سے مقارن ہیں۔ اگر چہ انہوں نے یہ بھی کہہ دیا کہ یہ حوادث خود معلول ہیں۔ پس یقیناً یہ حوادث اُن عقول اور نفوس کے لیے لازم ہیں اور ہر تقدیر پر اس کے ساتھ مقارن اور متصل ہیں اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم میں حوادث کا مشاہدہ کیا جاتا ہے اور وہ دو حال سے خالی نہیں:

اول یہ کہ یہ تمام حوادث عالم کے وجود کے ساتھ ازل سے مقارن ہوں گے دوم یہ کہ وہ عالم کے وجود میں آنے کے بعد حادث ہوئے پس اگر یہ حوادث ازل سے عالم کے ساتھ مقارن اور متصل ہیں یعنی اولی وجود سے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ عالم خود بھی حوادث کے ساتھ مقارن رہا اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ حوادث تمام عالم کے بعد وجود میں آئے ہیں تو یہ بات ماننا پڑے گا کہ عالم ایک زمانے میں حوادث سے خالی تھا اور حوادث بعد میں پیدا ہوئے اور یہ دوسری بات اس کا تقاضا کرتی ہے کہ بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کو موجود مانا جائے اور یہ تو گذشتہ تقریر کے مطابق ممتنع ثابت ہو چکا ہے اور فلاسفہ نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ یقیناً یہ تو جائز اور ممکن ہے اور عالم کا وجود اپنے حوادث کے ساتھ ممکن ہے باوجودیکہ یہ بات مانی جائے کہ حوادث عالم کے اندر حادث ہوئے بعد اس کے کہ موجود نہ تھے یعنی میری مراد نوعِ حوادث ہے ورنہ ہر حادثِ معین کا یہی حال ہے کہ وہ موجود ہو جاتا ہے بعد اس کے کہ وہ نہیں تھا۔

تمام ازمنہ میں انواع حوادث کے بارے میں اقوالِ ثلاثہ

یقیناً نزاع اور اختلاف تو نوعِ حوادث میں ہے کہ آیا زمانہ مستقبل اور ماضی میں ان کا دوام ممکن ہے یا فقط مستقبل میں یا دونوں زمانوں میں سے کسی میں بھی ان کا دوام ممکن نہیں ہے جیسے کہ مسلمانوں اور غیر مسلم اہلِ نظر کے نزدیک تین اقوال معروف ہیں ان میں ضعیف ترین قول ان لوگوں کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ انواعِ حوادث کو دوام حاصل نہیں ہے اور نہ ان کا دوام ممکن ہے، ماضی میں بھی اور مستقبل میں بھی جیسے کہ جہم بن صفوان اور ابوالہذیل ہلاّف کا قول ہے اور دوسرا قول ان لوگوں کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ انواعِ حوادث کا زمانہ مستقبل میں تو دوام ممکن ہے ماضی میں نہیں جیسے کہ جہمیہ اور معتزلہ میں سے اکثر اہلِ کلام کا یہ قول ہے اور بعض کرامیہ، اشعریہ اور شیعوں کا بھی، اور بعض فقہا کا بھی یہ قول ہے۔ تیسرا قول: ان کا قول ہے جو کہتے ہیں: انواعِ حوادث کا دوام زمانہ ماضی و مستقبل دونوں میں ممکن ہے جیسے کہ آئمہ محدثین اور بعض آئمہ فلاسفہ اس کے قائل ہیں لیکن وہ لوگ جو افلاک کے قدم کے قائل ہیں جیسے ارسطو اور اس کی جماعت۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ فلک کے حوادث کو دوام حاصل ہے۔ اور اس بات کے بھی وہ قائل ہیں کہ فلک کی حرکت میں سے ہر دور (چکّر) ایک دوسرے دَور کے ساتھ مسبوق ہے (یعنی اس سے پہلے ایک اور دور موجود ہے) لیکن اس طرح مسبوق کہ زمانہ ماضی میں اس کا کوئی اول نہیں یعنی وہ کسی اول پر منتہی نہیں ہوتا نہ اس کے لیے کوئی مبدأ ثابت ہے اور یقیناً اللہ تعالیٰ نے آسمانوں، زمینوں اور اس کے درمیان جو کچھ ہے وہ چھ دن میں نہیں پیدا کیا بلکہ اس قول کی حقیقت تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی چیز کی تخلیق نہیں کی جس طرح ایک اور جگہ میں اس بات کو بیان کیا گیا ہے اور یہ تو تمام فرق کے اتفاق کے ساتھ یہ کفر ہے جس کے مسلمان بھی قائل ہیں اور یہود و نصاریٰ بھی قائل ہیں۔

ارسطو اور اس کے اتباع (پیروکار) ممکنات کے لیے حوادث کو ازلی مانتے ہیں اور وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے اس کا رب ہے، اس کا مالک ہے اور اس کی ذات کے ماسوا تمام موجودات مخلوقِ حادث ہیں اور یہ سب حضرتِ آدم کے بعد وجود میں آئے پس وہ خالقِ واجب اور مخلوقِ ممکن کے درمیان حوادث کے دوام میں فرق کرتے ہیں اور یہی دیگر فرق کے آئمہ کا قول ہے پس یہ لوگ اگرچہ اس بات کے قائل ہیں کہ رب تعالیٰ ازل سے اپنی مشیت کے ساتھ متکلم ہیں اور ازل سے زندہ ہے اور جس چیز کا ارادہ کرلے اس کو (بہرصورت) کرگذرنے والے ہیں یقیناً یہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ کے

ماسوا تمام موجودات مخلوقِ حادث ہیں بعد اس کے کہ پہلے معدوم تھے اور یہاں پر تو مقصود یہ ہے کہ وہ فلاسفہ جو عالم کے قدم کے قائل ہیں اگر وہ بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے حدوث کو اوران کے وجود میں آنے کو جائز اور ممکن سمجھتے ہیں تو عالم کے قدم کے بارے میں ان کی بڑی دلیل اور برھان باطل ہو جائے گی اور اگر وہ اس بات کو ممتنع سمجھیں تو پھر عالم کا حوادث سے خالی ہونا ممتنع ہو جائے گا اور وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ عالم کسی زمانے میں حوادث سے خالی نہیں تھا۔

جب ہر وہ معین موجود چیز جس کو اللہ ارادے سے پیدا فرماتے ہیں اللہ کی مراد بن سکتا ہے تو بتحقیق وہ حوادث کے ساتھ بھی مقارن اوراس کو مستلزم ہیں پس یہ ممتنع ہوا کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا ارادہ کریں (یعنی اس کے احداث کا) اوراس کے اُن لوازم کا ارادہ نہ کریں جو اس موجودِ معین سے کسی بھی حال میں جدا نہیں ہو سکتے اور اللہ تعالیٰ ہر شے کا رب ہے اوراس کے خالق ہیں اس کے علاوہ ان کا کوئی رب نہیں پس یہ بات ممتنع ہے کہ بعض اشیاء کا حدوث اوران کا وجود تو اُس کے ارادے سے ہو اور بعض حوادث کا وجود اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے ارادے سے ہو بلکہ حوادث اور ان کے تمام لوازم سب کے سب اللہ ہی کے ارادے سے موجود ہوئے ہیں اور جب صورتِ حال یہ ہے تو پس وہ قدیم ازلی ارادہ یا تو اپنی مراد کے ساتھ مقارنت اور اتصال کو مستلزم ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا اگر پہلی صورت ہے تو یہ بات لازم آئے گی کہ مراد اوراس کے لوازم قدیم اورازلی ہوں اور ہراس چیز کے ساتھ اس کے حوادث لازم ہوتے ہیں جس کا کوئی فاعل اور خالق ارادہ کرتا ہے اور جس کو اپنی کاریگری سے وجود دیتا ہے پس یہ اس کو مستلزم ہے کہ وہ (حوادث) اس کی ذات کے مراد ہوں اوراس کو بھی کہ وہ قدم اورازلی ہوں کیونکہ یہ بات پہلے سے فرض کی گئی ہے کہ جس چیز کا بھی ارادہ کیا جائے تو وہ (مراد) ارادہ کرنے والی ذات کے ارادے کیساتھ مقارن اور متصل ہوتی ہے پس یہ بات لازم آئی کہ تمام کے تمام حوادث جو یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں وہ بھی قدیم اورازلی ہوں اور یہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممتنع ہے۔

ابن ملکا کے قول کے مشابہ اعتراض اوراس پر رد

اگر یہ کہا جائے کہ وہ ذات کسی قدیم چیز کو تو ارادہ قدیمہ کے ساتھ پیدا کرتی ہے اوران حوادث کا جو اس کے بعد وجود میں آنے والے ہیں ان کو ایسے ارادے کے ذریعے وجود دیتا ہے جو (پہلے قسم کے ارادے سے) متعاقب ہے یعنی قدیم چیز کے ارادے کے بعد ہے جس طرح کہ فلاسفہ کی ایک جماعت کا خیال ہے اور یہ ”المعتبر“ کے مصنف کے قول کے مشابہ ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ:

اولاً :...... یہ کہ کسی چیز کا مراد ہونا اُس کے حدوث کو مستلزم ہے؛ بلکہ اس کے مفعول ہونے کا نفس تصور اس

کے حدوث کو مستلزم ہے کیونکہ یقیناً کسی مفعولِ معین کا اپنے فاعل کے ساتھ مقارنت یہ عقلی طور پر ابتداء میں ممتنع ہے۔

ثانیاً:...... یہ کہا جائے گا کہ اگر اس امر کا ممکن ہونا ثابت ہو جائے کہ اس ذات کے لیے ایسے ارادے ثابت ہوں جو یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں اور اپنی نوع کے اعتبار سے دائم ہیں تو پھر عالم میں سے کسی چیز کے قدم کا قول ایک بے بنیاد اور بے دلیل قول ہوگا۔

ثالثاً:...... یہ کہا جائے گا کہ بے شک وہ ذات اور فاعل جس کی شان یہ ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے اردوں کے ذریعے ایک شے کو دوسری شے کے بعد وجود دیتا ہے تو پھر اس کے ارادوں اور اس کے افعال میں سے کسی بھی شے کا قدیم ہونا ممتنع ہو جائے گا اور ایسی صورت میں اس کے مفعولات میں سے کسی بھی شے کا قدم ممتنع ثابت ہو جائے گا لہٰذا نتیجۃً پورے عالم میں سے کسی بھی شے کا قدم ممتنع ہو جائے گا۔

رابعاً:......اشکال کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ ذات ازل میں اس معین چیز (مثلاً فلک) کا ایسا ارادہ کرنے والا ہے جو مراد کے ساتھ مقارن اور متصل ہے تو یہ بات لازم آئے گی کہ وہ لوازم کا ایسا ارادہ ارادہ کرتا ہے جو مراد کیساتھ بالکل مقارن اور متصل ہے کیونکہ کہ یقیناً کسی بھی ملزوم کا لازم کے بغیر وجود محال ہے اور لازم کے لیے تو نوعِ حوادث ثابت ہیں اور کسی نوع کا ایسا ارادہ کرنا جو ازل میں اس کے مقارن ہو، محال ہے کیونکہ ازل میں نوع کا بتمامہ پایا جانا (یعنی اس کے تمام افراد کا وجود میں آنا ممتنع ہے۔

کلابیہ کا عقیدہ

اگر کہا جائے کہ حوادث کا دوام تو اس کے لیے لازم ہے پس یہ اس ارادے کے دوام کو مستلزم ہوگا جو ان حوادث کے ساتھ مقارن ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو معلوم ہے کہ اِس حادث (کو پیدا کرنے) کا ارادہ کرنا یہ اس دوسرے حادث (کو پیدا کرنے کا) ارادہ نہیں یعنی دونوں ایک دوسرے کے مغائر ہیں اور اگر وہ اس (یعنی دو الگ الگ حوادث کا ایک ہی ارادے سے وجود میں آنا) بات کو جائز یعنی ممکن سمجھتے ہیں تو ان پر یہ الزام ہوگا کہ وہ ایک ہی قدیم اور ازلی ارادے سے تمام کائنات کے وجود کو جائز اور ممکن سمجھیں جس طرح کے متکلمین میں سے بعض اس کے قائل ہیں جیسا کہ ابن کلاب اور اس کے اتباع اور اس صورت میں ان کا قول باطل ہو جائے گا اور اگر صورتِ حال یہی ہے تو پھر کسی معلول معین قدیم کے بارے میں جب یہ فرض کرلیا جائے کہ وہ ایک قدیم اور ازلی ارادے کے ساتھ مراد ہے اور حوادث میں سے کوئی شے بھی اس کے ساتھ مقارن اور متصل نہیں ہے کیونکہ حوادث قدیم نہیں ہوتے اور ارادے اور حوادث کا خواہ کوئی بھی نوع ہو قدیم نہیں تاہم بسا اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک دائمی نوع مقارن ہوتا ہے لیکن یہ بات کئی وجوہ سے ممتنع ہے جس کے

بعض وجوہ یہاں ذکر کر دیے گئے ہیں۔

اشعریہ، کرامیہ اور ان کے موافقین کا عقیدہ:

اگر یہ کہا جائے کہ ایسا ارادہ جو قدیم اور ازلی ہے یہ اپنے مراد کے مقارنت کو مستلزم نہیں لہٰذا واجب نہیں ہے کہ اس کا مراد بھی قدیم اور ازلی بن جائے اور یہ بھی تو ممکن نہیں کہ وہ حادث ہو کیونکہ اس کا حدوث بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا، کسی سببِ حادث کی طرف محتاج ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا اور اگر یہ بات ممکن ہو تو یہ کہا جائے کہ حوادث تو ارادہ قدیمہ ازلیہ کی وجہ سے حادث ہوتے ہیں یعنی بغیر کسی امر جدید کے حدوث اور تجدد کے وجود میں آتے ہیں جس طرح کہ اہلِ کلام میں سے بہت سے اس کے قائل ہیں مثلاً اشعریہ، کرامیہ میں سے اور ان کے علاوہ دیگر جماعتوں میں سے اور ان کے موافقین میں سے جو کہ آئمہ کے اتباع ہیں یعنی امام مالک، امام شافعی اور امام محمد رحمہ اللہ کے اصحاب اور یہ ان فلاسفہ کے قول کے لیے مبطل ہے جو عالم کے قدم کے قائل ہیں اس لیے کہ ان کی حجت کی بنیاد اس پر ہے کہ حوادث بغیر کسی سببِ حادث کے وجود میں نہیں آتے ہیں پس جب انہوں نے اس کے حدوث کو ایک ایسے قادرِ مختار ذات سے ممکن سمجھا جو بلا سبب اس کو وجود دیتا ہے یا یہ کہ ان کو انہوں نے اس کو ممکن سمجھا ارادہ قدیمہ ازلیہ کی وجہ سے تو ان کی بڑی دلیل باطل ہو گئی حالانکہ وہ لوگ اس کو ممکن اور جائز نہیں سمجھتے۔

اور اس دلیل کی بنیاد اس پر ہے کہ اگر عالم میں سے کوئی شے قدیم ہوتی تو پھر یہ لازم آتا کہ وہ شے کسی ایسے مؤثر تام سے صادر ہو گی جو واجب الوجود ہے؛ چاہے اسے علت تامہ کہا جائے یعنی مُوجِب بالذات کہا جائے یا یہ کہا جائے کہ وہ قادرِ مختار ہے؛ اور اس کا اختیار کرنا ازلی اور اس کی مراد کے مقارن ہے۔ جبکہ یہ بات ممتنع ہے کہ وہ (مراد) ازل میں ہو اور یہ بات بھی ممتنع ہو کہ وہ ازل میں قادرِ مختار ہو اس طور پر کہ اس کے ساتھ اس کا مراد مقارن ہو چاہے اس کو علتِ تامہ کہا جائے یا نہ کہا جائے اور چاہے اسے مُوجِب بالذات کہا جائے یا نہ کہا جائے۔ بلکہ یہ بات تو ممتنع ہے کہ اس کے معین مفعولاتِ عقلیہ میں سے کوئی شے اپنے فاعلِ ازلی کے ساتھ زمان میں مقارن ہو اور اس امر کا ممتنع ہونا تو اگلے پچھلے سب عقلاء کے نزدیک عقلاً معلوم اور مسلم ہے۔ اور یہ امر بھی ممتنع ہے کہ ازل میں وہ علت تامہ ہو یا مُوجِب بالذات ہو چاہے اسے قادر و مختار کہا جائے یا نہ کہا جائے۔

اس بات کی حقیقت اور اس کا راز یہ ہے کہ جو ذات اس طرح ہو (یعنی ازل میں اپنے معلولات کیلئے علۃ تامہ ازلیہ ہو) تو اس کے حق میں یہ بات لازم ہے کہ اس کا اثر اس کے مقارن ہو چاہے اسے معلول کہا جائے یا مراد کہا جائے یا موجَب بالذات کہا جائے یا اس کو مبدع (از سرِ نو بلا سابقہ نمونے کے پیدا کرنے والا) کہا جائے یا اس کے علاوہ دیگر ناموں میں سے کوئی نام دیا جائے لیکن ازل میں اس کے ساتھ اس کی مقارنت اس امر کا تقاضا

کرتی ہے کہ اس سے کوئی بھی شے صادر اور حادث نہ ہو بعد اس کے کہ فعل معلول تھا اور اگر یہ نہ مانا جائے تو پھر تو حوادث کے لیے کوئی بھی فاعل نہیں ہوگا بلکہ وہ تو خود اپنے طور پر حادث اور وجود میں آئیں گے اور یہ بات بذاتِ خود ممتنع اور محال ہے۔ پس کسی ایسے موجِب بالذات یا فاعلِ مختار کو ثابت کرنا جس کی مراد ازل میں اسکے ساتھ مقارن ہو یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ حوادث کے لیے کوئی بھی فاعل نہ ہو اور یہ بات محال ہے۔

ابن سینا کا عقیدہ:

خاص طور پر ان لوگوں کا قول جو یہ کہتے ہیں کہ یہ پورا عالم ایک ایسے ذاتِ بسیطہ سے صادر ہے جس کے ساتھ کوئی صفت قائم ہے نہ کوئی فعل ،جس طرح ابن سینا اور اس کی طرح دیگر فلاسفہ کا خیال ہے کیونکہ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ امورِ مختلفہ کسی ذاتِ بسیطہ سے صادر ہو سکتے ہیں اور علتِ بسیطہ تامہ ازلیہ مختلف معلولات کو وجود دیتی ہے اور یہ صریح عقل کی نظر میں امتناع کے اعتبار سے بہت اشد اور قبیح قول ہے اور وہ اس کو عقول اور دیگر وسائط کے ذریعے جس طرح بھی ثابت کریں تو بے شک یہ ان کو اس قولِ باطل سے خلاصی نہیں دیتا اس لیے کہ یہ وسائط مثلاً عقول، غیر سے صادر اور پیدا ہوئے ہیں اور ان سے بھی غیر وجود پاتا ہے پس اگر یہ ہر اعتبار سے بسیط مانے جائیں تو ماننا پڑے گا کہ کسی بسیطِ ازلی سے وہ شے پیدا ہو جو حادث ہے۔

اگر اس کے اندر اختلاف ہے یا اس کی ذات کے ساتھ کوئی حادث قائم ہے تو پس تحقیق ایسی صورت میں بھی مختلف اشیاء اور حوادث ایک بسیط ،تام اور ازلی ذات سے صادر ہوئی ہیں اور یہ دو باتیں باطل ہیں پس یہ لوگ باجود یکہ اس کے قائل ہیں کہ عالم کا مُبدِع اور پیدا کرنے والا اس کے لیے علت ہے، تعلیل کے حکم کی رعایت اور خیال رکھنے سے بہت دور ہیں اور یہ یوں بھی کہتے ہیں کہ اس کی ذات بعض عالم کے لیے علت تامہ ازلیہ ہے جیسے افلاک اور وہ حوادث میں سے کسی شے کے لیے بھی علتِ تامہ ازلیہ نہیں بلکہ وہ تو حوادث میں کسی شے کے لیے بھی علتِ تامہ بن ہی نہیں سکتا سوائے اس کے حدوث کے وقت کے کہ اس وقت وہ علت بن جاتا ہے بعد اس کے کہ وہ علت نہیں تھا حالانکہ یہ بات پہلے سے مسلم ہے کہ اس ذات کی حالت حادث کے حدوث سے پہلے ،وقتِ حدوث میں اور اس کے بعد تمام اوقات اور زمانوں میں ایک جیسی تھی پس کسی بھی وقت کو اس کے حوادث کے ساتھ خاص کرنا اور اس خاص وقت میں اس کو ان حوادث کے لیے علتِ تامہ ماننا ایک ایسا امر ہے کہ اس کے لئے کسی مخصص کی ضرورت ہے۔

جبکہ کوئی مخصّص ثابت نہیں سوائے ذاتِ بسیطہ کے اور اس کی حالت اپنی ذات کے اعتبار سے ازلاً و ابداً ایک ہی طرح اور یکساں ہے تو یہ بات کیسے متصور ہو سکتی ہے کہ بلا کسی مرجح کے اس کے اوقات میں سے بعض اوقات اور زمانے مخصوص حوادث کے ساتھ خاص ہو جائیں باوجود یکہ اس ذات کے تمام احوال اپنی ذات کے

اعتبار سے اور اپنی جوہر کے اعتبار سے ایک دوسرے کے متماثل اور ایک جیسے ہوں۔

بعینہ یہی بات اس قباحت کو مستلزم ہے کہ ایک جیسے احوالِ حادثہ میں سے بعض احوال کو بغیر کسی مخصص کے صفتِ احداث کے ساتھ مختص کیا جائے اور تحقیق یہ لوگ جس قباحت سے بھاگنا چاہتے تھے اس سے کئی گنا زیادہ قبیح میں پڑ گئے بلکہ غیر متناہی حد تک ایک قبیح اور عقلی طور پر ممتنع (بات کو ماننے) میں مبتلا ہو گئے۔

اگر کہا جائے کہ حادثِ اول کے حدوث نے اس ذات کو دوسرے حادث کے احداث کے لیے تیار کر لیا (یعنی اس میں استعداد پیدا ہوگئی) تو انہیں جواب میں کہا جائے گا کہ اس قادرِ مختار کی ذات ہی تو تمام حوادث کی علت ہے اور اس کے صفتِ احداث کی نسبت تمام حوادث کی طرف ایک ہی طرح ہے پس کیا وجہ ہے کہ یہ خاص حادث اس ذات کو دوسرے حوادث کے پیدا کرنے کے لیے تیار کرتا ہے اور اس کا وجود دوسرے حوادث کے احداث کے لیے سبب بنتا ہے باوجودیکہ یہ بات پہلے سے مسلم ہے کہ اس خاص حادث کا جس کو دوسرے حوادث کے احداث کے لیے سبب قرار دیا جا رہا ہے، اُس ذاتِ قادرِ مختار کے ساتھ کوئی اختصاص نہیں ہے۔

یہ بھی ان سے کہا جائے گا کہ وہ ذات اس حادث کے لیے کیسے فاعل بنے گا بعد اس کے کہ وہ پہلے فاعل نہیں تھا اور یہ بات بھی ان سے پھر پوچھی جائے گی کہ یہ کیسے ہوسکتاہیکہ اس کا معلول اس ذات کو فاعل بنا دے حالانکہ پہلے وہ فاعل نہیں تھا اور یہ سب کچھ بغیر کسی ایسے فعل کے ہوگا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور اگر وہ یہ کہیں کہ اس ذات کے افعال مختلف ہوتے رہتے ہیں کیونکہ فعل کا اثر قبول کرنے والا محل ایک طرح نہیں ہوتا ،ایسے ہی (اثر انداز ہونے کے) شرائط اور استعداد بھی ایک طرح نہیں ہوتا اور اس حدوث کا سبب حرکاتِ فلکیہ اور اتصالات کوکبیہ ہیں (ان کے اختلاف کی وجہ سے وہ حادث ہوتے ہیں) تو ان کو (جواب میں) کہا جائے گا کہ اگر یہ امر ممکن ہوا تو وہ اس صورت میں ممکن ہوگا کہ جہاں اعداد کا فاعل امداد کے فاعل کے علاوہ کوئی اور ہو جیسے کہ سورج جو اپنے نور کو منتشر کرتا ہے تو اس کا نور پورے عالم میں منتشر ہوتا ہے اور ایسے ہی اس کی حرارت اور اس کا فعل مختلف ہے اور اس کی تاثیر (حرارت) کا کمال اس کے وقتِ طلوع سے متاخر ہوتا ہے بوجہ اس کے کہ اس کے اثر (حرارت) کے قبول کرنے والی اشیاء مختلف ہیں (کچھ وہ ہیں جو جلدی اس کی حرارت کو جذب کر لیتی ہیں اور بعض وہ ہیں جو سست رفتاری کیساتھ قبول کرتی ہیں) اور اثر کو قبول کرنے والے اشیاء سورج کے فعل سے نہیں ہیں (یعنی وہ اس کے غیر ہیں اور اس کی حرارت سے حاصل شدہ نہیں)۔

اسی طرح یہ جس بات کا دعویٰ کرتے ہیں یعنی وہ عقلِ فعال جس کا فعل اور اس کا اثر اس عالم میں اس کے قوابل کے اختلاف کی بنا پر مختلف ہوتا رہتا ہے کیونکہ یقیناً اس کے قوابل اس کے حرکاتِ فلکیہ کے ساتھ مختلف ہوتے رہتے ہیں اور تمام افلاک کی حرکات عقلِ فیاض سے صادر نہیں ہوتیں ،رہی وہ ذات جس سے اعداد (فعل

کیلئے اسباب مہیا کرنا) ہے ،اورامداد ہے یعنی اس سے فیض جاری ہے اور اسی سے قبول کی صفت ہے اور وہی فاعل ہے قابل کا بھی ،مقبول کا بھی ،اور شرط اور مشروط کا بھی تو اس امر کا تصور نہیں کیا جا سکتا کہ یہ کہا جائے کہ قوابل اور شروط کے اختلاف یا ان کے تعاقب (یکے بعد دیگرے ہونے) کی وجہ سے اس کا فعل اور فیض اور اس کا احداث مختلف اور مؤخر ہو جائیں گے اسی لیے یقیناً یہ کہا جائے گا کہ قوابل اور شروط کے اختلاف اور ان کے تاخر میں جو قول ہے یہ تو بعینہ مقبول ،مشروط اور اختلاف اور اس کے تاخر کے قول کے مشابہ ہے پس وہاں پر کوئی ایسا سببِ وجودی نہیں پایا جاتا جو اس بات کا تقاضا کرے سوائے اس ذاتِ مجردہ کے جو ان کے نزدیک (مسلم) ہے اور وہی تو ان کے نزدیک علتِ تامہ ازلیہ ہے ،پس کیا یہ قول صریح عقل کے تقاضے سے بقیہ تمام اقوال سے نسبتاً زیادہ فاسد ہے یا نہیں۔

اگر وہ کہتے ہیں کہ اس بات میں سبب صرف اور صرف یہی ہے اور یہ بات کہ ممکنات تو صرف اسی کو قبول کرتے ہیں تو ان کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ ممکنات کے لیے اپنے (نفس الامری) وجود سے پہلے کوئی حقیقتِ موجودہ نہیں ہوتی جس کو اس امر کا سبب قرار دیا جائے کہ احدالوجودین میں سے ایک کا (دوسرے کو چھوڑ کر) وجود کے ساتھ خصوصیت ہے لیکن اپنے وجود کے بعد یہ بات عقلاً سمجھ میں آتی ہے کہ کوئی ممکن کسی غیر کے لیے شرط بن جائے اور غیر کے لیے مانع بن جائے جیسے احدالضدین کا وجود کیونکہ یقیناً ان میں سے ایک مانع ہوتا ہے دوسرے (کے نفس الامر) وجود سے اور لازم کا وجود وجودِ ملزوم میں شرط ہوتا ہے یعنی اس کے وجود کے ساتھ دوسرے کا وجود ضروری ہوتا ہے؛ بھلے وہ دونوں معاً وجود میں آئیں یا ایک وجود میں دوسرے سے مقدم ہو۔ اور ممکنات میں کسی شے کا وجود یقیناً فرض کر دیا جاتا ہے تو یہ بات کیسے معقول ہے کہ وہ دو ممکن جو جائز ہیں ؛ واجب الوجود نہیں اور جن میں سے کوئی ایک بھی ابھی نہیں پایا گیا (یعنی نفس الامر میں موجود نہیں ہوا) ان میں سے ایک وہی ہے جس نے اس ذاتِ بسیطہ میں اس امر کو واجب کر دیا کہ اس خاص چیز کو پیدا کرے اور دوسرے کو نہیں۔ اور اس نے اس میں یہ قدرت پیدا کر دی کہ وہ اِس ممکن کو پیدا کرے اور دوسرے کو نہیں ؛ اور ایک کو قدیم بنا دے اور دوسرے کو نہیں۔ باوجود یکہ وہ ذات ایک ہے اور بسیط ہے اور اس کی نسبت تمام ممکنات کی طرف یکساں ہے۔

اگر کہا جائے کہ ممکن کی خود ماہیت ہی نے اس بات کو وجود دے دیا اس کے وجود نے نہیں تو کہا جائے گا کہ اس کا جواب دوطرح پر ہے۔

ایک یہ کہ ماہیۃ مجردہ عن الوجود کا تصور اور اس کی سمجھ اُس علم میں آتی ہے جس کو وجودِ ذہنی کہا جاتا ہے نہ کہ وجودِ خارجی اور علم تو معلول کے تابع ہوتا ہے پس اگر ذاتِ فاعلہ کی طرف سے کوئی ایسا سبب نہ پایا جائے جو بغیر وجود کے ایک ماہیت کا دوسرے کیساتھ تخصیص کا تقاضا کرتا ہو بلکہ وہ ذات بسیطہ ہو یعنی وہ ذاتِ فاعلہ بسیطہ ہو

جس کا ماہیاتِ مختلفہ میں سے کسی بھی چیز کے ساتھ اختصاص نہ ہو تو پھر دو ماہیتوں میں سے ایک کا وجود کے ساتھ اختصاص بغیر دوسرے کے نا قابل فہم ہے اور یہ بات تو بداہتۃً معلوم ہے کہ جب فاعل کرنے سے پہلے اس چیز کا تصور کرتا ہے جس کے کرنے کا ارادہ ہو تو یہ ضروری ہے کہ کوئی ایسا سبب پایا جائے جو اس فعل کے ساتھ اس کے ارادے کے تخصیص کو ثابت کرتا ہو اور بندے کے ارادے کے لیے تو ایسے اسبابِ خارجیہ کا پایا جانا ضروری ہے جو کسی فعل کا وجود کے ساتھ تخصیص کو ثابت کرتے ہوں رہا اللہ تعالیٰ کا معاملہ تو اسکی ذات سے تو صرف اور صرف وہی چیز صادر ہوتی جس کا وہی خود خالق ہے اور وہ اس کا مفعول ہے پس اگر اس فعل کی ذات میں ایسا کوئی امر نہ پایا جائے جو تخصیص کا مُوجِب ہو یعنی اُس (خاص) حادث کے موجود ہونے کا تقاضا کرتا ہو دوسرے حوادث کو چھوڑ کر تو پھر تخصیص ممتنع ہو جائے گی اور فعل بھی ممتنع ہوگا۔

دوسری دلیل: وہ یہ ہے کہ کہ فرض کر لیں کہ ممکن کی ماہیت خارج میں ثابت ہے لیکن ایسی ماہیات جو اپنے وجود کو مقارن ہوتی ہیں، وجود کے ساتھ ان میں بعض کی تخصیص کا قول کرنا دوسرے بعض کو چھوڑ کر یہ اس کے وجود کے تخصیص کے قول کی طرح ہے جس وقت کہ وہ تمام امور پائے جائیں جو اس کے وجود کا تقاضا کرتی ہوں پس اس کی ماہیت اس کے ساتھ بالکل مقارن ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ ماہیات تو خارج میں امر محقق ہیں اور یہ کسی بھی فاعل سے مستغنی ہیں تو یہ اس بات کی تصریح ہے کہ وہ ماہیات واجب بانفسہا ہیں اور مبدع (از سرِ نوع وو جود دینے میں) ہونے میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ہیں اور یہ تو واضح طور پر باطل ہے اور یہ اعتراض اس نظریہ پر وارد ہوتا ہے جو یہ ہے کہ معدوم کچھ بھی نہیں ہے اور یہی درست بات ہے اور ان لوگوں کے قول پر بھی جو یہ کہتے ہیں کہ معدوم بھی خارج میں ایک شے ہے۔

فصل: اس دلیل کے صحت پر کئی طریقے سے برہان کا بیان

پھر اس دلیل کو مختلف طریقے سے بیان کرنا ممکن ہے مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ یقیناً حوادث دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ کہ ان کا دوام ممتنع ہوگا یعنی وہ ازلی نہیں ہونگے اور یہ بات ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی ابتداء ہو یا یہ کہ اس کا دوام ممتنع نہیں ہوگا یعنی وہ ازلی ہونگے اور ایسے حوادث کا پایا جانا ممکن ہوگا جن کے لیے کوئی بھی اول نہ ہو۔

اگر پہلی صورت ہے تو لازم آئے گا کہ بغیر کسی شے کے حدوث کے ذاتِ قدیم واجب الوجود سے حوادث کا صدور ہو رہا ہے، جس طرح کہ اہلِ کلام میں سے اکثر اس کے قائل ہیں چاہے وہ اس کو یوں کہیں کہ وہ قادرِ مختار ذات سے صادر ہوتے ہیں اور اس کے لیے ارادہ قدیمہ کو ثابت نہ کریں جس طرح کے معتزلہ اور جہمیہ کا قول ہے یا وہ یہ کہیں کہ وہ قادرِ مختار ذات سے صادر ہوتے ہیں ایسی ذات جو ارادہ قدیمہ ازلیہ کے ساتھ ارادہ کرتا ہے جس

طرح کلابیہ، اشعریہ اور کرامیہ کا قول ہے اور اس قول پر تو عالم میں کسی بھی چیز کا قدیم ہونا ممتنع ہو جائے گا کیونکہ عالم میں ہر ہر چیز کا حال یہ ہے کہ وہ حوادث کے ساتھ مقرون ہے بایں طور کہ ایک حادث سابق اور دوسرا مسبوق ہے چاہے ان سب کو جسم قرار دیا جائے یا یہ کہا جائے کہ کچھ ایسے اقول اور نفوس ہیں جو اجسام نہیں ہیں پس یقیناً اس بات میں کوئی شک نہیں کہ وہ حوادث کے ساتھ مقارن ہیں کیونکہ وہ فاعل ہیں اور وجود کو مستلزم ہیں پس اگر ایسے حوادث کا وجود ممتنع ہوا جن کے لیے کوئی اول نہیں یعنی ازلی ہونا ممتنع ہوا تو یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ حوادث کے لیے کوئی ایسی علت پائی جائے جو اس کے وجود کو مستلزم ہو چاہے اس کو ممکن کہا جائے یا واجب، اور اس تقدیر پر ارادہ قدیمہ اپنی مراد کے وجود کو مستلزم نہیں ہوگا لیکن یہ بات ضروری ہوگی کہ مراد ارادے کے بعد متاخر وقت میں موجود ہو۔

اگر یہ کہا جائے کہ حوادث کا دوام تو ممکن ہے اور یہ بات بھی کہ اس کے لیے کوئی ابتداء نہ ہو (یعنی ازلی ہوں)

تو جواب یہ ہے کہ: اس تقدیر پر تو یہ بات ممتنع ہو جائے گی کہ عالم میں کوئی شے قدیم اور ازلی بن جائے۔

اور اس عموم میں افلاک، عقول، نفوس، موادِ اصولیہ، جوہر مفردہ، یہ سب کے سب آئیں گے اس لیے کہ جو چیز بھی عالم میں قدیم اور ازلی ہو تو ضروری ہے کہ اس کا فاعل اس کے لیے مُوجِب بالذات ہو چاہے اسے علتِ تامہ کہا جائے یا مرجع تام کہا جائے گا یا اسے قادرِ مختار کہا جائے لیکن مُوجِب بالذات کا وجود ازل میں محال ہے کیونکہ وہ اس بات کو مستلزم ہے کہ اس کا مُوجب اس کا مقتضی اور اس کا مراد بھی ازلی ہو اور یہ تو کئی وجوہ سے ممتنع ہے۔

نمبر ا:...... کسی فاعل کا اپنے مفعولِ معین کے ساتھ زمان کے اعتبار سے مقارن ہونا اور ازل میں اس کے ساتھ موجود ہونا ممتنع ہے۔ خاص طور پر کہ جب اسے اپنے ارادے اور اپنی قدرت کے ساتھ فاعل مان لیا جائے اس لیے کہ یقیناً اسکا جو مقدورِ معین ہے اس کی فاعل کے ساتھ اس طور پر مقارنت کہ وہ اس کے ساتھ ازلی ہو، یہ بالکل محال ہے بلکہ یہ بات تو محال اور ممتنع ہے ان امور میں بھی جو اس فاعل کی ذات کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ بے شک اس کا ازل میں مراد ہونا ممتنع ہے اور جب ایسی چیز کا ازل میں مراد ہونا ممتنع ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو پس وہ چیزیں اور مفعولات جو اس کی ذات سے منفصل اور جدا ہیں ان کا ممتنع ہونا تو بطریقِ اولیٰ ثابت ہوا۔

دوسری دلیل :...... اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ اس کی ذات علتِ تامہ اور مفعول کے لیے مُوجِب بالذات ہے تو یہ بات لازم آئے گی کہ وہ اپنے معلول کے ساتھ مطلقاً مقارن ہے پس عالم میں سے ہر شے ازلی بن جائے گی اور یہ تو بالکل محال ہے اور مشاہدہ اور اجماعِ عقلاء کے خلاف ہے۔

عالم میں سے بعض اشیاء کے ازلی ہونے اور بعض کے نہ ہونے کا قول کئی وجوہ سے اِن کے قول کے بطلان کو ثابت کرتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ عالم میں سے بعض ازلی ہیں جیسے کہ افلاک اور حرکات کا نوع اور بعض ازلی نہیں ہیں جیسے کہ اشخاص مثلاً انسان کے افراد زید، عمرو، ابوبکر وغیرہ تو کہا جائے گا کہ یہ تو کوئی وجہ سے ان کے قول کے بطلان کو مستلزم ہے۔

نمبر۲:...... جب یہ بات ممکن ہوئی کہ وہ شیئاً فشیئاً (یکے بعد دیگرے) ذات حوادث کا فاعل ہے تو پھر یہ بات بھی ممکن ہوئی کہ اس کی ذات کے ماسوا سب کچھ حادث ہو پس عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کا نظریہ قول بلا دلیل ہے۔

دوسری وجہ:......اس ذات کا یکے بعد دیگرے حوادث کو پیدا کرنا بغیر اس کے کہ اس کی ذات کے ساتھ کوئی ایسا سبب قائم ہو جو اِس احداث کے لیے مُوجِب ہو تو یہ بات بالکل ممتنع ہے اس لیے (کہ جب پہلے سے یہ بات مسلم ہے کہ) اُس ذات کا حال اُس شے کے احداث سے پہلے، اس کے بعد اور اس کے احداث کے دوران تینوں اوقات میں ایک طرح اور یکساں ہے تو یہ بات ممتنع ہوئی کہ ایک خاص وقت اِس شے کے احداث کے ساتھ تو خاص ہو اور دوسرا (وقت) نہ ہو بلکہ یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ وہ ذات کسی شے کو وجود دے اور اسے پیدا کرے۔

تیسری وجہ:......اگر اس بات کو ممکن مانا جائے کہ وہ کسی شے کو پیدا کرتا ہے بغیر کسی ایسے سبب کے پائے جانے کے جو اس کے احداث کا تقاضا کرے تو پھر یہ بات بھی ممکن ہو جائے گی کہ تمام حوادث کے لیے کوئی ابتداء ہو پس عالم میں کوئی بھی شے قدیم نہ ہوگی اور اگر اس کو ممکن نہ کہا جائے تو پھر ان کا یہ قول باطل ہوا کہ یہ حوادث پیدا ہوتے ہیں بغیر کسی ایسے سبب کے جو ان کے ساتھ قائم ہو۔

چوتھی وجہ:......حوادث کا پیدا کرنا اگر بغیر کسی ایسے سبب کے جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہو، ناممکن قرار دیا جائے تو پھر ان کا قول باطل ہو جائے گا اور اگر وہ کسی ایسے سبب کی طرف محتاج ہوں جو ان کی ذات کے ساتھ قائم ہو تو پھر لازم آئے گا کہ وہ امور اس کے ساتھ دائماً قائم ہوں دھیرے دھیرے اور یکے بعد دیگرے پس وہ کبھی بھی فاعل نہیں بنیں گے مگر صرف اس صورت میں جب وہ سبب پایا جائے لہٰذا یہ ممتنع ہوا کہ اس ذات کے لیے ازل اور ابد میں کوئی مفعولِ معین ہو کیوں کہ ان حوادث کا ایک ایسی ذات سے صدور ممتنع ہے جو اُن کے اسباب پائے جانے کے بعد ان کو وجود دیتا ہے اس لیے کہ جو افعال اس واسطہ سے صادر کیے جاتے ہیں تو وہ صرف اور صرف یکے بعد دیگرے ہی موجود ہو سکتے ہیں پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ اس ذات کے لیے کوئی ایسا فعلِ معین ہو جو اس کے لیے لازم ہو،تو جب یہ بات ممتنع ہوئی تو یہ بھی ممتنع ہوا کہ اس ذات کے لیے کوئی ایسا مفعولِ معین ہو جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہو۔

پانچویں وجہ:...... وہ یہ ہے کہ یقیناً جب یہ بات فرض کر لی جائے کہ اس کے معلولات میں سے کوئی ایک معلول ایسا بھی ہے جو اس کی ذات کے ساتھ ازلاً و ابداً لازم ہے تو وہ صرف اور صرف اس وجہ سے ہوگا کہ اُس پیدا کرنے والے کی ذات اُس شے کے لیے علتِ تامہ ہے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کوئی معین چیز دوسری چیز سے اپنی مقدار، صفت اور اپنی حال کے اعتبار سے خاص اور ممتاز ہوتا ہے اور اس کے اندر مذکورہ تینوں اعتبار سے خصوصیت پائی جاتی ہے اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ جو علت اس شے معین کے وجود کا تقاضا کرتی ہے اس میں بھی اختصاص پائی جائے ورنہ تو وہ علت جس میں اس معین چیز کے ساتھ اختصاص کی کوئی بات نہ پائی جائے تو وہ اس چیز کیلئے مُوجِب نہیں بن سکتی جو کسی خاص مقدار، حال اور صفت کے ساتھ مختص ہے۔

جب یہ بات پہلے سے مسلم ہے کہ فاعل ایسی ذات ہے جو یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے احوالِ متعاقبہ سے مجرد اور منزہ ہے خواہ یہ کہا جائے کہ اس کی ذات کے ساتھ کوئی بھی حال قائم نہیں یا یہ کہا جائے کہ اس کی ذات کے ساتھ احوال تو قائم ہیں، دونوں صورتوں میں وہ کسی بھی ایسے قدیم شے کے لیے مُوجِب نہیں بن سکتا جو ازلی ہو سوائے اس ذاتِ مجردہ کے جو یکے بعد دیگرے احوال سے خالی ہے کیونکہ وہ احوال جو ایک سے ایک یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں تو وہ یقیناً دھیرے دھیرے موجود ہوتے ہیں لہٰذا اس کے بعد یہ ممتنع ہے کہ وہ ذات کسی قدیم ازلی شے کے لیے مُوجِب بنے اس لیے کہ وہ ذات جو مُوجِب قدیم ہو، معین ہو اور ازلی ہو تو وہ خود بطریقِ اولیٰ قدیم، ازلی اور معین ہونی چاہیے اور جو احوال متعاقبہ ہیں ان میں سے کوئی بھی شے قدیم معین اور ازلی نہیں ہے لہٰذا اس کے بعد یہ ممتنع ہوا کہ جو چیز مُوجَب ہے یعنی محدث ہے اور اس ذات کے ساتھ مشروط ہے، وہ قدیم اور ازلی بنے۔

اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ ذات قدیم اور ازلی ہے تو وہ صرف اور صرف اس تقدیر پر ہو سکتا ہے کہ اس ذاتِ مجردہ ہی کو مُوجِب سمجھا جائے اور ذاتِ مجردہ عن الاحوال میں کوئی ایسا اختصاص نہیں پایا جاتا جو معلول بننے میں فلک کی تخصیص کو ثابت کرتی ہو یعنی اس کے علاوہ دوسرے حوادث کو چھوڑ کر صرف فلک اس کا معلول بنے بخلاف اس کے کہ اگر یہ کہا جائے کہ وہ حادث ہوا یعنی موجود ہوا بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھا بوجہ ان اسباب کے جنہوں نے حدوث کو ثابت کر دیا

اور تخصیص کو ثابت کر دیا تو پھر یہ سوال ختم ہو جاتا ہے اور یہ تو اس سلسلے میں دلیلِ مستقل ہے اور اس کتاب میں اب تک اس سے پہلے اس کا بیان نہیں گزرا۔

چھٹی وجہ:...... جب احوال اس ذات کے لیے لازم ہیں تو ان (مختلف طاری ہونے والے) احوال کے بغیر اس کا فعل کو صادر کرنا ایک ممتنع امر ہوگا اور ایسی صورت میں وہ ذات جو احوالِ متعاقبہ کو مستلزم ہے، اُن احوال

کے بغیر کچھ بھی نہیں کر سکے گی اور جب (یہ بات مسلم ہے کہ) کوئی بھی فاعل فعل کو صادر نہیں کرتا مگر ایسے احوال طاری ہونے کے بعد جو یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں تو پس اس کے مفعولات میں کسی بھی شے کا قدیم ہونا ممتنع ہوا اس لیے کہ قدیم تو ایک علتِ تامہ ازلیہ کا تقاضہ کرتا ہے اور جو چیز احوالِ متعاقبہ (یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے) کو مستلزم ہو تو اس کا ازل میں کسی شے (کے احداث) کا تقاضا کرنا تام اور ازلی نہیں ہو سکتا بلکہ اس شے کے وجود کا تقاضا کرنا انہی احوالِ متعاقبہ اور احوالِ مختلفہ کے (وجود کے وقت) وجود میں ہوتا ہے جن کی وجہ سے وہ فاعل بنتا ہے۔

ساتویں وجہ :...... جب یہ بات ممکن ہوئی کہ کسی فاعل کے ساتھ احوالِ متعاقبہ (یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے احوال) قائم ہوں تو یہ بات بھی جائز بلکہ واجب ہے کہ اس کے ماسوا سب کچھ حادث ہوں اور اگر یہ بات ممکن نہ ہو تو پھر یا تو یہ کہا جائے گا کہ کسی بھی شے کا حدوث ممتنع ہے حالانکہ بداہت کے ساتھ حوادث کا وجود (روزمرہ مشاہدے سے) معلوم ہے اور یا یہ کہا جائے گا کہ فاعل کے اندر کسی سببِ حادث کے بغیر حوادث وجود میں آتے ہیں اور ایسی صورت میں تو اللہ تعالیٰ کے ماسوا تمام چیزوں کے حدوث کا جواز لازم آئے گا اس لیے کہ یہ بات جب ممکن ہوئی کہ وہ دوام کے ساتھ (ہمیشہ سے) حوادث کو وجود دے بغیر کسی ایسے سبب کے جو ان کے حدوث کا تقاضا کرے تو پس وہ تمام حوادث بغیر کسی سببِ متقاضی کے وجود میں آنا بطریقِ اولیٰ ثابت ہوا اس لیے کہ یہ بات تو امتناع اور محذور وممنوع ہونے کے اعتبار سے پہلی اقل اور کم درجے کی ہے پس جب وہ حدوث ایک محذورِ اعظم کے ساتھ ممکن ہے تو ایک ایسے محذور اور ممنوع کے ساتھ تو بطریقِ اولیٰ ممکن ہے جس کا امتناع اور محذور ہونا اخف اور ادنیٰ ہے۔

پس پہلا فاعل یعنی فاعلِ اول اگر ان حوادث کو مستلزم ہو تو اس کے ماسوا تمام حوادث کا قدیم ہونا ثابت ہوگا حالانکہ یہ ممتنع ہے جیسا کہ پیچھے گزرا اگر وہ ان حوادث کو مستلزم نہ ہو تو پھر یہ وجود میں آنے والے ہونگے یعنی حادث ہونگے بعد اس کے کہ وہ معدوم تھے لہٰذا حوادث کا حدوث بغیر کسی سببِ حادث کے لازم آئے گا اور اگر اس کے افراد کو چھوڑ کر صرف حوادث کے نوع کو مستلزم ہو تو اس کا بطلان کئی طریقے سے ثابت ہو چکا ہے اور اگر یہ بات ممکن ہو کہ حوادث بغیر کسی سببِ حادث کے وجود میں آئیں تو پھر تو پورے عالم کا حدوث بھی ممکن ہوا اور جب پورے عالم کا حدوث ممکن ہوا تو قدم ممتنع ہوا کیوں کہ وہ قدیم نہیں بنتا مگر اُس کی اُس علت کے قدم کی وجہ سے جو اس کو وجود دینے والی ہے اور یہ بات پہلے سے فرض کر لی گئی کہ وہاں ایک ایسی علت موجود ہے جو اُس کو وجود دینے والی ہے پس یقیناً اس کا قدیم ہونا ثابت اور حدوث ممتنع ہو جائے گا۔

جب عالم کا حدوث ممکن ہوا تو اس کا قدم ممتنع ہوا ایسا ہی جب اس کی قدم کا ممکن ہونا ثابت ہوا تو حدوث

ممتنع ہوا اس لیے کہ یہ بات ناممکن ہے کہ وہ اپنے مُوجِب اور علت کی قدم کے بغیر قدیم ہوا اور اس کے ساتھ اس کا حدوث بھی ممتنع ہے جس طرح کوئی ممکنِ ذہنی جو وجود اور قدم دونوں کو قبول کرتا ہو جس وقت اُس (کے وجود) کا مقتضی تام پایا جائے تو اس کا وجود واجب ہوتا ہے ورنہ پھر اس کا عدم واجب ہوتا ہے پس جس چیز کے وجود کو اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں تو وہ موجود ہوتا ہے اور جس کو نہیں چاہتے وہ موجود نہیں ہوتا اور خارج میں تو صرف اور صرف وہی چیز ہے جس کا وجود واجب ہے خواہ بذاتِ خود ہو یا کسی غیر کی وجہ سے یا پھر وہ اشیاء جن کا وجود بذاتِ خود ممتنع ہو یا کسی غیر کی وجہ سے، اسی طرح ممکن کے قدم اور اس کے حدوث کا حال بھی ہے۔ خارج میں تو صرف اور صرف وہی شے ہے جس کا قدم واجب ہے یا اس کا قدم ممتنع ہے پس جب اس کے قدم کا مُوجِب حاصل یعنی موجود ہوا خواہ وہ بذاتِ خود ہو یا اس کے غیر کی وجہ سے ہو تو وہ ممکن ہوگا لامحالۃ ورنہ تو پھر اس کا قدم ممتنع ہوگا اور دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ضرور لازم آئے گی:

یا اس کے عدم کا دوام یا اس کا حدوث پس اس کے حدوث کے امکان کے قول کے ساتھ یہ بات ممتنع ہوگی کہ علتِ موجبہ کو قدیم مانا جائے پس اس کا قدم بھی ممتنع ہوا پھر اس کے بعد یہ کہنا ممکن نہیں کہ اس کا حدوث ممکن ہے باوجود اس امکان کہ وہ قدیم بھی ہو بلکہ جب اس کے حدوث کا امکان ثابت ہوا تو اس کے قدم کا امکان بھی ثابت ہوا اور اسی وجہ سے وہ تمام لوگ جنہوں نے بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے حدوث کو ممکن سمجھا ہے وہ اس کے حدوث کے قائل ہیں اور جنہوں نے قدم کا کہا ہے تو ان میں سے کوئی بھی بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے حدوث کے امکان کو نہیں مانتا اگرچہ یہ قول ایسا ہے کہ دل میں اس کی توجیہ یوں آتی ہے کہ یہ کہا جائے کہ حوادث کا حدوث بلا کسی سببِ حادث کے ممکن ہے کیونکہ ایسا فاعل جو قادرِ مختار ہے وہ اپنے دو مقدورں میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دیتا ہے اور اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی ممکن ہے کہ عالم کو قدیم مانا جائے اس طور پر کہ اس مختار ذات نے بغیر کسی مرجح کے قدم کو ترجیح دی لیکن ہمارے علم کے مطابق یہ قول اپنے بدیہی البطلان ہونے کے ساتھ باتفاق عقلاء متروک ہے اس لیے کہ یہ دو متقدمتین پر مبنی ہے جن میں سے ہر ایک بدیہی طورر پر باطل ہے اگرچہ عقلاء میں سے بعض وہ ہیں جنھوں نے ان میں سے بعض کا التزام کیا ہے پس ایسا شخص معلوم نہیں جس نے ان دونوں امور کا التزام کیا ہو، ایک یہ کہ فاعلِ مختار کا اس طرح ہونا کہ وہ اپنے دو مقدورین میں سے کسی ایک کو بلا کسی سببِ مرجح کے ترجیح دے، اس لیے کہ اکثر عقلاء یہ کہتے ہیں کہ اس بات کا فساد بدیہی طور پر معلوم ہے یا یہ بات قطعی ہے اور ضروری نہیں ہے اور دوسری بات یہ کہ قادرِ مختار کا اس طور پر ہونا کہ اس کا فعل اس کے ساتھ مقارن ہو اور وہ شیئاً فیشیئاً رفتہ رفتہ کسی چیز کو وجود نہ دیتا ہو پس یہ بات یقیناً ایسی ہے کہ جمہورِ عقلاء اس کے قائل ہیں اس لیے کہ اس کا فساد بھی بدیہی طور پر اور قطعاً معلول ہے بلکہ جمہور علماء یہ کہتے ہیں کہ فاعل کا مفعول اس کے مقارن نہیں ہوسکتا۔

عالم کے قدم اور مسئلہ تقدیر کے درمیان ارتباط:

پھر بعض اہلِ نظر وہ ہیں جو دو میں سے ایک کے قائل ہیں دوسرے کے نہیں چنانچہ قدریہ اور بعض جہمیہ تو پہلے کے قائل ہیں اور بعض جبریہ صرف رب کے حق میں پہلے مقدمہ کے قائل ہیں بندے کے حق میں نہیں، اور رہا دوسرا مقدمہ تو اس کے صرف وہ لوگ قائل ہیں جنھوں نے فاعل کو مُرید یعنی ارادہ کرنے والا قرار دیا یا بعضِ عالم کو قدیم قرار دیا جیسے کہ ابوالبرکات اور اس کے ہم نوا لوگ، وہ لوگ جو عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کے قائل ہیں تو وہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ فاعل ہی ارادہ کرنے والا ہے، اِن لوگوں کا قول ابوالبرکات اور اس کے ہم نواوں کے قول کی بہ نسبت زیادہ فساد پر مشتمل ہے کیوں کہ کسی مفعولِ معین کا اپنے فاعل کے ساتھ ازل سے مقارن ہونا جمہورِ عقلاءِ کے نزدیک بدیہی البطلان ہے۔

اگر اس کیساتھ ساتھ یہ بھی کہا جائے کہ فاعل تو یقیناً ارادہ کرنے والا نہیں تو پھر یہ پہلے کی بہ نسبت زیادہ گمراہی ہو جائے گی اور یہ ایسی بات نہیں جو ان کے قول کو تقویت دے بلکہ نفسِ فاعل کا کسی مفعولِ معین کا فاعل بننا اس کا اپنے مفعول کے ساتھ مقارنت سے مانع ہے اور جو بات انہوں نے ذکر کر دی ہے یعنی انگوٹھی کی حرکت یا اس کے ساتھ اتصال یا مقارنت اور شمس کی شعاؤوں کا شمس کے ساتھ مقارنت اور اس کے دیگر امثال، ان میں تو یہ بات نہیں ہے کہ مفعول اپنے فاعل کے ساتھ مقارن ہے بلکہ وہ تو اس کی شرط کے ساتھ مقارن ہے اور عالم میں کوئی ایسا فاعل نہیں جس کا مفعول اولِ وقت سے (ازل سے)اس کے ساتھ مقارن ہو اور رہے وہ لوگ جو عالم میں کسی شے معین کے قدم کے قائل ہیں تو وہ اس بات کے قائل نہیں کہ فاعل ارادہ کرنے والا ہے پھر ان دو طائفتین میں سے ہر ایک قدریہ کے مقدمہ کا شد و مد کیساتھ انکار کرتے ہیں، اس جملے کو اس طرح تحریر کریں اور وہ یہ ہے کہ فاعلِ مختار بغیر کسی مرجح حادث کے ممکن کے دو طرفین میں سے کس ایک کو ترجیح دیتا ہے اور جب انہوں نے اس بات کو جائز اور ممکن سمجھا تو عالم میں سے کسی بھی شے کا قدم کا قول باطل ہو گیا اس لیے کہ اس قول کی بنیاد تو اس پر ہے کہ فاعل بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھا، فاعل بن ہی نہیں سکتا اس لیے کہ حوادث کا وجود بغیر کسی سبب کے ممتنع ہے پس یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ وہ پہلے تو معطل ہو (یعنی احداث نہ کر رہا ہو)اور پھر فاعل بن جائے بلکہ جب یہ بات ایک فرض کر لی گئی کہ وہ ایک زمانے میں معطل تھا تو یہ اس کی تعطیل کے دوام کو مستلزم ہے اسی طرح جب یہ فرض کر لیا گیا کہ وہ فاعل ہے تو اس سے اس کے فعل کا دوام لازم آیا۔

اور ان کے نزدیک تو وہ بات ممتنع ہے جو ان متکلمین نے کہی ہے یعنی پہلے اس ذات کیلئے تعطیل ثابت کرنا اور اسکے بعد اسکو فاعل ماننا پس جب انہوں یہ ممکن سمجھا کہ وہ (ایک زمانے میں) معطل ہے اور وہ کوئی کام کرنے والا نہیں تو اب انکے لیے ان لوگوں کے قول کی نفی ممکن نہ رہی اور عالم میں سے کسی شے کے قدم کا قول بھی ممکن نہ

رہا لیکن جن لوگوں نے یہ بات (پہلے تعطیل اور اس کے بعد فاعل ماننا) ممکن سمجھی ہے تو اس کی انتہاء اور انجام اس پر ہے کہ وہ شک کرنے والا بنے گا چنانچہ تو وہ یہ کہے گا کہ یہ بھی ممکن ہے اور یہ بھی ممکن ، اور مجھے یہ معلوم نہیں کہ ان دونوں میں سے کونسا واقع ہے اور ایسی صورت میں ممکن ہے کہ وہ کسی ایک کو اپنی سمع کے ذریعے جان لے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے رسول ﷺ نے انہوں نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں اور یہ کہا اس نے چھ دن میں آسمانوں ،زمینوں اور ان کے درمیان جو کچھ ہے سب کو پیدا کیا پس جس کسی کے بارے میں بھی یہ فرض کیا جائے کہ اس کی عقل دونوں باتوں کو جائز قرار دے رہا ہے تو وہ شک ہی میں رہیگا اس کیلئے یہ ممکن ہے کہ دو ممکن چیزوں میں ایک کو اپنی سمع کے ذریعے جان لے اور رسول کی سچائی پر یقین کا حاصل ہونا عالم کے حدوث پر علم حاصل ہونے پر موقوف نہیں اور یہی صحیح راستہ ہے کیونکہ ایسے مقدمات جو عقلی ہونے کیساتھ ساتھ باریک (غور طلب) ہوتے ہیں ، ہر کسی کیلئے واضح نہیں ہوتے اور یہ تو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا راستہ ہر کسی کیلئے کشادہ اور واضح رکھا ہے لہٰذا ہر کوئی اپنا اپنا مطلوب اس کی سمجھ میں آنے والی دلیل سے جانے گا اور جس نے دونوں دلیلوں کی صحت کو جان لیا تو وہ اسے اس کے مطلوب تک پہنچائے گا اور ایک سے زیادہ دلیلوں کا جمع ہونا اس کی علم میں قوۃ اور زیادہ بصیرت کا سبب بنے گا اور جب کبھی ان میں سے کوئی ایک دلیل ذہن سے غائب ہوگا (یعنی مستحضر نہیں رہیگا) تو دوسرا اس کی جگہ کام دے گا۔

قدم عالم کے قول کے بطلان پر ایک دوسری دلیل

لیکن باوجودیکہ ہمارے علم کے مطابق عقلاء میں سے کوئی ایسا نہیں جس نے یہ بات کہی ہو اور اس پر مستزاد یہ ہے کہ اس کی نقیض بھی سمع سے معلوم ہے ہم اس کے فساد پر عقلی دلیل بھی ذکر کرتے ہیں پس ہم کہتے ہیں کہ جس طرح یہ امر مسلم ہے کہ جس کا قدم ثابت ہو اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے ایسا ہی یہ بھی مسلم ہے کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدم ممتنع ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ قدیم ہوتا تو اس کا عدم ممتنع ہوتا اور پہلے سے تو یہ بات مفروض ہے کہ اس کا عدم ممکن اور جائز ہے پس اس کا قدم بھی ممتنع ہے اور جس چیز کا حدوث جائز اور ممکن ہو تو اس کا عدم ممتنع نہیں ہوتا بلکہ اس کا عدم جائز اور ممکن ہوتا ہے اور یہ بات ماقبل میں گزری ہے کہ جس چیز کا عدم جائز اور ممکن ہو تو اس کا قدم ممتنع ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ قدیم ہوتا تو اس کا عدم جائز نہ ہوتا بلکہ اس کا عدم ممتنع ہوتا اور وہ مقدمہ متکلمین اور فلاسفہ کے اہل نظر اور عقلاء کے درمیان متفق علیہ ہے اور اس کی صحت کا بیان یہ ہے کہ جس چیز کا قدم ثابت ہو۔ تو (وہ دو حال سے خالی نہیں) یا تو وہ قدیم بنفسہ (بذاتِ خود قدیم) ہوگا یا قدیم بغیرہ (کسی غیر کے سبب قدیم) اور قدیم بنفسہ واجب بنفسہ ہوتا ہے اور قدیم بغیرہ واجب لغیرہ ہوتا ہے اسی وجہ سے ہر وہ شخص جس نے یہ کہا کہ عالم پورے کا پورا یا اس میں کوئی خاص شے قدیم ہے تو اس کے لیے (دو باتوں میں ایک کا قائل ہونا

)ضروری ہے (یعنی کہ) وہ واجب بنفسہ ہے یا لغیرہ اور اس کے لئے یہ بات ناممکن ہے کہ وہ (دونوں صورتوں کا انکار کرتے ہوئے) یہ کہے کہ وہ نہ تو واجب نفسہ ہے اور نہ لغیرہ، اس لیے کہ قدیم بنفسہ اگر واجب بنفسہ نہ ہو تو وہ ممکن (حادث) ہوگا اور غیر کی طرف محتاج ہوگا پس اگر وہ حادث ہو تو قدیم نہیں ہوگا اور اگر قدیم بغیرہ ہو تو قدیم بنفسہ نہیں ہوسکتا حالانکہ یہ بات تو پہلے سے مفروض ہے کہ وہ قدیم بنفسہ ہے پس یہ بات ثابت ہوئی کہ یہ قدیم بنفسہ ہو لہٰذا واجب بنفسہ ہو۔اور رہا قدیم لغیرہ؛ تو اکثر عقلاء یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ممتنع ہے کہ کوئی شے کسی فاعل کے سبب قدیم ہو جائے اور جس نے یہ بات ممکن قرار دی ہے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اپنے اس مُوجِب کے قدم کی وجہ سے قدیم ہے جو خود واجب نفسہ ہے پس اس کے فاعل کیلئے یہ ضروری ہے کہ وہ اس کو وجود دے پس وہ علتِ موجبہ ازلیہ ہوئی اس لیے کہ اگر وہ اس کے لیے مُوجِب نہ بنے بلکہ اس کا وجود اور عدم دونوں جائز ہوں اور دونوں باتیں یعنی وجود اور عدم ممکن ہونا تو منتفی (ناپید) ہے اس کے حق میں تو عدم ہی متعین ہے لہٰذا اس کا عدم واجب ہوا اور عدم کے وجود کے ساتھ اس کا وجود ممتنع ہوا چہ جائیکہ وہ قدیم بنے پس جو چیز موجود بنفسہ نہ ہو اور نہ قدیم بنفسہ ہو جب ازل میں اس کے لیے ایسا سبب نہیں ہے جو اس کے وجود کے لیے مُوجِب ہو تو اس کا عدم ہی لازم ہوا اس لیے کہ مؤثِّر تام جب حاصل اور موجود ہوتا ہے تو اثر (وجود میں آنا) بھی اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی شان کے زیادہ مناسب موثر سمجھنا ہے بہ نسبت عدمِ تاثیر کے (اگر چہ وہ بھی ممکن ہے) تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ ایک باطل مقدمہ ہے جیسے ماقبل میں گزرا اور تم تو اس کی صحت کو تسلیم کرتے ہو اور وہ لوگ جنھوں نے اس کی صحت کا دعویٰ کیا ہے وہ بھی تمہارے باطل قول کے قائل نہیں پس کسی نے بھی ان دونوں باطل اقوال جمع نہیں کیا۔

ہم تو استدلال کے مقام میں ہیں پس اگر تم کہو کہ ہم یہ بات علی طریق الالزام اس شخص کو کہتے ہیں جو اس کا قائل ہو مثلاً جبریہ، قدریہ اور قدریہ میں سے وہ لوگ جو قادرِ مختار کا بغیر کسی مرجح تام کے فعل کے وجود کو ترجیح دینے کے قائل ہیں تو ہم ان کو (جواب میں) یوں کہیں گے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار ہے اور وہ اس کے باوجود اس کا فعل اس کے لیے لازم ہے| تو تمہیں یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ فعل قدیم تو ممتنع لذاتہ ہوتا ہے اگر چہ یہ بات فرض کر لی جائے کہ فاعل غیر مختار ہے تو کیا حال ہوگا اس صورت میں جب کہ فاعل مختار ہو (یعنی بطریق اولیٰ فعل کا قدیم ہونا ممتنع لذاتہ ہونا ثابت ہوگا) تو تحقیق کے بعد معلوم ہوا کہ قادرِ مختار کا فعل اس کی ذات کے مقارن ہونا ممتنع ہے اور یہ کہتے ہیں کہ ترجیح تو صرف حدوث کے ساتھ ہی سمجھ میں آتی ہے اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ممکن کے وجود کا عدم پر راجح ہونا معقول نہیں سوائے اس کے حادث ہونے کے وقت، رہا وہ ممکن جو مجرد ہو بغیر حوادث کے تو اس کا مفعول ہونا سمجھ نہیں آتا معقول نہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ تو ضرورت یعنی بدیہی طور پر معلوم ہے اور وہ کیا ہے کہ وہ ممکن کا اس طور پر ہونا کہ اس کا وجود ممکن ہو اس کے عدم کے بدلے

میں اور اس کا عدم ممکن ہو اس کے وجود کے بدلے میں اور یہ ان ممکن میں ہوسکتا ہے کہ جس کے بارے میں یہ بات فرض کرنا ممکن ہو کہ وہ موجود بھی ہوسکتا ہے اور معدوم بھی لیکن وہ ذات جس کا قدم بذاتِ خود یا بغیرہ واجب ہے تو اسکے بارے میں یہ فرض کرنا کہ وہ معدوم ہے یا ممتنع ہے پس یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ ممکن بنے۔

انہوں نے کہا اور یہ وہی بات ہے جس پر جمہورِ عقلاء متفق ہیں یہاں تک کہ ارسطوا اور اس کے متقدمین اتباع بھی یہ کہتے ہیں کہ بے شک ممکن وہ صرف اور صرف محدث ہی ہوتا ہے اسی طرح ابن اردس اور ا کیل اور اس کے علاوہ دیگر متاثرین کی بھی یہی رائے ہے اور بے شک اس نے یہ کہا کہ ممکن قدیم ہوتا ہے یہ ان میں سے ایک گروہ نے کہا ہے جیسا کہ ہ ابن سینا اور ان کے امثال اور اس بات پر اس کی اتباع امام رازی اور ان کے علاوہ دیگر لوگوں نے کی ہے اور کہ جن کا ان کے پاس کوئی صحیح جواب نہیں جس طرح کے ان میں بعض امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی محصل میں ذکر کیے ہیں اور ان کے محققین اس بات کے قائل نہیں ہیں کہ فاعل کی طرف محتاج محض حدوث ہیں تا کہ وہ اس بات کے قائل ہو جائیں کہ محدث چیز اپنی بقا کی حالت میں فاعل سے مستغنی ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ فاعل کی طرف حالتِ حدوث اور حالتِ بقا دونوں میں محتاج ہیں اور یقیناً ممکن وہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا اور نہ پھر پیدا ہونے کے بعد باقی رہ سکتا ہے مگر کسی موثر کی وجہ سے پس یہ وہ بات ہے کہ جس پر مسلمانوں کے جمہورِ علماء اس کے قائل ہیں بلکہ اس پر جمہورِ عقلاء بھی اس کے قائل ہیں اور وہ بھی یہ نہیں کہتے کہ عالم میں سے کوئی شے ایسی بھی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے غنی ہے اپنی حالتِ بقا میں، بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ جب یہ بات فرض کر دی گئی کہ کوئی بھی حادث ایسا نہیں ہے بلکہ یہ بات فرض کر دی گئی کہ وہ حادث نہیں ہیں تو یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ مفعول بنے اور کسی موثری کی طرف محتاج بنیں پس ان کے نزدیک بھی قدم وہ فاعل کی طرف محتاج ہونے کے منافی ہے اور اس طرح اس کا مفعول ہونے کے منافی ہے پس ان کے نزدیک یہ حدوث یہ کسی شے کے مفعول بننے کے لوازم میں سے ہے پس ان کے نزدیک یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ مفعول بنے ،مفعولِ قدیم بنے اور یہ خبر یہ اور جبر یہ صرف جبر یہ وغیرہ کا قول نہیں بلکہ جمہورِ عقلاء کا قول ہے اور یہی جمہورِ عقلاءِ فلاسفہ کا قول بھی ہے۔

رہا فلک کا مفعولِ قدیم بنانا تو یہ فلاسفہ میں سے چھوٹی سی جماعت کا قول ہے اور جمہورِ عقلاء کے نزدیک یہ اس کا فساد بالکل واضح ہے اور بدیہی طور پر معلوم ہے اسی وجہ سے عقلاء میں سے جس نے اس بات کا تصور کیا کہ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے تو اس کا یہ تصور بھی پیدا ہوا کہ یہ آسمان و زمین یہ وجود میں آئے بعد اس کے کہ معدوم تھے اور جس نے بھی اس بات کا تصور کیا کہ موجودات میں سے کوئی شے ایسی بھی ہے کہ جو مصنوع ہے یعنی اسکو پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ مفعول ہے تو اس کا یہ تصور بھی اس کے ساتھ ہوا کہ یہ چیز حادث ہوگی اور رہا اس بات کا تصور کہ وہ مفعول ہے اور وہ قدیم ہے تو یہ باتیں عقل میں آتی ہیں بطورِ فرض کے جس طرح کہ جمع بین النقیضین کو صرف فرض ہی کیا جا سکتا ہے یعنی خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں اور جو لوگ یہ

بات کرتے ہیں تو وہ اس بات کو ممکن فرض کرنے میں انتہائی تاب اور مشقت اٹھاتے ہیں جس طرح کے دوسرے ممتنع اقوال کے قائلین بھی بہت ہی مشقت میں پڑے ہوئے ہیں اور پھر اس کے ساتھ ساتھ فطرتِ سلیمہ بھی اس بات کو رد کرتی ہے اور اس کو دفع کرتی ہے اور ہرگز اس کو قبول نہیں کرتی اور اس سے زیادہ تعجب کی بات تو ان لوگوں کا عالم کا محدث نام رکھنا ہے اور وہ اس سے مراد لیتے ہیں کہ وہ علتِ قدیمہ کا معلول ہے اور جب ان سے پوچھا جائے کہ کیا عالم حادث ہے یا قدیم تو جواب میں کہتے ہیں کہ وہ حادث اور قدیم دونوں ہیں اور اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ فلک وہ بذاتِ خود قدیم ہے اور ازل سے ہے اور یہ بات بھی کہ حادث ہے تو اس بات سے کہ وہ حادث ہے ان کی مراد اس کے حادث ہونے سے یہ ہے کہ وہ معلول ہے کسی علتِ قدیمہ کا۔

ان لوگوں کے استدلال کا بطلان جو امکان اور حرکت پر لفظ افول سے استدلال کرتے ہیں جو ابراہیم علیہ السلام کے قول میں مذکور ہے:

اور یہ ابن سینا اور باطنیہ میں سے ان کے امثال لوگوں کی عبارت ہے اس لیے کہ وہ مسلمانوں کی عبارات لیتے ہیں اور ان کو اپنے من مانی معانی پر محمول کرتے ہیں جس طرح کہ انہوں نے لفظ ''افول'' میں بھی کہا ہے کیوں کہ یقیناً اس نئے کلام کے قائلین جب کہ انہوں نے افعال کے حدوث پر استدلال کیا۔ اس جملے کو اس طرح لکھا جائے اس لیے کہ یقیناً اس نئے کلام کے قائلین نے جب افعال کے حدوث کے ذریعے اس فاعل کے حدوث کے پر استدلال کہ جس کے ساتھ افعال قائم ہوتے ہیں اور انہوں نے یہ خیال کیا کہ ابراہیم علیہ السلام نے بھی اس سے استدلال کیا ہے اور یقیناً افول سے ان کے قول میں افول سے مراد حرکت اور انتقال ہے اور یہ کہ یقیناً اس نے اس بات کے ذریعے یعنی لفظِ افول کے ذریعے استدلال کیا ہے متحرک اور منتقل کے حدوث پر ابن سینا نے اس مادے کو اس کے اصل کی طرف منتقل کر دیا ہے اور اس نے اپنی اشارات نامی کتاب میں اس بات کو ذکر کیا ہے پس اس نے اس لفظ افول کو امکان سے عبارت قرار دیا ہے یعنی یہ امکان کے معنی میں ہے اور اس نے کہا کہ جو چیز امکان کے حضیرہ میں یعنی امکان کے حوض میں گر پڑا تو وہ گویا وہ حرکت کے تالاب میں جھنڈ میں گر پڑا اور اس کا لفظ یہ ہے ابن سینا کا لفظ یہ ہے یقیناً ہوا جو ہے حضیرت الامکان میں وہ افول ہی ہے اور انہوں نے یہ بات اس لیے کہ کہ اس کا ارادہ یہ ہے کہ وہ اپنے سے گذشتہ فلاسفہ کے قول کے مطابق جو ہے بات کریں باوجود یہ کہ وہ اس کے بھی قائل ہیں کہ جو متکلمین کے طریقے کے مشابہ ہے اور متکلمین نے تو جسم کے حدوث پر ترکیب کے طریقے پر استدلال کیا ہے پس اس نے اس ترکیب کو امکان پر دلیل قرار دیا اور متکلمین نے اپنی دلیل کو وہی دلیل قرار دی جو ابراہیم علیہ السلام کی دلیل ہے اپنے اس قول کے ذریعے:

﴿لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (انعام: ٧٦)

''میں ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا۔''

اس کی تفسیر یوں کی ہے کہ اس میں آیت اُفُـوْل حرکت ہے۔ پس ابن سینا نے کہہ دیا کہ ایک قوم اس بات کی قائل ہے کہ یہ شے محصوص موجود لذاتہ ہے اور واجب بنفسہ ہے لیکن جب تو یاد کرے گا وہ بات جو واجب الاوجود بننے کے لیے شرط ہے تو پھر تم اس محصوص کو واجب نہیں سمجھو گے اور تو اللہ تعالی کے اس قول "لَا أُحِـبُّ الْـآفِلِينَ" (انعام: ۷۶) کی اطلاع کرو گے اس لیے کہ امکان کے حوض میں جو ہے گر جانا یہی افول ہے۔ اور شر سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ ذات مرکب نہیں اور جو چیز مرکب ہو تو وہ ممکن ہوتی ہے واجب نہیں ہوتی اور ممکن ہی عاقل ہے یعنی غروب ہونے والا ہے یا متحرک ہے۔ اس لیے کہ امکان ہی تو افول ہے اور ان کے نزدیک آخر یہ وہی ذات ہے جو موجود بغیر یہی ہو یعنی اس کا وجود کسی غیر کے سبب ہو اور وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہم ممکنات کے امکان کے ذریعے واجب پر استدلال کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ عالم قدیم ہے، ازل سے ہے اور ہمیشہ کے لیے رہے گا اور اہم اللہ تعالی کے اس قول "لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ" کا معنی یہ بتلاتے ہیں کہ "میں ممکن کو پسند نہیں کرتا ہوں" اگر چہ ممکن واجب الاوجود لغیر یہی ہے قدیم اور ازلی ہے اور ازل سے ہے اور ہمیشہ رہے اور اور یہ بات تو معلوم ہے کہ دونوں باتوں میں سے ہر ایک تحریف کے قبیل سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے کلمات کو اپنے اصل مراد سے ہٹا دینا ہے اور افول تو افق میں غائب ہونا ہے پردہ کے پیچھے چلے جانا ہے نہ کہ امکان کے معنی میں ہے اور نہ حصر کے معنی میں ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام نے اس قول کے ذریعے حدوثِ کواکب پر استدلال نہیں کیا اور نہ سامنے کی اس بات پر؛ بلکہ اس نے اس لفظ افول کے ذریعے استدلال کیا ان کی عبادت کے بطلان پر؛ اس لیے کہ یہ عقیدہ مشرکین کا تھا جو کواکب کی عبادت کرتے تھے اور اللہ کو چھوڑ کر ان کو پکارتے تھے۔

وہ یہ نہیں کہتے تھے کہ یہی کواکب جو ہیں انہوں نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے اس لیے کہ اس کا تو کوئی بھی عاقل عقلمند قائل نہیں اسی وجہ سے انہوں نے یہ کہا

﴿يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (انعام: ۷۸)

"اے میری قوم! میں تمہارے ان شرکیہ اعمال سے بری ہوں۔"

اور یہ بھی کہا:

﴿ أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ • أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ • فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِي إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِينَ ﴾ (شعراء: ۷۵)

"کہا تو کیا تم نے دیکھا کہ جن کو تم پوجتے رہے۔ تم اور تمھارے پہلے باپ دادا۔ سو بلاشبہ وہ میرے دشمن ہیں، سوائے رب العالمین کے۔"

اور اس بات پر کلام اس کے علاوہ کئی جگہ تفصیل سے گزر چکا ہے۔

مقصود تو یہاں پر یہ ہے کہ یہ قوم ان مسلمانوں کی عبارات لیتے ہیں جنھوں نے ان عبارات سے کوئی ایک

معنی مراد لیا ہے تو یہ ان الفاظ سے ایک دوسرا معنی مراد لیتے ہیں جو مسلمانوں کے دین کے منافذ اور الٹ ہوتا ہے تا کہ اس کے ذریعے یہ بات ظاہر ہو جائے کہ یہ مسلمانوں کے موافق ہیں ان کے اقوال میں اور یہ کہ وہ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ عالم حادث ہے اور اللہ تعالیٰ کے علاوہ جتنے بھی ماسوا ہیں تو وہ ہمارے نزدیک بھی عافل ہیں اور محدث ہیں اس معنی پر کہ وہ اس کے لیے معلول ہیں اگر چہ وہ خود قدیم اور ازلی ہیں اس کی ذات کے ساتھ اور واجب ہیں اس کی وجہ سے یعنی واجب لغیر یہی اور ازل سے ہیں اور ہمیشہ کے لیے رہیں گے اور جب جمہورِ عقلاء اس بات کے قائل ہیں کہ مفعول صرف اور صرف حادث ہی بن سکتا ہے خاص طور پر۔

پس ان کے [قدم کے قائلین] قول سے یہ بات لازم آتی ہے کہ حوادث کا حدوث بغیر کسی سبب کے ممکن ہے۔ اور یہ بات بھی کہ اصل موثر تام کی طرف محتاج نہیں ہے؛ جو اپنے وجود میں بلکہ قادر ذات اپنے دو مقدورین میں سے کسی ایک کو بغیر کسی مرجع کے ترجیح دیتا ہے اور عالم کے حدوث کے قائلین کا قول اس بات کو مستلزم ہے کہ مفعول مطلق یا مفعول جو کہ قدرت اور ارادے اور اختیار سے وجود میں آتا ہے وہ ازل سے قدیم اور ازلی ہے۔ اپنے فاعل کے ساتھ اور اس فعل کے ساتھ مقارن ہے پس ان دونوں گروہوں کے قول پر جو دو باتیں لازم آتی ہیں؛ ان میں سے ایک تو بات لازم آ گئی کہ کوئی فاعل قادرِ مختار ہو اور بغیر کسی مرجح کے اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو ترجیح دے اور اس کے باوجود اس کا مفعول قدیم اور ازلی بھی ہو؛ لیکن عقلاء میں سے ہمارے علم کے مطابق کسی نے بھی ان دو لازم آنے والی باتوں کا التزام نہیں کیا ہے یعنی اس کا کوئی قائل نہیں۔

اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ اس کا کوئی قائل ہے تو تحقیق اس نے دو ایسے ملزومین کا اقرار کر لیا کہ جو دونوں باطل ہیں اور ان میں سے ہر ایک برہان اور دلیل کے ساتھ باطل ہے اور عقلاء میں سے کوئی بھی ایسے دو باطل ملزومین کے درمیان جمع (کرنے کے جواز) کا قائل نہیں ہے۔ اور تمام کے تمام عقلاء اس بات پر برہانِ قاطع کے ساتھ رد کرتے ہیں لیکن دو گروہوں میں سے ہر ایک گروہ کے کلام کا معارضہ اور مقابلہ دوسرے گروہ کے کلام کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور اس کا زیادہ سے زیادہ نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ایک گروہ کے عقیدہ کا کچھ حصہ فاسد ہو جاتا ہے اور دوسرے گروہ کے عقیدہ کا کچھ حصہ بھی فاسد ہو جاتا ہے۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں قولین میں سے ہر ایک کے فساد کو وہ جمع کرے اور نہ ان دونوں قسم کے تصادم کے ساتھ جمع عطاء ہے بلکہ یہ تو اس کے قول کے رد کرنے پر بہت زیادہ ابلغ ہے۔

یہ بھی (ملحوظ رہے) کہ ان دو طائفتین میں سے ہر ایک دو فسادوں میں سے ایک فساد سے فرار اختیار کرتی ہے اور دوسرے امر کو فاسد نہیں سمجھتی اور اس نے من کل الوجوہ اصح الصحیح کو جمع کرنے اور من کل الوجوہ فاسد سے سلامتی کی طرف سیدھی راہ نہیں پائی پس اس کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس گروہ پر اس چیز کا الزام لگائے جس کے فساد کو وہ

جانتا ہے ساتھ ان امور کے جن کے فساد کا اسے علم نہیں، پس وہ اُس کو اس قول کا الزام دے جو من کل الوجوہ فاسد ہے اور اس قول سے اسے نکال لے جو پورا کا پورا صحیح ہے اس لیے کہ اس طائفے کے قول کی مثال اس رنگ برنگ چیز کی ہے جس میں سفید و سیاہ دونوں ہوں اور ظاہر ہے کہ ایسا چت کبرا خالص کالے سے بہتر ہے۔

کیونکہ وہ گروہ جس نے یہ کہا کہ قادر ذات کے لیے اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا بغیر کسی مرجح کے ممکن ہے تو اس نے یہ بات اس لیے کہی ہے کہ وہ یہ بات جانتا ہے کہ فاعلِ قادر کے لیے ضروری ہے کہ اس کا فعل حادث ہو اور اس کا فاعل ہونا باوجود فعل کے قدیم ہونے کے یہ جمع بین النقیضین ہے۔ اور انہوں نے فعل کے نوع اور فعل کے عین کے درمیان فرق کی طرف سیدھی راہ نہیں پائی یعنی اس کو وہ نہیں سمجھے بلکہ ان کا اعتقاد یہ بھی ہے کہ یہ بات ممتنع ہے کہ حوادث کے لیے کوئی اول نہ ہو یعنی حوادث کا ازلی ہونا ممتنع ہے پس اس کا لازمی نتیجہ ہے کہ وہ اس کا بھی قائل ہوگا کہ فعل کا دوام بھی ممتنع ہے لہٰذا لازم آئے گا کہ وہ ذات فاعل تھا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا لہٰذا قادر کا اپنے دو مقدورین میں ایک کا دوسرے پر بلا مرجح کے ترجیح دینا لازم آئے گا ، کیونکہ قادریت یعنی کسی فعل پر قادر ہونا، یہ خاص نہیں ہے اور ازل سے نہیں ہے۔

اگر اس کے اختصاص کا یا اس کے حدوث کا قول اختیار کیا جائے تو صفتِ قدرت کا حدوث لازم آئے گا بغیر کسی محدث کے یعنی بغیر کسی موجب کے اور اس کا تخصیص بلا کسی مخصص کے لازم آئے گا اور یہ بات بھی (لازم آئیگی) کہ وہ بغیر کسی سبب کے قادر بنا بعد اس کے کہ وہ قادر نہیں تھا اور امتناع کی صفت سے امکان کی طرف فعل منتقل ہوا بغیر کسی ایسے سبب کے جو اس انتقال کا موجب ہو اور تقاضا کرتا ہو اور جب یہ بات ممکن ہوئی تو اس کا اپنے دو مقدورین میں سے کسی ایک کے لیے مرجح ہونے کا امکان تو بطریقِ اولیٰ ثابت ہو جائے گا اور یہ جو لوازم ہم نے ذکر کر لیے اگرچہ جمہور ان کے بطلان کے قائل ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ ہمیں ان لوازم کی طرف ان ملزومات نے مجبور کر دیا جو ہم نے پیچھے ذکر کر دیئے یعنی ان کا یہ گمان کرنا کہ نوعِ حوادث اور عینِ حوادث کے درمیان کوئی فرق نہیں اور جب ان سے کہا جاتا ہے کہ ان لوازم کے ساتھ ان ملزومات کے انتفاء کے بھی قائل ہو جاؤ تو وہ کہتے ہیں کہ قادر اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے ترجیح دیتا ہے اور حوادث کو بغیر کسی سبب کے پیدا کرتا ہے باوجود یہ کہ فاعلِ قادر کے ساتھ اس کا ساتھ مفعولِ متعین مقارن اور متصل ہوتا ہے۔

یہ بات بھی کہ عینِ فعل اور عینِ مفعول کے لیے کوئی اول ثابت نہیں یعنی وہ ازلی ہیں پس ان کے ذہن میں یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ ایسے لوازم کے قائل ہو جائیں کہ جن کا بطلان ان کے اُن ملزومات کی نفی کے ساتھ ظاہر ہے جو ان کے اس نظر سے ثابت ہوتے ہیں اور واضح طور پر باطل ہیں اور اس میں بھی جس کا بطلان مخفی ہے پس تحقیق ان پر اس بات کا الزام آتا ہے کہ وہ ایسے لازمِ باطل کے قائل ہو گئے ہیں جس کی طلب کوئی حاجت ہی نہیں اور ساتھ ساتھ اس چیز کی نفی کے جس چیز نے ان کو ان کی طرف محتاج کر دیا باوجود اس میں کچھ حق تھا اور

باطل بھی تھا اور اسی طرح وہ گروہ جو عالم کے قدم کے قائل ہیں ۔

انہوں نے جب اس بات کا اعتقاد کر لیا کہ فاعل کا فاعل بننا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا یہ بات ممتنع ہے اور یہ بھی (ممتنع ہے) کہ وہ کسی حادث کو وجود دے لیکن وہ (وجود دینا) کسی خاص وقت میں نہ ہو اور عدمِ محض میں وقت کا پایا جانا ممتنع ہے تو وہ بھی دوامِ نوع اور دوامِ عین کے درمیان فرق کی طرف راہ نہ پا سکے ۔ اور انہوں نے یہ گمان کیا کہ یہ عینِ مفعول کے قدم کو مستلزم ہے پس ان کے قول پر ایک ایسے مفعولِ قدیم کا وجود لازم آتا ہے کہ جو ازلی ہو اور فاعل کے ساتھ مقارن ہو

پھر ان میں سے بعضوں نے یہ کہا کہ کسی فاعل کا اپنے اختیار کے ساتھ اس طور پر فاعل ہونا معقول نہیں کہ اس کے ساتھ اس کا مفعول قدیم اسکے ساتھ مقارن ہو (پس اس سے فرار کیلئے) انہوں نے کہا کہ وہ تو موجب بالذات ہیں ، اختیار کے ساتھ فاعل نہیں ہیں اور انہوں نے التزام کیا ایک ایسے لازم کا جو جمہورِ عقلاء کے نزدیک معلوم الفساد ہے یعنی ایک ایسے مفعولِ معین کا وجود جو اپنے فاعل کے ساتھ مقارن ہو ازلاً و ابداً اور وہ (اس محذور کے اثبات سے بچنے کیلئے) اس کے قائل ہوئے کہ اس کا فاعل ہونا ثابت ہوگا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا ۔

جب ان سے کہا جائے کہ تم اپنے اس قول کے قائل بن جاؤ ساتھ تمہارے اس قول کے بھی کہ یہ بات ممکن ہے کہ وہ ذات فاعل بن جائے بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا اور پھر وہ اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو بلا کسی مرجح کے ترجیح دیتا ہے تو تحقیق ان کے ذمے یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ ایک ایسے امر کے قائل ہو جائیں جو پورا کا پورا باطل ہے اور یہ بھی (لازم آئیگا) کہ وہ قائل ہو جائیں ایک ایسے لازم کا جس کا (کلی طور پر) بطلان ظاہر ہے بغیر اس ملزوم کے جس میں کچھ حق اور کچھ باطل ہے جس نے ان کو اس لازم کی طرف مجبور کر دیا اور یہ بھی (لازم آئیگا) کہ اس تقدیر پر جس طرح ابھی ہم بات کر رہے ہیں اور وہ یہ (تقدیر) ہے کہ کوئی ازلی ان حوادث کو مستلزم نہیں ہوتا بلکہ وہ حادث موجود ہوتے ہیں بعد اس کے کہ وہ معدوم تھے تو اس تقدیر پر لازم آئے گا کہ یہ عالم تمام کسی زمانے حوادث سے میں خالی تھا اور اس کے بعد اس میں بلا کسی سببِ حادث کے یہ حوادث موجود ہوئے اور یہ تو ان حرّانیین کے قول کی طرح ہے جو کہ پانچ اشیاء کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور ان کو واجب بنفسہ مانتے ہیں ۔ ایک واجب بنفسہ ، دوسرا مادہ ، تیسرا مدت ، چوتھا نفس اور پانچواں ھیولیٰ ، جس طرح کہ دیموقراطیس ، ابن زکریا طبیب اور جو ان دونوں کے موافقین ہیں ، اس کے قائل ہیں یا اس قول کے مشابہ ہے جو بعض قدماء سے منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ عالم کے جواہر (اجسام) ازلیہ ہیں (اور یہی تو قدمِ مادہ کا قول ہے) اور (یہ ازلی اجسام) بغیر کسی نظم و ضبط کے متحرک تھے پھر اتفاقاً (بغیر کسی سبب موجب کے) یہ آپس میں ایک خاص ترتیب سے ملے جس سے یہ عالم وجود میں آیا۔

دیموقراطیس اور ابو بکر رازی پر رد

یہ دونوں قول انتہائی درجے کے فاسد ہیں بہرحال جو پہلے قول والے ہیں تو وہ یہ کہتے ہیں کہ نفس کو ہیولیٰ سے عشق ہوا اور (العیاذ باللہ) اللہ تعالیٰ ہیولیٰ سے اسے چھڑانے میں عاجز ہوا یہاں تک کہ وہ ہیولیٰ کے ساتھ ملنے کا وبال چکھ لے اور انہوں نے یہ بات اس امر سے فرار اور بھاگنے کے لیے کہی کہ ان پر بغیر کسی سببِ حادث کے ممکن کا حدوث ماننے کا الزام نہ آ جائے حالانکہ وہ اس (الزام) بات میں پڑ گئے جس سے اپنے آپ کو بچا رہے تھے اور وہ نفس کا ہیولیٰ کے ساتھ محبت کا حدوث ہے پس ان کو بطورِ الزام کہا جائے گا کہ اس چیز کا موجب کیا ہے ؟ پس تحقیق ان پر بغیر کسی سبب حادث کے حادث کے حدوث ماننے کا الزام آیا۔

ان کے اوپر اس سے بھی زیادہ شنیع اور قبیح بات لازم آتی ہے؛ یعنی کہ اللہ تعالیٰ سے صدور کے بغیر حوادث کا حدوث اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ دیگر اور بھی قدماء (قدم ذوات) کا قائل ہونا (یعنی ان کو ماننا)، اگر وہ اس کے وجود کے وجوب کے قائل ہیں تو ان کے ذمہ لازم آئے گا کہ واجب الوجوب ایسی ذات ہو جو مستحیل ہو اور ایسی صفت کے ساتھ موصوف ہو جو اس کے حدوث، اس کے نقصان اور اس کے امکان کو مستلزم ہو اور اگر یہ بذاتِ خود واجب نہیں یعنی واجب بنفسہ نہیں ہے بلکہ کسی غیر کی وجہ سے واجب ہے تو لازم آئے گا کہ ان کے لیے کوئی موجب ہو اور وہ غیر کے لیے موجب نہ ہو اور علتِ قدیمہ اپنے معلول کے ساتھ (وجوداً وعدماً لازم) ہے۔ پس اس سے اس کے معلول کا تغیر اور ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بغیر کسی فعل (سبب موجب) کے منتقل ہونا لازم آئے گا اور ایسے معلول کا محال ہونا لازم آئے گا جو اس کے ساتھ علت میں بغیر کسی تغیر کے لازم ہو اور یہ تمام امور محال ہیں ورنہ تو پھر اس کے لیے کوئی معلول ہی نہیں ہوگا۔

اگر یہ اس بات کو جائز اور ممکن سمجھتے ہیں تو پس عالم کا قدیم ازلی ہونا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لازم ہونا اس کو بھی ممکن اور جائز سمجھیں اور عالم باوجود اس کے قدیم اور ازلی ہونے کے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لازم ہونے کے اس کے لیے انتقال یعنی اس کے وجود کا منتشر ہو جانا، بکھر جانا، آسمانوں کا پھٹ جانا، آسمانوں کا ٹکڑے ٹکڑے ہونا اور قیامت کا قائم ہونا، یہ سب کے سب ثابت ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے ذمے ان تمام امور کا اللہ تعالیٰ کی طرف سے کسی فعل کے بغیر وجود لازم آئے گا بلکہ عالم کے اندر بغیر کسی محدث ذات کے حادث کا وجود ذمے لازم آئے گا۔

اگر یہ اس کے جواب میں کہیں کہ یہ پورے عالم کا انتقال یعنی ٹکڑے ٹکڑے ہو جانا اور آسمانوں اور ستاروں اور چاند کا نظام درہم برہم ہو جانا اور قیامت قائم ہونا نفس کو ہیولیٰ سے بغض پیدا ہو جانے کی وجہ سے ہے تو یہ بھی ان کے اسی قول کے ہم جنس ہے کہ جو ماقبل میں گزرا؛ یعنی کہ نفس کا ہیولیٰ کے ساتھ محبت کا حدوث اس کے وجود کا

سبب ہو۔ اپس جب یہ بات جائز (ممکن) ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار کے بغیر نفس کے محبت سے اس کو وجود ملے تو یہ بھی تو جائز اور ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اختیار اور ارادے کے بغیر نفس کے بغض کی وجہ سے یہ پورا عالم منتقل یا درہم برہم ہو جائے۔

رہے دوسرے لوگ یعنی دوسرا گروہ تو انہوں نے عالم کے وجود کو تو بے شک ثابت کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ بالکلیہ صانع کی نفی کرتے ہیں تو (اس قول کے نتیجے میں) ان کو اس بات کا قائل ہونا پڑے گا کہ حوادث کا وجود بغیر کسی محدث ذات کے ہے اور اگر وہ یہ کہیں کے صانع کی وجہ سے ان کا حدوث ہے تو پس تحقیق انہوں نے اس نظام کے لیے بغیر کسی سببِ حادث کے احداث کو ثابت کر دیا۔ وہ یہ کہیں کہ رب تعالیٰ نے اپنے اس عالم کے انتظام اور (اجسام کا) آپس میں (خاص ترکیب کیساتھ) جڑنے سے پہلے اس نے اس کو حرکت نہیں دی تھی۔

اور اگر وہ کہیں کہ وہ ان (اجسام) کو (دونوں حالتوں میں) حرکت دیتا تھا یعنی ان کے آپس میں جڑنے سے پہلے اور اس کے بعد بھی تو یہ لوگ صانع کے اثبات کے قائل ہیں اور اس عام کے حدوث کے قائل ہیں اور ان کا یہ قول یہ عالم کے قدم کے قائلین کے قول سے نسبتاً بہتر ہے۔

پھر ان کے اس قول میں دو باتوں کا امکان ہے۔ ایک یہ کہ عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کا اثبات پس (اس صورت میں) ان کا قول (پورے) عالم کے قدم کے قائلین کے قول کا بعض ہو جائے گا اور یہ ان لوگوں کے قول کے ہم جنس ہوا جو قدماء خمسہ کے قائل ہیں یعنی اس حیثیت سے کہ انہوں نے افلاک کے علاوہ کسی قدیمِ معین کو ثابت کر دیا اور یہ اہلِ افلاک کے قول کے ہم جنس ہے چنانچہ انہوں نے ایسے حوادث کو ثابت کیا جو ازل سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔

یہ اس تقدیر پر ہے کہ وہ اس بات کو مانتے ہوں کہ یہ موادِ خمسہ ازل سے متحرک تھے اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ پہلے ساکن تھے اس کے بعد ان میں حرکت پیدا ہوئی تو ان کا یہ قول بھی قدماء خمسہ کے قائلین کے قول کی طرح ہوا پس جو بات ان لوگوں کے قول کے فساد پر دلالت کرتی ہے وہ ان کے قول کے فساد پر بھی دال ہے اور جو ہم نے تقسیم ذکر کر دی یہ ہر قول کے فساد کے اثبات پر منطبق ہوتی ہے اگر چہ ان میں سے (الگ الگ) ہر قولِ باطل کے کچھ خاص دلائل ہیں جو صرف اس کے فساد پر دلالت کرتے ہیں۔

جوہرِ فرد اور معتزلہ اور اشاعرہ کے عقیدہ کا بطلان:

وہ متکلمین جو جوہرِ فرد کو ثابت کرتے ہیں یا یہ کہتے ہیں کہ حرکت اور سکون دو امر وجوبی ہیں؛ جیسے کہ جمہورِ معتزلہ، اشعریہ اور ان کے علاوہ دیگر لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ عالم کبھی بھی حرکت وسکون سے خالی نہیں ہوتا۔ اسی طرح اجتماع اور افتراق سے اور یہ حادث ہیں۔ پس یہ عالم حوادث کو مستلزم ہے اور یہ مسئلہ ہم اپنے مقام

پر تفصیل کے ساتھ بیان کر چکے ہیں۔ اور اس میں اہل نظر کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے اور اس کے مقدمات میں بہت طول اور تفصیل ہے اور اس میں بہت سے امور مختلف فیہ ہیں۔ اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جو کسی نتیجے تک نہیں پہنچتے۔ لہٰذا ہم انھیں تفصیل کے ساتھ بیان نہیں کرتے کیونکہ یہاں اس کی ضرورت نہیں ہے۔

یہ ایک مذموم (ناپسندیدہ) کلام ہے کیونکہ بہت سے اہلِ نظر اس کے قائل ہیں کہ سکونِ امر عدمی ہے اور ہم تو کہتے ہیں کہ: جوہرِ فرد کا اثبات ایک باطل چیز ہے اور اجسام جوہرِ فرد سے مرکب نہیں ہے اور نہ ہیولیٰ اور صورت سے (مرکب ہیں)؛ بلکہ جسم تو بذاتِ خود ایک واحد چیز ہے رہا اجسام کا تفریق کو قبول کرنا یا نہ کرنا تو یہ مقام اس کے تفصیل سے بیان کرنے کا نہیں۔ اور اس تقدیر پر کہ وہ اجسام تفریق کو قبول کرتے ہیں تو ضروری نہیں کہ وہ اجسام لامتناہی حد تک تفریق کو قبول کریں۔ بلکہ ایک خاص حد تک وہ تفریق اور تقسیم کو قبول کرتے ہیں۔ اور اس کے بعد جسم اتنا چھوٹا اور معمولی ہو جاتا ہے کہ وہ فعلی اور حسی تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔ بلکہ وہ ایک اور جسم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی ایک دوسری شکل اختیار کر لیتا ہے جس طرح کے پانی کے اجزاء میں یہ بات پائی جاتی ہے کہ جب وہ بہت چھوٹے ہو جاتے ہیں تو وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ باوجود اس کے کہ دونوں جانب میں سے ایک دوسرے سے متمیز ہوتے ہیں۔ لہٰذا وہاں ایک ایسے جزء کے اثبات کی کوئی حاجت نہیں جس کا ایک جانب دوسرے جانب سے متمیز نہ ہو اور جدا نہ ہو؛ اور نہ کسی ایسے تجزیہ اور تفریق کے اثبات کی حاجت ہوتی ہے جو غیر متناعی حد تک ہو بلکہ اجسام چھوٹے سے چھوٹے ہو جاتے ہیں۔ اور اس کے بعد پھر جب بہت زیادہ چھوٹی شکل اختیار کر لیتے ہیں تو وہ ایک اور چیز کی طرف تبدیل ہو جاتے ہیں یعنی کوئی اور شکل اختیار کر لیتے ہیں۔

پس یہ قول دوسرے اقوال کی بہ نسبت عقل کے زیادہ قریب ہے۔

پس چونکہ ان لوگوں کی دلیل ان دو مقدمتین میں سے کسی ایک پر مبنی ہے یعنی جواہرِ فردہ کا اثبات اور یہ کہ اجسام اس سے مرکب ہیں یا اس بات کا اثبات کہ سکون ایک امر وجودی ہے (اور اس میں اختلاف ایک مشہور بات ہے)۔ غور اور تحقیق کرنے کے بعد دلیل صرف اور صرف اس کے نقیض پر قائم ہوتی ہے (یعنی یہ کہ جواہر فردہ کی نفی، اور اجسام کا ان سے عدم ترکیب اور سکون کا امر ووجودی ہونا)۔ اس لئے ان کے بیان کرنے میں کلام تفصیل سے ذکر نہیں کیا گیا۔

اللہ تعالیٰ کے انبیاء جو کچھ انسانیت کی طرف لے کر آئے ان میں سے کسی شے کے اثبات کے لیے بھی ان باطل طریقوں کی طرف حاجت نہیں ہے۔ وہ لوگ جو اس جھنجھٹ میں پڑ گئے وہ علم اور عقل والے تھے یعنی مخالفین خودساختہ فلاسفہ اور عقل کے اعتبار سے صریح اور نقل کے اعتبار سے صریح تھے؛ لیکن عقل اور مشاہدے کے اعتبار سے وہ بات غلط ہے جو ان سے صادر ہوئی اور ان میں ان کے ساتھ اہل باطل فلاسفہ بھی شریک ہو گئے۔ اور انہوں

نے ان کے کلام کے ساتھ کچھ اور امور بھی اپنی طرف سے ملا دیئے جو عقل اور شرع کے اعتبار سے بہت باریک تھے۔ اور وہ ان متکلمین کے خلاف استدلال کرنے لگے جو عقل اور شرع کے زیادہ اقرب تھے ان کے بہ نسبت اس قول کے بطلان پر جس میں وہ ان کے مخالف تھے اور اس میں انہوں نے حق کے ساتھ مخالفت کی تھی اور وہ اس کو حق کی مخالفت پر حجت قرار دینے لگے، اور وہ یہ فرض کرنے لگے کہ رسولوں کے پاس کوئی حق نہیں ہے اور ان کے اطباء کے پاس بھی سوائے ان باتوں کے جن کے متکلمین قائل ہیں اور یہ لوگ بمنزلہ ان لوگوں کے ہوئے جنھوں نے بعض جاہل مسلمانوں، مشرکوں اور اہلِ کتاب کے فساق کے پاس وقت گزارا ہو تو وہ ان لوگوں کے جبر وظلم پر مشتمل بعض اشکالات کو ذکر کرنے لگے اور اس کو مسلمانوں کے دین کے بطلان کے خلاف یہ فرض کرتے ہوئے حجت قرار دینے لگے کہ مسلمانوں کا دین ہی وہ واحد ہے جس پر وہ بھی قائم ہیں باوجود یکہ وہ خود ان کی بہ نسبت زیادہ جہل اور ظلم میں پڑا ہوا ہے جس طرح کہ اہلِ کتاب میں سے ایک گروہ یعنی یہود ونصاریٰ میں سے ایک گروہ مسلمانوں کے دین میں اعتراض کرنے کے لیے ان چیزوں سے سہارا پکڑتا ہے جو وہ اپنے بعض افراد میں پاتے ہیں یعنی وہ فواحش جو نکاحِ تحلیل کے ذریعے ہوتے ہیں یا اس کے علاوہ کسی اور طریقے سے۔

پس جب انصاف کیساتھ ان کا تقابل کیا جائے تو ان میں موجود فواحش، ظلم، جھوٹ اور شرک اس سے کئی گنا زیادہ ہے جو جو دینِ اسلام کی طرف منسوب فساق میں پایا جاتا ہے اور جب ان کے لیے حقیقتِ اسلام کو بیان کر دیا جائے تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ان فواحش، ظلم، جھوٹ اور شرک میں سے کچھ بھی نہیں ہے اس لیے کہ ہر ملت کے بعض افراد میں کچھ نہ کچھ شر داخل ہوتا ہے لیکن وہ شر جو غیرِ مسلمین میں داخل ہے۔ یہ اس شر کی بہ نسبت زیادہ ہے جو مسلمان فساق میں موجود ہے اور جو شر مسلمانوں میں پایا جاتا ہے وہ کئی گنا زیادہ ہے اس کی بہ نسبت جو غیر میں پایا جاتا ہے اسی طرح اسلام میں اہلِ سنت کی جماعت میں خیر اکثر ہے بہ نسبت اس جماعت کے افراد کے جن میں بدعات پائی جاتی ہیں اور وہ شر جو اہلِ بدعت میں موجود ہے یہ اس شر سے اکثر ہے کہ جو اہل سنت میں موجود ہے۔

اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ: آپ کی بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ عالم کا حوادث سے خالی ہونا ممتنع ہے۔ اور پھر اس کے بعد اس میں حوادث موجود ہوتے ہیں؟

لیکن ہم یہ کہتے ہیں: یہ عالم ازل سے حوادث پر مشتمل رہا اور قدیم تو عالم کا اصل ہے جیسے کہ افلاک اور نوعِ حوادث جیسے کہ افلاک کی جنس حرکت ہے، رہا حوادث کے اشخاص کا معاملہ تو وہ باتفاق حوادث ہیں یعنی معین اشیاء اور ایسی صورت میں ازلی ذات نوعِ حوادث کو مستلزم ہے کسی حادثِ معین کو نہیں، پس تمام حوادث کا قدم لازم نہیں آئے گا نہ تمام کا حدوث بلکہ اس کے ایک نوع کا قدم لازم آئے گا اور ان کے اعیان (یعنی خاص خاص حوادث)

کا حدوث جس طرح تم میں سے اہلِ سنت کے علماء اس کے قائل تھے اور ان کا قول یہ ہے کہ رب تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں جب چاہیں اور جیسے چاہیں۔

وہ یہ کہتے ہیں کہ فعل، حیات کے لوازم میں سے ہے اور رب تعالیٰ ازل سے حی ہے اور زندہ ہے پس وہ ازل سے ہی فعال ہے یعنی افعال صادر کرنے والا ہے اور یہ تو تمہارے ائمہ کا معروف قول ہے جیسے کہ امام احمد بن حنبل، امام بخاری جو صاحب صحیح ہیں؛ اور نعیم بن حماد الخزاعی، عثمان ابن سید الدارمی رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ اور لوگ؛ جیسے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور امام جعفر صادق رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ دیگر؛ اور بعض وہ علماء جو ان کے بعد آئے ہیں۔ وہ یہ بات اہل سنت کے آئمہ سے نقل کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ: جس نے بھی اس عقیدہ کی مخالفت کی وہ بدعتی اور گمراہ ہے۔ اور یہ لوگ اور ان لوگوں کے امثال تمہارے ہاں آئمہ اہلِ سنت اور آئمہ حدیث ہیں اور وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صحابہ اور تابعین کے قول کو سب سے زیادہ اچھی طرح جاننے والے ہیں۔ اور یہ لوگ اور ان کے علاوہ دیگر جیسے سفیان ابن عیینہ رحمہ اللہ نے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ہے۔ اس طرح استدلال کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کوئی بھی شے پیدا نہیں کی مگر لفظ ''کن'' کے ذریعے۔ پس اگر لفظِ ''کن'' بھی مخلوق ہے تو پھر وہ تسلسل لازم آئے گا جو خلق سے مانع ہے۔ پس اگر لفظِ ''کن'' مخلوق ہوا تو اُس ذات کے اصل خالق ہونے اور فاعل ہونے میں تسلسل لازم آئے گا۔ پس یہ اصل تاثیر میں تسلسل ہے اور وہ باتفاقِ عقلاء ممتنع ہے بخلاف اس تسلسل کے جو معین آثار میں ہوتا ہے۔ اس لیے کہ یقیناً جب وہ ذات صرف اور صرف اپنے لفظِ ''کن'' کے ذریعے خالق ہے تو یہ بات ممتنع ہوئی کہ اس کا قول مخلوق بنے۔ اور اس کی مثال یہ ہے کہ جیسے یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات صرف اس کے علم اور قدرت ہی کی وجہ سے خالق بنتی ہے تو یہ ممتنع ہے کہ علم اور قدرت یہ بھی مخلوق ہوں اس لیے کہ ایسی صورت میں تو لازم آئے گا کہ اس مخلوق کا وجود ممتنع ہو مگر بعد اس کے وجود کے، اس لیے کہ وہ ذات انہیں صفات کے ذریعے خالق بن رہا ہے تو ضروری ہے کہ اس کا تمام مخلوق پر مقدم ہونا پس اگر وہ خود بھی مخلوق ہے تو اس کا اپنے نفس پر تقدم لازم آئے گا اور یہ ایک ایسی حجت ہے جو عقل اور شرع دونوں اعتبار سے صریح ہے بخلاف اس کے کہ اگر یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ لفظِ ''کن'' سے پیدا کرتے ہیں اور اس دوسری چیز کو ایک دوسرے لفظِ ''کن'' سے پیدا کرتے ہیں تو یہ قول اس بات کو مستلزم ہے کہ ایک اثر کا وجود دوسرے اثر کے بعد ہو اور اس کے جواز میں تو عقلاء اور آئمہ اہلِ سنت کے درمیان نزاع اور اختلاف پایا جاتا ہے۔

پھر فلاسفہ اور بہت سے اہلِ کلام بھی اس کو جائز اور ممکن سمجھتے ہیں اور مقصود یہ ہے کہ جب تم نے ایک قدیم اور ازلی ذات سے اس امر کو ممکن سمجھا کہ وہ ایک حوادث کو یکے بعد دیگرے وجود دے تو اسی طرح یہ لوگ بھی عالم کے اندر ایسے حوادث کے قائل ہیں کہ جو فلک میں دھیرے دھیرے وجود میں آتے ہیں۔

ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ تو قیاسِ باطل ہے اور تشریع فاسد ہے اور یہ اس لیے کہ یہ لوگ جب یہ کہتے ہیں کہ رب تعالیٰ بذاتِ خود حوادث کو یکے بعد دیگرے وجود دیتے ہیں یعنی ایک کام دوسرے کے بعد کرتے ہیں یا یہ کہ وہ کسی شے پر کلام کرتے ہیں تو یہ بات ممتنع نہیں بلکہ صریح عقل کے مطابق جائز ہے اس لیے کہ اس سے زیادہ یہ بات ثابت ہو جاتی ہے اس کے نتیجے میں اول حادث کا وجود اور اس کی انتہاء دوسرے کے وجود کے لیے شرط ہو جس طرح کہ والد کا وجود ولد (بیٹے) کے وجود کیلئے شرط ہے۔

یہ بات کہ دوسرے (حادث) کی فاعلیت کا تمام پہلے حادث کے عدم کے بعد حاصل ہوتا ہے اور اول کا عدم ثانی میں شرط قرار دیا تو یہ احد الضدین کے عدم کو دوسرے ضد کے وجود کیلئے اشتراط کے بمنزلہ ہوا باوجود یکہ اس ضد حادث کا فاعل اول کا عدم نہیں پس کیسے وہ اول کے لیے معدم (فنا کرنے والا) بنے گا۔

اگر یہ کہا جائے کہ دوسرے فعل کو وجود دینا اول کے عدم کے ساتھ مشروط ہے یعنی کہ پہلا منتہی (ختم) ہو اور انتہاء تک پہنچ جائے اور یہ ایک ضد کے وجود کے لیے دوسرے ضد کے اشتراط کی طرح ہوا اور اگر شرط اول کا اعدام اور ختم کر دینا ہے تو اس کا فعل اس کے دوسرے فعل کے ساتھ مشروط ہو جائے گا اور اعدام ایک امرِ وجودی ہے اور یہ بھی کہ ضدِ مانع (جو کہ دوسرے کے وجود سے مانع ہے) کے عدم کے وقت فاعل کا مرید اور قادر ہونا تام ہو جاتا ہے یعنی ایک ضد اپنی انتہاء کو پہنچا تو تب دوسرے کا ارادہ اور قدرت تام ہو جاتا ہے اور وہ تو امورِ وجود یہ ہیں اور وہی اس کا تقاضہ کرنے والی ہے یا بذاتِ خود یا اس صفت کے ساتھ جو اس سے صادر ہو پس کوئی بھی موجود شے حاصل نہیں ہوتا (وجود میں نہیں آتا) مگر اللہ تعالیٰ ہی کی ذات سے اور وہی اس کا منشا ہے۔

یہ لوگ تو اس بات کے قائل ہیں کہ فاعلِ اول کے ساتھ کوئی صفت اور فعل قائم نہیں بلکہ وہ تو ایک ذاتِ مجردہ اور بسیطہ ہے، اور حوادثِ مختلفہ اس کی ذات سے صفتِ دوام کے ساتھ حادث (پیدا) ہو رہی ہیں بغیر کسی ایسے امر کے جو اس سے حادث (پیدا) ہو اور یہ صریح عقل کی مخالفت ہے چاہے وہ اُسے مُوجِب بالذات کہیں یا فاعلِ مختار کہیں اس لیے کہ معلولات کا تغیر اور ان کا اختلاف بغیر تغیرِ علت کے اور بغیر اختلافِ علت کے ایک ایسا امر ہے جو صریح عقل کے خلاف ہے اور فاعلِ مختار کا فعل یعنی فاعلِ مختار کا مختلف حوادث کو بغیر کسی ایسے سبب کے وجود دینا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو یعنی ارادہ بلکہ مختلف الانواع ارادوں کے بغیر تو یہ بات صریح عقل کے خلاف ہے۔

یہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام حوادث کی مبدا فلک کی حرکت ہے اور اس کے اوپر کوئی ایسے امورِ حادثہ نہیں جو اس کی حرکت کے لیے مُوجِب (تقاضا کرنے والی) اور سبب ہوں باوجود یکہ فلک کی حرکات تو رفتہ رفتہ حادث ہوتی ہیں (شیئاً فشیئاً) اور ان کے لیے ایسے اسباب نہیں پائے جاتے جو ان کو وجود دیتے ہیں اور افلاک کی حرکات ہی تمام حوادث کے لیے اسباب ہیں پس جب ان کے لیے کوئی محدث اور پیدا کرنے والا نہیں تو ان

کے قول کی حقیقت یہی ہوئی کہ حوادث میں سے کسی بھی شے کے لیے کوئی محدث نہیں ہے اور اگر ان کے نزدیک فلک نفسِ ناطقہ کا نام ہے تو تمام حوادث میں ان کا قول قدریہ کے قول کی طرح ہوا، جو کہ فعلِ حیوان میں ان کا قول ہے، اسی وجہ سے اس جگہ میں اس مقام پر ابن سینا اس بات کی طرف مجبور ہوا کہ وہ حرکت کو ایک ایسی شے مان لیں کہ وہ ایک امر واحد ہے اور ازل سے موجود ہے نہ کہ کوئی ایسی شے ہے جو دھیرے دھیرے رفتہ رفتہ وجود میں آتی ہے جس طرح کہ ہم نے ان کے الفاظ ذکر کر دیئے ہیں اور اس کے فساد کو بھی بیان کر دیا ہے اور یقیناً اس نے یہ بات اس لیے کہی تا کہ اس کے اوپر اس بات کا الزام نہ آئے کہ علتِ تامہ سے تو تمام حوادث کا حدوث دفعتاً واحدتاً (یکبارگی) نہیں ہوتا بلکہ ایک حادث کے بعد دوسرا یکے بعد دیگرے وجود میں آتا ہے پس اس نے حرکت کے شیئاً فشیئاً حدوث میں صریح عقل اور اسی طرح صریح مشاہدہ کی مخالفت کی تا کہ اس کے لیے وہ بات (معارضہ سے) محفوظ رہے جس کا اس نے دعویٰ کیا ہے یعنی کہ رب العالمین نے کسی شے کو وجود نہیں دیا یعنی اس نے کسی شے کو حادث نہیں کیا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ان کے نزدیک علتِ تامہ ہیں اور ان کے ماہرین نے ان کے قول کے فساد کا اعتراف کر لیا ہے۔

ابن ملکا کا عقیدہ اور اس پر رد:

وہ لوگ جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ ایسے ارادوں کے قیام کا قول اختیار کیا ہے جو یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں جیسے ابوالبرکات اور اس کے امثال ان لوگوں کا کہنا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ افلاک کے لیے تو موجب بالذات ہی ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنے ان ارادوں کے ذریعے حوادث کو پیدا کرتے ہیں جو ارادے اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور یکے بعد دیگرے وجود میں آتے ہیں پس ان لوگوں سے اولاً تو یہی بات کہی جائے گی جو ان کے ہم نواؤں سے کہی گئی اور ان کی طرف حجت بہ نسبت ان کے زیادہ قریب ہے اس لیے کہ وہ ان کی بہ نسبت حق کے اقرب ہیں اور ان سے کہا جائے گا کہ جب یہ بات ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات حوادث کو دھیرے دھیرے وجود دے دیں باوجود ان ارادوں کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ ارادے بھی دھیرے دھیرے وجود میں آتے ہیں تو پھر یہ بات کیوں جائز نہیں کہ افلاک بھی حادث ہوں بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھے بوجہ ان ارادوں کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور متعاقب ہیں اور بتحقیق اہلِ نظر میں سے حذاق کی ایک جماعت نے اس بات کو بھانپ لیا ہے جیسے کہ اثیر الازھری چنانچہ اس نے کہا کہ یہ بات تو ممکن ہے کہ وہ ان تمام حوادث کو پیدا کرے بوجہ اس ارادے کے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ ایک غیر متناہی حد تک مسبوق بارادۃ اخری ہے یعنی اس کے لیے کوئی ابتداء نہیں یعنی ہر ارادے سے پہلے ایک دوسرا ارادہ سابق ہے۔

ان سے یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ بات کیوں ممکن نہیں کہ تمام آسمان اور زمین غیر متناہی حد تک بذاتِ خود ایک ایسے مادے کے ساتھ مسبوق ہوں جس سے پہلے ایک اور مادہ تھا یعنی ہر مادہ سے پہلے کوئی اور مادہ تھا اور اللہ تعالیٰ کے ماسوا جتنے بھی مخلوق ہیں وہ سب کے سب حادث ہیں اور وہ عدم کے بعد وجود میں آنے والے ہیں اگرچہ ہر حادث سے پہلے کوئی ایک اور حادث ہے جس طرح کے وہ لوگ اس کے قائل ہیں جو ان امور میں جو اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کے ارادوں سے قائم ہیں کیونکہ حوادث کا تسلسل اور ان کا دوام اگر ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے اور اگر وہ ممتنع ہے تو پھر فلک کا قدم بھی ممتنع ہوا پس دونوں تقدیروں پر یعنی دونوں صورتوں پر فلک کا قدم لازم نہیں آئے گا اور ان کے لیے اس کے قدم کے اوپر کوئی حجت باقی نہیں رہتی باوجود یکہ انبیاء علیہم السلام نے اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ مخلوق ہیں پس وہ کونسی بات ہے جس نے ان کو اُس بات کی مخالفت پر آمادہ کیا جس پر تمام رسول متفق ہیں اسی طرح تمام اہلِ ملل اور قدیم فلاسفہ کے سرکردہ لوگ بھی، بغیر اس کے کہ اس کے مخالفت پر کوئی دلیلِ عقلی بالکل قائم نہیں کیونکہ جو بات یہ کہتے ہیں وہ تو نوعِ فعل کے قدم کا اثبات ہے نہ کہ عین فعل کا، اس لیے کہ وہ تمام باتیں جن کے ذریعے عالم کے قدم کے قائلین استدلال کرتے ہیں تو وہ عالم میں سے کسی شے معین کے قدم پر دلالت نہیں کرتے بلکہ جب وہ یہ کہتے ہیں کہ فعل کے اسباب (فاعل، مادہ، غایت اور صورت) کا اعتبار کرنا فعل کے قدم پر دلالت کرتا ہے۔

پس بے شک اگر وہ دلالت کرتا ہے اس بات پر تو یقیناً وہ فعل کے نوع کے قدم پر دلالت کرتا ہے نہ کہ اس کے عین کے قدم پر اور اس کے نوع کا قدم تو ممکن ہے باوجود یکہ یہ بھی کہا جائے کہ باقی ادلہ عقلیہ اس امر پر دلالت کرتے ہیں کہ فعل صرف اور صرف حادث ہی ہوتا ہے تو اس کے قائل ہونے کے باوجود بھی اس کے نوع کا قدم ممکن ہے اگرچہ وہ دھیرے دھیرے حادث ہو اور یقیناً فاعل خواہ مطلقاً ہو یا فاعل فاعلِ مختار ہو اس کا فعل صرف اور صرف حادث ہی بن سکتا ہے اگرچہ وہ شیئاً فشیئاً وجود میں آئے اور یقیناً حوادث کا دوام اسی مخلوقِ معین ازلی کے لیے ممکن ہے اسی طرح مفعولِ معین جو اپنے فاعل کے ساتھ مقارن ہو اور ازل سے اس کے ساتھ ہو تو یہ بھی ممتنع ہے باوجود یکہ انبیاء علیہم السلام نے اس بات کی خبر دی کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے خالق ہیں اور اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو چھ دن میں پیدا کیا پس کیسے تم نے ایک صحیح نقلی اور صریح عقلی بات سے ایک ایسی بات کی طرف روگردانی کر لی جو اس کی ضد ہے بلکہ تم نے تو ایک ایسی شے کا قدم ثابت کیا کہ کوئی بھی دلیل اس کے قدم پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ اس کے حدوث پر دال ہے۔

پھر ان لوگوں سے یہ بھی کہا جائے گا کہ جب رب تعالیٰ اپنے ارادوں کے ساتھ فاعل ہے جیسے کہ تم نے کہا ہے اور جیسے کہ اس پر دوسرے ادلہ بھی دلالت کرتے ہیں اور تم اور تمہارے ان بھائیوں نے بھی تسلیم کر لیا ہے جو کہ عالم کے قدم کے قائل ہیں تو کسی بھی مفعول کا ایسا فاعل عقلاً سمجھ میں نہیں آتا جو اس کے ساتھ مقارن ہو اور

اس کے اوپر کسی بھی زمان کے ایک لمحے کے ساتھ متقدم نہ ہو بلکہ اس شے کو فرض کرنا عقل میں ایک ایسے فاعل کو فرض کرنا ہے جو ایک فرضی اور غیر معقول بات ہے لیکن خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں۔

تم نے تو اپنے مخالفین سے بھی زیادہ ایک شنیع بات کہہ دی کیونکہ انہوں نے تو بغیر کسی زمان کے حدوث کو ثابت کر دیا تھا اور تم نے تو وہ بات کہہ دی جو بالکل عقلاً ہی سمجھ میں نہیں آتی پس تمہیں یہ کہا جائے گا کہ یہ بات تو معقول نہیں کہ کوئی فعل نفس الامر میں واقع ہو اور وہ کسی غیرِ زمان میں ہو اسی طرح کسی ایسے مفعول کا وجود بھی معقول نہیں جو اپنے فاعل کے ساتھ مقارن ہو اور وہ اس سے بالکل زمان کے کسی (معمولی) لمحے کے ساتھ بھی متقدم اور اس سے پہلے نہ ہو۔

تقدم اور تاخر کی طرف رجوع:

تقدم اور تاخر کے بارے میں فلاسفہ کی رائے کے ساتھ مناقشہ کی طرف رجوع:

جو بات تم نے ذکر کی ہے یعنی کہ تقدم بالذات ایک امر معقول ہے اور وہ علت کا معلول پر تقدم ہے تو یہ ایک ایسا امر ہے جس کو تم نے صرف ذہنوں میں تو فرض کر لیا ہے اعیان میں اس کا کوئی وجود نہیں پس خارج میں کوئی ایسا فاعل معقول نہیں جس کے ساتھ اس کا مفعول مقارن اور متصل ہو خواہ تم اسے علتِ تامہ کا نام دو یا نہ دو اور جو تم نے بات ذکر کی ہے کہ شمس اپنی شعاعوں کے لیے علتِ فاعلیہ ہیں اور وہ اس کے ساتھ زمان میں مقارن ہے تو یہ دو مقدموں پر مبنی ہے:

۱۔ ایک تو اس بات پر کہ محض شمس ہی علتِ فاعلہ ہے۔

۲۔ دوسرا یہ کہ وہ اس کے ساتھ زمان کے اعتبار سے مقارن اور متصل ہے۔ اور یہ دونوں مقدمے باطل ہیں۔

پس یہ بات تو معلوم ہے کہ شعاع کے حدوث میں محض سورج کا وجود کافی نہیں۔ بلکہ ایک ایسے جسم کا حدوث بھی ضروری ہے کہ وہ اس شعاع کو قبول کرنے والا ہو اور اس کے ساتھ ساتھ موانع کا زوال بھی ضروری ہے اور یہ بات بھی ہم تسلیم نہیں کرتے کہ سورج کی شعاع اس کے ساتھ زمان کے اعتبار سے مقارن ہے بلکہ بسا اوقات کہا جاتا ہے کہ وہ تو اس سے متاخر ہے اگرچہ زمان کے کسی جزء یسیر (معمولی لمحہ) کے ساتھ ہو۔

اسی طرح تم نے جو یہ مثال پیش کی ہے کہ کسی کہنے والے کا یہ کہنا کہ میں نے اپنی ہاتھ کو حرکت دی تو چابی متحرک ہوئی یا میں نے اپنے ہاتھ کو حرکت دی تو میرا آستین متحرک ہوا یہ بھی اُن دونوں مقدمات پر مبنی ہے جو کہ باطل ہیں؛ پس کون ہے وہ شخص جو اس بات کو تسلم کرے کہ ہاتھ کی حرکت آستین اور چابی کی حرکت کے لیے علتِ تامہ ہے؟ بلکہ دونوں حرکتوں کا فاعل تو ایک ہی ہے لیکن اس کا دوسرے کو حرکت دینا اول کو حرکت دینے کے ساتھ

مشروط ہے پس پہلی حرکت دوسرے کیلئے شرط نہ کہ اس کے لیے فاعل اور شرط میں یہ بات جائز ہوتی ہے کہ وہ مشروط کے ساتھ مقارن ہو اور جب فرض کر لیا گیا کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے فاعل ہے تو یہ بات مسلَّم نہیں کہ وہ اس کے ساتھ زمان کے اعتبار سے مقارن ہے بلکہ یہ بات معقول ہے کہ انسان اس چیز کو جو اس کے قریب ہے، پہلے حرکت دے پھر اس چیز کو حرکت دے جو اس سے دور ہے پس اس کا اپنے چمڑے کے ایک بال کو حرکت دینا مقدم ہے اس کے اپنے باطن ثوب (کپڑوں کا اندرون) کو حرکت دینے پر اور اس کے اپنے باطن ثوب کو حرکت دینا مقدم ہے اس کے ظاہر ثوب یعنی کپڑوں کے باہر والے حصے کو حرکت دینے پر اور اس کا اپنے قدم کو حرکت دینا اپنے نعل اور جوتے کو حرکت دینے پر مقدم ہے اور اس کا اپنے ہاتھ کو حرکت دینا اپنے آستین کو حرکت دینے پر مقدم ہے۔

مقارنت سے دو باتیں مراد ہوتی ہیں ایک اتصال جیسے کہ اجزائے زمان کا اتصال اور اس حرکت کے اجزاء کا اتصال جو شیئاً فشیئاً حادث (پیدا) ہوتا ہے پس ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوتا ہے تو کہا جائے گا کہ یہ تو اس کے ساتھ مقارن ہے بوجہ اس کے ساتھ اتصال کے اگر چہ وہ اس کے بعد ہے۔

یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ اس شے کیساتھ مقارن ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے بغیر کسی تقدمِ زمانی کے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ وہ اجسام جن کا بعض بعض کے ساتھ متصل ہو جبکہ حرکت کی مبدا کسی ایک طرف سے ہو تو بتحقیق ان میں حرکت شیئاً فشیئاً حاصل ہوتی ہے پس وہ اول اعتبار سے متصل اور مقارن ہوتی ہیں اور یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ دوسرے معنیٰ پر زماناً مقارن اور متصل ہیں اور اس شے کی مبدا جس کو انسان حرکت دیتا ہے پس جب وہ اپنے ہاتھ کو حرکت دیتا ہے تو اس کا وہ آستین جو اس کے ساتھ متصل ہے وہ بھی متحرک ہو جاتا ہے اور وہ بھی جو اس آستین کے ساتھ متصل ہے لیکن ہاتھ کی حرکت آستین کی حرکت سے پہلے اس کے اتصال کی وجہ سے ہے اور اسی طرح اس کے تمام نظائر کا حال ہے اور انسان جب کسی ایک رسی کو تیزی کے ساتھ حرکت دیتا ہے تو یقیناً یہ حرکت بعض بعض کے ساتھ متصل ہوتی ہے اور ساتھ اس بات پر علم کے کہ وہ طرف جو حرکت دینے والے کے ہاتھ کے ساتھ متصل اور قریب ہے وہ اس طرف سے پہلے متحرک ہوتی ہے اور یہی بات معقول ہے کہ افعال میں سے جب بھی کوئی فعل پایا جا رہا ہے تو وہ دھیرے دھیرے حادث ہوتا ہے اور ایسا کوئی فعل معقول نہیں ہے کہ جو فاعل کے ساتھ زمان کے اعتبار سے (ابتدا اور انتہا دونوں میں) مقارن ہو۔

اگر کہا جائے کہ فاعل تو اگر چہ فاعل ہے پس عقلاً اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ وہ ازل ہی سے صفتِ احداث کے ساتھ متصف تھا یعنی دھیرے دھیرے معدوم اشیاء کو وجود دیتا رہا تو یہ بات عقلاً سمجھ میں نہیں آتی کہ ازل سے اس کا مفعولِ معین اس کی ذات کے ساتھ مقارن تھا اور کسی بھی زمانِ یسیر (معمولی سا وقت) کے ساتھ

اس پر متقدم نہیں تھا اور یہ بھی کہ رب تعالیٰ جب کسی بھی شے کو پیدا نہیں کیا مگر اپنی قدرت اور مشیت کے ذریعے پس جس کو اس نے چاہا وہ وجود میں آیا اور جس کو نہیں چاہا تو وہ وجود میں نہیں آیا چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾(یاسین: ۸۲)

''بیشک اس کا حکم؛ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کریں تو اس سے کہتے ہیں: ہو جا؛ تو وہ ہو جاتی ہے۔''

پس یہ بات بھی ضروری ہے کہ وہ فعل کرنے سے پہلے فعل کا ارادہ کرے اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ فعل کا وجود مفعول سے قبل ہو اگرچہ ارادہ اور فعل دونوں مفعول کے وجود کے وقت موجود ہوتے ہیں جس طرح اہلِ سنت اس کے قائل ہیں کہ یقیناً قدرت کے لیے ضروری ہے کہ وہ فعل کے ساتھ متصل ہو لیکن (اس کے برعکس)جب یہ کہا جائے کہ مفعول تو فاعل کے ساتھ ازل سے لازم ہے تو پھر اس صفت کے درمیان کہ جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور مفعولِ مخلوق کے درمیان تو کوئی فرق نہ رہا۔ پس اس کی حیات اور اس کی مخلوق کے اور خالق و مخلوق کے درمیان کوئی فرق نہ رہا (حالانکہ اس کا پایا جانا بدیہی عقل کے تقاضے سے ضروری ہے)اور عقلاء تو اس بات کو جانتے ہیں کہ فاعل جس چیز کو وجود دیتا ہے خاص طور پر وہ کام جس کو وہ اپنے اختیار سے وجود دیتا ہے اور وہ سے جو اس کی ذات کیلئے بطورِ لوازمِ ذات کے ہے اور اس کی صفت ہے، اِن کے درمیان فرق پایا جاتا ہے اور اس کو بھی وہ جانتے ہیں کہ انسان کا رنگ اور اس کا طول وعرض یہ اس کی مراد نہیں بن سکتا (یعنی وہ اس کا ارادہ نہیں کر سکتا کیونکہ وہ اس کے اختیار سے باہر ہے)اور نہ مقدور و مفعول ہے اس لیے کہ یہ تو اس کے لوازمات ذات میں سے ہے اور یہ قدرت اور اس کی مشیئت کے تحت داخل نہیں اور رہے اس کے وہ افعال جو اس کی قدرت اور مشیئت کے تحت داخل ہیں تو وہ تو اس کے افعال اور اس کے مقدور و مراد ہیں پس جب یہ بات فرض کی جائے کہ یہ تو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں جیسے کہ رنگ اور مقدار تو پھر یہ بات غیر معقول ہوئی بلکہ یہ تو ایک ایسی بات ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ اس کے افعال نہیں اور نہ اس کے مفعولات ہیں بلکہ یہ اس کی صفات ہیں۔

نیز جب عالم نوعِ حوادث سے خالی نہیں جیسا کہ تم نے تسلیم کر لیا اور جیسا کہ اس پر دلیل بھی قائم ہو جائے گی بلکہ جمہورِ عقلاء کے اتفاق سے یہی بات مسلم ہے تو عالم کا فعل (ایجاد) بغیر حوادث کے ممکن نہ رہا کیونکہ ملزوم کا وجود بدونِ لازم کے ممتنع ہے اور یہ بات بھی ممکن نہ رہی کہ حوادث کا وہ ملزوم قدیم ذات ہو جو خود مصنوع اور مفعول ہے اور اجزاءِ عالم میں سے ہر ہر جز کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ وہ حوادث سے خالی ہو اور یہ فلاسفہ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ عقول حوادث سے خالی ہیں تو انتہائی درجے کا باطل کلام ہے اگر عقول کے لیے خارج میں کوئی وجود ہے تو وہ کیسا ہے اور خارج میں تو اس کی کوئی حقیقت نہیں پائی جاتی اور یہ اس لیے کہ انکے نزدیک عقول کا جو معلول ہے وہ نفوسِ فلکیہ ہیں یا افلاک ہیں یا اس کے علاوہ عالم میں سے کوئی اور شے ہے تو یہ

حوادث کو مستلزم ہیں اس لیے کہ نفوس اور افلاک کا حوادث سے خالی ہونا ان کے نزدیک بھی ممکن نہیں ۔

اگر ان کو حوادث سے خالی مانا جائے تو پھر یہ نفوس نہ رہیں گے بلکہ عقول بن جائیں گے اور ایسی صورت میں جب معلول حوادث سے خالی نہیں ہوتا تو یہ بات لازم آئی کہ اس کی علت بھی حوادث سے خالی نہیں ورنہ تو لازم آئے گا کہ معلول میں حوادث کا حدوث بغیر کسی علت کے ہے اور یہ ممتنع ہے کیونکہ حوادث کے لیے کسی ایسے سبب کا پایا جانا ضروری ہے جو اس کے ساتھ حادث ہو پس اگر نفوس کی علت اور افلاک کی علت میں ایسی کوئی صفت نہ ہو جو اس امر کا تقاضا کرے تو پھر یہ بات باطل ہوئی کہ اس کے لیے کوئی علت بھی ہو کیونکہ ایک ہی حال میں کسی علتِ بسیطہ سے حوادثِ مختلفہ کا صدور ممتنع ہے؛ اور یہ ایسی بات ہے جس سے ان کے ائمہ نے استدلال کیا ہے۔ اور ان کے علاوہ دیگر اُن لوگوں نے بھی جو اس بات کے قائل ہیں کہ رب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ امورِ اختیاریہ قائم ہیں۔ اورن کا کہنا ہے کہ: یہ اس لئے ہے کہ مفعولات میں ایسا تنوع اور حدوث پایا جاتا ہے جو اس بات کا سبب ہے کہ وہ کسی فاعل کے سبب ہوں ورنہ تو بغیر کسی محدث اور موجد کے حوادث کا حدوث لازم آئے گا اور جب اجزاءِ عالم میں ہر ہر جز حوادثِ کے لیے ملزوم ہے اور وہ مصنوع ہے تو اس کا ااحداث بدوں حوادث کے ممتنع ہوا اور حوادث کا دھیرے دھیرے ابداع اور احداث باوجود یکہ اس کا محلِ معلول قدیم ہو تو یہ ایک امر ممتنع ہے کیونکہ وہ قدیم ذات جو موجب لذاتہ ہو اس کو وجود نہیں دیتا مگر حوادث کے ساتھ ہی وجود دیتا ہے پس وہ ان کے لیے بالکل موجب (پیدا کرنے والا) نہیں بن سکتا مگر ایک ایسے فعل کے ساتھ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو اور حادث ہو اور جب (یہ ثابت ہوا کہ) وہ فعل نہیں کرتا مگر کسی فعلِ حادث ہی کے ذریعے تو پھر یہ بات ممتنع ہوئی کہ اس کا کوئی مفعول قدیم بنے کیونکہ مفعول کا قدم تو بدیہی طور پر فعل کے قدم کا تقاضا کرتا ہے۔

جب یہ کہا جائے کہ مفعول کا فعل (احداث) تو قدیم ہے اور حوادث کا فعل تو شیئاً فشیئاً حادث ہوتا ہے تو یہ بات لازم آئی کہ فاعل کی ذات کے ساتھ دو قسم کے فعل قائم ہوں پہلا ذاتِ قدیمہ کا فعل اور وہ تو اس کے قدم کے ساتھ قدیم ہوا اور اور اسکے دوام کے ساتھ دائم ہے اور دوسرا اس کے حوادث کے افعال اور وہ بھی شیئاً فشیئاً حادث ہیں پس ذاتِ فاعل ملزوم کے لیے فاعل بن گئی اور کسی دوسرے فعلِ کے ذریعے لازم کے لیے فاعل بن گئی یا اس کا ملزوم کو وجود دینا (فعل) لازم کو وجود دینے کے کا سبب ہے کیوں کہ ملزوم کا لازم سے انتفاء نہیں ہوسکتا ہے اور اس کا ملزوم کا ارادہ کرنا اس کے لازم کے ارادے کو مستلزم ہے اس لیے کہ ملزوم کا ارادہ کرنے والی ایسی ذات جس کو اس کا علم ہو کہ یہ اس کا لازم ہے اگر وہ لازم کو چھوڑ کر صرف ملزوم کا ارادہ کرے (یعنی لازم کے احداث کا ارادہ نہ کرے) تو پھر یہ صورتِ حال دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ کہ وہ ملزوم کے فعل (احداث) کا بالکل ارادہ نہیں رکھتا یا پھر وہ ملزوم (کے وجود) پر عالم نہیں ہوگا اور اللہ تعالیٰ تو ملزوم کا ارادہ کرنے والے ہیں اور ملزوم پر عالم بھی ہیں پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ ملزوم کا ارادہ کرے بغیر لازم کے کرے۔

جس چیز کے احداث کا وہ ارادہ کرے اگر چہ اس میں یہ بات ضروری ہے اور اس شے میں بھی جس کے بارے میں وہ یہ ارادہ کرے کہ اس کے لیے ایسے حوادث پیدا کرے جو یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے ہیں جیسے کہ انسان کو وجود دیتے ہیں اور اس کے لیے ایسے احوال پیدا کرتے ہیں جو شیئاً فشیئاً وجود میں آتے ہیں اور افلاک کو وجود دیتے ہیں اور ان کے حوادث کو بھی یکے بعد دیگرے پیدا کرتے ہیں لیکن جب یہ بات فرض کر لی جائے کہ ملزوم اس کی پیدا کردہ نہیں ہے تو پھر اس کا مفعول ہونا بھی معقول نہیں اور یہ بات بھی معقول نہیں کہ وہ اس ذاتِ قدیمہ کے لیے معلول بنے اور اس کے قدم کے ساتھ قدیم ہو اس لیے کہ اس ذاتِ قدیمہ کا معلول تو ایسی صفات اور مقادیر ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ مختص ہیں اور ایسی علت جو احوالِ اختیاریہ سے مجرد ہو تو وہ اپنے لوازم کو مستلزم ہوتی ہے اور اس کے لوازم میں سے وہ اشیاء بنتے ہیں جو اس کے ساتھ اس طرح مناسبت رکھتے ہوں جو معلول کا اپنے علت کے ساتھ ہوتا ہے اور معلول کیلئے تو ایسے مقادیر، اعداد اور صفاتِ مختلفہ ثابت ہوتی ہیں جو اس کیساتھ خاص ہیں اور ان کی طرح امور علت میں پایا جانا ممتنع ہوتا ہے پس مناسبت ممتنع ہوئی اور جب مناسبت ممتنع ہوئی تو اسکا علت بننا بھی ممتنع ہو گیا۔

نیز کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ اپنے معلولِ ازلی کے لیے موجب ازلی ہیں تو اس (معلول) کا ایجاب (احداث دو حال سے خالی نہیں) یا تو ایسی ذات کے ذریعے ہوگا جو احوال متعاقبہ (یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے) سے مجرد ہوگا یا ان احوال سمیت، اول صورت تو ممتنع ہے اس لیے کہ کسی ذات کا اپنے لوازم سے مجرد ہونا ممتنع ہے اور دوسری بات بھی ممتنع ہے اس لیے کہ وہ ذات جو اپنے صفات اور احوال کو مستلزم ہو وہ اپنی صفات اور احوال کے ذریعے فاعل بنتی ہیں اور احوالِ متعاقبہ کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا معلولِ معین ہو جو قدیم اور ازلی ہو اور یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ معلولِ ازلی میں شرط ہو اس لیے کہ معلولِ ازلی کے بارے میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ کسی علتِ ازلیہ کا مجموعہ ہو اور احوالِ متعاقبہ مجموعہ نہیں ہوتے اور نہ ان میں سے کوئی شے ازلی بنتا ہے ازلی تو ایک ایسا نوع ہے جو قدیم ہے اور وہ شیئاً فشیئاً وجود یتا ہے اور یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ازل میں شرط ہو اور یہ بالکل ایسا ہی ہے جیسے کہ اگر کہا جائے کہ دوام کے ساتھ حرکت کرنے والا فلک ایک ایسی ذات کے لیے موجب ہے جو ازلی ہے اور متحرک ہے یا وہ متحرک نہیں پس یہ بات ان کے نزدیک ممتنع ہے اور ان کے علاوہ دیگر کے نزدیک بھی اس لیے کہ جس شے کا فعل حرکت کے ساتھ مشروط ہو اس کے بارے میں یہ ممتنع ہے کہ اس کا کوئی مفعولِ معین (کوئی خاص مفعول) قدیم بنے۔

اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ متحرک ازلی ایک ایسے متحرک کے لیے موجب ہے جو ازلی ہے تو وہ اس کیلئے موجب بنتا جو اس کے مناسب ہو اور وہ متحرکات جو اپنی مقدار اور صفات اور حرکات میں مختلف ہیں تو ان

کے بارے میں یہ ممتنع ہے کہ ان کا صدور ایک ایسے متحرک سے ہو جس کی حرکات متشابہ ہوں یعنی ایک جیسی ہوں تو یہ بات کہ مفعولِ مخلوق تو تمام اعتبارات سے کسی فاعل کی طرف محتاج ہوتا ہے اور اس کے لیے کوئی بھی شے (تبدیلی) ثابت نہیں ہوتا مگر صرف اور صرف فاعل کی طرف سے اور فاعلِ خالق تو تمام اعتبارات سے غنی ہے اور ان دونوں کا ازلاً اور ابداً اقتران اس بات سے مانع ہے کہ ان میں سے کوئی ایک فاعلِ غنی بنے اور دوسرا مفعولِ فقیر (محتاج) بنے بلکہ یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ اس سے متولد (پیدا) ہو اور یہ اس بات کو بھی ثابت کرتی ہے کہ وہ اس کے لیے صفت بنے اس لیے کہ ولد اگر چہ والد سے پیدا ہوا ہے بغیر اس کے قدرت اور ارادہ اور اختیار اور مشیت کے لیکن اس سب کچھ کے باوجود وہ (ولد) حادث (کہلاتا) ہے۔

رہا یہ کہ کسی شے سے متولد اس ذات کے لیے لازم ہوتا ہے جس سے وہ پیدا ہو اور اس کا وجود بھی اس کے مقارن ہوتا ہے تو یہ بات بھی معقول نہیں، اسی وجہ سے تو مشرکین عرب میں سے ان لوگوں کا شرک، کفر اور جہل کہلاتا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ تعالیٰ کی اولاد ہیں اور یہ اللہ تعالیٰ کی بیٹیاں ہیں پس ان لوگوں کا قول اُن سے برتر کفر ہے اس لیے کہ وہ لوگ تو یہ کہتے تھے کہ ملائکہ حادث ہیں اور عدم کے بعد وجود میں آنے والے ہیں اور وہ یہ بھی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا اور وہ پہلے موجود نہ تھے اور وہ ہر گز اس بات کے قائل نہیں تھے کہ عالم قدیم ہے اور رہے یہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ عقول اور نفوس اور وہ نفوس جن کو ملائکہ اور سماوات کہا جاتا ہے یہ اللہ تعالیٰ کے قدم کے ساتھ خاص ہیں اور اللہ تعالیٰ ازل سے ان کو پیدا کرنے والے ہیں اور والد ہیں۔

پس یہ لوگ اپنے اس قول کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ نے ان (فرشتوں) کو جنا ہے، یہ بھی کہتے ہیں کہ وہ ازل سے ان کے ساتھ ہیں اور یہ ایک ایسا امر ہے جو معقول نہیں نہ ولد میں نہ فعل میں، پس ان کا یہ قول تمام اعتبارات سے معقول کے مخالف ہوا اور راز کی بات یہ ہے کہ انہوں نے جمع بین النقیضین کا ارتکاب کر لیا پس انہوں نے بغیر کسی فعل، صنع اور بغیر کسی ابداع کے فعل، صنع (کاریگری) اور ابداع کو ثابت کیا (یعنی فعل اور حدوث بغیر فاعل کے فعل اور تصرف کے وجود میں آیا) اور اللہ تعالیٰ کے فعل کے بارے میں ان کا قول انہیں کے قول کی طرح ہے جو انہوں نے اس کی ذات اور صفات کے بارے میں اختیار کیا ہے پس انہوں نے واجب الوجود کو ثابت کیا اور اس کو ایسی صفات کے ساتھ متصف کیا جو اس کو مستلزم ہے کہ وہ واجب الوجود ہو اور اس کی صفات کو بھی ثابت کیا اور پھر اس کی صفات کے بارے میں ایسے اقوال اور ایسی باتیں کہیں جو اس کی صفات کی نفی کرتی ہیں، اپنے اقوال میں جمع بین النقیضین کے مرتکب ہوتے ہیں اور یہ اس لیے کہ اصل میں یہ لوگ معطّلہ محضہ ہیں لیکن انہوں نے ایک اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کا اثبات کیا اور یہ بھی چاہا کہ یہ لوگ (صفات کے) اثبات اور (ان کی) تعطیل (نفی) کو جمع کر دیں جس کے نتیجے میں ان پر تناقض کا الزام آیا۔

اس کی وجہ سے یہ لوگ اس بات سے بچتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو (صفات کی) نفی اور اثبات کے ساتھ موصوف کیا جائے پس (تناقض سے بچنے کیلئے) ان میں سے بعض تو وہ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ موجود اور معدوم ہے اور نہ یہ کہا جائے گا کہ زندہ ہے اور مردہ ہے اور بسا اوقات یہ کہتے ہیں کہ یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ ذات موجود ہے اور نہ یہ کہ موجود نہیں نہ یہ کہ وہ حی (زندہ) اور نہ یہ کہ وہ حی نہیں پس یہ ارتفاع نقیضین کے بھی مرتکب ہیں یا وہ احد النقیضین کے اثبات سے بچتے ہیں اور رفع نقیضین بھی اسی طرح ممتنع ہے جس طرح جمع نقیضین ممتنع ہے اور احد النقیضین کے اثبات سے امتناع نفی اور اثبات سے امساک ہے اور حق اور باطل سے امساک ہے اور حق کو پہچاننے اور حق بات کرنے سے امتناع ہے اور انکے باطل مذہب کا پورا دارومدار اس پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کو نہ پہچانا جا سکتا ہے نہ اس کا ذکر کیا جا سکتا ہے نہ اس کو یاد کیا جا سکتا ہے نہ اسکی بزرگی بیان کی جا سکتی ہے اور نہ عبادت اور یہ سفسطہ کی اقسام میں سے ہے اس لئے کہ سفسطہ میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حق کی نفی کی جائے اور ان میں سے وہ باتیں بھی ہیں جو علم کی بھی نفی ہے اور اس میں سے بعض باتیں بھی ہیں جو اس پر علم کی بھی نفی ہے اور اس میں سے بعض وہ باتیں بھی ہیں جو تجاول ہیں اور اثبات سے امتناع ہے اور نفی سے بھی امتناع ہے اور ان قول کے قائلین کو لا ادریہ کہا جاتا ہے بوجہ اس کے کہ وہ ہر بات کے جواب میں ''لا ندری'' کہتے ہیں۔

جس طرح کہ فرعون نے کہا تھا کہ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِيْنَ (سورۃ شعراء:۲۳) اپنے آپ کو اس بات سے جاہل بناتے ہوئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو نہیں پہچانتا اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات ایسی منکر (غیر معروف) ہے کہ اس کی تعریف ممکن نہیں تو موسیٰ علیہ السلام نے ایسے الفاظ سے اس کو جواب دیا کہ جس نے اس کے لیے اس بات کو واضح کر دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو اتنے معروف اور مشہور ہیں کہ اسے منکر سمجھنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کا وجود اتنا مسلم ہے کہ اس سے انکار کا کوئی جواز ہی نہیں پس جواب میں انہوں نے یہ کہا کہ:

﴿قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ 25) قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ (شعراء: ۲۴ تا ۲۶)

''کہا جو آسمانوں اور زمین کا رب ہے اور اس کا بھی جو ان دونوں کے درمیان ہے، اگر تم یقین کرنے والے ہو۔ اس نے ان لوگوں سے کہا جو اس کے اردگرد تھے، کیا تم سنتے نہیں؟ کہا جو تمھارا رب اور تمھارے پہلے باپ دادا کا رب ہے۔''

اسی طرح انبیاء علیہم السلام نے اپنی قوم کے ان لوگوں کے جواب میں کہا؛ جنہوں نے یہ کہا تھا کہ:

﴿وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍo

قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ ﴾(ابراهیم ۹ ،۱۰)

’’وہ کہنے لگے: بے شک ہم تو اس چیز کے بارے میں جس کی طرف تم ہمیں دعوت دیتے ہو، ایک بے چین رکھنے والے شک میں مبتلا ہیں۔ ان کے رسولوں نے کہا کیا اللہ کے بارے میں کوئی شک ہے، جو آسمانوں اور زمین کو پیدا کرنے والا ہے؟ تمھیں اس لیے بلاتا ہے کہ تمھارے لیے تمھارے کچھ گناہ بخش دے......‘‘

اور اس کے امثال دیگر آیات بھی اور یہ بات اپنی جگہ پر بالتفصیل بیان ہو چکی ہے لیکن ہم نے یہاں اس پر مناسبت کی وجہ سے تنبیہ کر دی اور یہاں تو مقصود یہ ہے کہ جب ہم نے حوادث کا بغیر کسی سببِ حادث کے حدوث کو ممکن قرار دیا تو عالم کا قدم ممتنع ہوا جیسے کہ ہم اس امتناع کو ثابت کریں گے پس اس کے قدم کا امتناع دونوں نقیضین کی تقدیر پر لازم آیا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

بلا ابتداء حوادث کے امکان کا عقیدہ:

ایسے حوادث کے امکان کا قول جن کیلئے کوئی اول (مبدا) ثابت ہو ان لوگوں کے قول کو باطل کر دیتا ہے جو عالم کے قدم کے قائل ہیں۔

اس عنوان کے ذیل میں ہم جس بات پر کلام کرنا چاہتے ہیں وہ ایسے حوادث کے دوام اور تسلسل کا امکان ہے جن کے لیے کوئی اول نہ ہو یعنی وہ ازل سے ہوں اور اس قول پر بدیہی طور پر کسی ایسے حادث کا وجود ممتنع ہو جاتا ہے جو کسی سببِ حادث کے بغیر نہ آیا ہو اور ہمارے علم کے مطابق عقلاء کا اس بات پر اتفاق ہے اس لیے کہ یہ امکان یعنی کہ ایسے حوادث موجود ہیں جن کا کوئی اول نہیں اور وہ ازل سے ہیں، اس بات کو مستلزم ہے کہ ممکن کے دو طرفین میں کسی ایک جانب کو بغیر کسی مرجح تام کے ترجیح دی جائے حالانکہ مرجح تام بھی ایک ممکن ہی ہے اور اسی طرح یہ اس کو بھی مستلزم ہے کہ بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے وجود کو مانا جائے باوجود یکہ کسی سببِ حادث کا صفتِ دوام کے ساتھ حدوث اور وجود ممکن ہو اور عقلاء میں سے ہمارے علم کے مطابق کوئی بھی اس کا قائل نہیں اور یہ بات بالکل باطل ہے اس لیے کہ یہ دو متماثلین میں کسی ایک کا دوسرے پر بغیر مرجح کے ترجیح دینے کا تقاضا کرتا ہے اور یہ اس لیے کہ جب تمام اوقات کی طرف کسی حادثِ معین کی نسبت ایک ہی طرح کی ہے اور فاعل کی قدرت اور ارادہ کی طرف تمام احوال میں اس کی نسبت ایک ہی طرح ہے اور فاعل بھی ازل سے ایک ہی حالت پر ہے تو یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہوئی کہ کسی ایک وقت کو صفتِ احداث کے ساتھ خاص کرنا دوسرے وقت کو چھوڑ کر دونوں متماثلین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر مرجح کے ترجیح دینا ہے۔

نیز اگر یہ کہا جائے کہ یہ تو جائز اور ممکن ہے اور ہم تو حوادث کے دوام کے جواز اور امکان کی تقدیر پر بات کرتے ہیں لہٰذا ممکن ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے حوادث پیدا کرنے کا ارادہ کرے اور یہ سلسلہ کسی ایسے حادث پر منتہی نہ ہو جس کو اول کہا جائے (یعنی سلسلہ حوادث ازل سے ہو) لیکن یہ امر اس کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ ازل میں کسی حادثِ معین کا ارادہ کرے اس لیے کہ ازل میں کسی حادثِ معین کا وجود بدیہی طور پر محال ہے اور اس پر عقلاء کا اتفاق ہے، کہ حادثِ معین قدیم نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ تو جمع بین النقیضین ہے اور نزاع تو نوعِ حوادث کے دوام میں ہے نہ کہ کسی حادثِ معین کے قدم میں اور فی الجملہ اگر کہا جائے کہ دوامِ حوادث ممکن ہے اور یہ کہ اس کا نوع قدیم ہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کا نوع حادث ہے بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا اس لیے کہ جس شے کا قدم ممکن ہو تو اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے اور یہاں پر تو ہمارا مراد جواز خارجی یعنی امکانِ خارجی ہے نہ کہ محض امکانِ ذہنی جو کہ علم بالا امتناع کے عدم سے عبارت ہے اس لیے کہ یہ تو کسی شے کے قدم پر دلالت نہیں کرتا بخلاف امر اول کے یعنی اس کے قدم کے امکان پر علم، اس لیے کہ جب اس کا قدم ممکن ہوا تو دو وجہوں میں سے کوئی ایک ضرور پائی جائے گی یا تو واجب بنفسہ ہوگا یا وہ کسی واجب الوجود سے صادر (پیدا) ہے اور دونوں تقدیرین پر جو بھی شے واجب بنفسہ ہو یا واجب بنفسہ کے لیے لازم ہو تو اس کا قدم لازم اور اس کا عدم ممتنع ہوا اس لیے کہ واجب بنفسہ کا قدم بھی واجب ہے اور اس کا عدم ممتنع ہے اسی طرح ملزوم کا وجود بدونِ لازم کے ممتنع ہے لہٰذا اس کے لوازم کا قدم بھی واجب اور ضروری ہوا اور اس کا عدم بھی ممتنع ہوا۔ اور اگر یہ کہا جائے کہ حوادث کا دوام ممکن ہے لہٰذا اس کے نوع کا قدم بھی ممکن ہوا اور اس کا قدم جب ممکن ہوا تو اس کے نوع کا عدم (فنا ہونا) بھی ممتنع ہو جائے گا بشرطیکہ اس کے لیے کوئی موجب ازلی پایا جاتا ہو اور ایسی صورت میں اس کے نوع کا قدم واجب اور ضروری ہوا اور اس کا عدم ممتنع ہوا لہٰذا یہ واجب نہیں ہے کہ بعض عالم ازلی ہو۔

پھر اس کے بعد حال یہ ہے کہ اس میں حوادث وجود میں آتے ہیں باوجود یکہ اس کے دوام کے امکان کا قول اختیار کیا گیا ہے بلکہ یہ بات تو ممتنع ہے جیسے کہ ماقبل میں گزری اور یہ تمام مقدمات اس شخص کے لیے بالکل واضح ہیں جو اس میں غور کرے اور اس کو اچھی طرح سمجھے پس یہ بات واضح ہوئی کہ اگر عالم میں سے کوئی خاص شے ازلی اور قدیم ہوتا تو یہ لازم آتا کہ اس کا فاعل بھی موجب بالذات ہو اور اگر عالم کا فاعل موجب بالذات ہے تو عالم میں سے کوئی شے بھی حوادث میں سے نہیں رہے گا حالانکہ حوادث کا وجود تو ایک مشاہد امر ہے یعنی اس میں نظر آرہے ہیں پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ عالم کا فاعل موجب بالذات ہو پس ممتنع ہوا کہ عالم قدیم بنے جس طرح کہ فرقہ دہریہ نے کہا ہے پس یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ عالم کا فاعل موجب بذاتہ ہو اور عالم کا قدم ممتنع ہوا جس طرح کہ انہوں نے (دہریہ) نے کہا بلکہ یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ وہ معین چیز جو ازل سے فاعل کا مفعول

ہے اس بات کو جانتے ہوئے کہ وہ اپنے اختیار کے ساتھ فعل صادر کرنے والا ہے یعنی فاعلِ مختار ہے پس ان تین باتوں کو ماننے کی تقدیر پر یہ ممتنع ہے کہ عالم میں کوئی شے ازلی بنے وہ تین یہ ہیں :

(۱) حوادث کا ممکن ہونا (۲) ان کا دوام

(۳) بغیر کسی سبب حادث کے حوادث کے صدور کا امتناع۔

اگر کہا جائے کہ عالم کا فاعل تو قادرِ مختار ہے جیسے کہ مسلمانوں کا اور دیگر اہلِ ملل کا مذہب ہے اور اسی طرح ان فلاسفہ کے اکابر کا جو ارسطو سے پہلے گزرے ہیں اس لیے کہ یہ بات ضروری ہے کہ فاعل مبدع (از سرنو پیدا کرنے والا) کے حق میں یہ ضروری ہے کہ وہ فعل کرنے کے وقت اولیٰ کا ارادہ کرنے والا ہو، جس طرح کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ اِنَّمَآ اَمۡرُهٗۤ اِذَاۤ اَرَادَ شَيۡـًٔـا اَنۡ يَّقُوۡلَ لَهٗ كُنۡ فَيَكُوۡنُ ﴾[النحل : ۴۰]

''بیشک اللہ تعالیٰ کا حکم؛ جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو اس سے کہتے ہیں: ہو جا؛ وہ ہو جاتی ہے۔''

ایسا قدیم ارادہ جو (بیک وقت) تمام حوادث کو شامل ہو اس کا صرف وجود کافی نہیں بغیر اس حادثِ معین کے ارادے کے تجدد کے، اس لیے کہ اس تقدیر پر تو بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے حدوث کا امکان لازم آئے گا اور ہم تو اس دوسری تقدیر پر کلام کرتے ہیں (یعنی کہ بغیر کسی سبب حادث کے حوادث کا صدور ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہے)۔ پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ ازل میں ایک ایسا ارادہ پایا جائے جس کے ساتھ اس کی مراد مقارن اور متصل ہو خواہ وہ ان تمام حوادث کو عام اور شامل ہو جو اس سے صادر ہوں یا بعض خاص مفعولات کے ساتھ خاص ہو اس لیے کہ اس ذات کی مراد تو رب کا مفعول ہے اور یہی ارادہ تو فعل کا ارادہ ہے اور یہ بات بداہۃً معلوم ہے کہ وہ شے جس کے کرنے کا فاعل ارادہ رکھتا ہے وہ قدیم ازلی نہیں بن سکتا بلکہ وہ تو لامحالۃ حادث ہی بن سکتا ہے بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھا۔

ابن سینا اور جمہورِ فلاسفہ اور ارسطو کا اختلاف :

اکثر عقلاء کے نزدیک بدیہی طور پر یہ بات معلوم اور متفق علیہ ہے، خواہ وہ مسلمان اہل نظر ہیں یا غیر مسلم اور متقدمین ومتاخرین اور جمہورِ فلاسفہ سب کے نزدیک حتی کہ ارسطو اور اس کے پیروکاروں کے نزدیک اور اس میں تو کسی نے بھی اختلاف نہیں کیا سوائے فلاسفہ کے ایک چھوٹے سے گروہ کے جن میں سے بعض نے اس امر کو جائز اور ممکن کہا ہے کہ فاعل کوئی خاص مفعول ممکن ہو اور اس کے ساتھ وہ قدیم اور ازلی بھی ہو جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال اور بعضوں نے یہ بات جائز قرار دی ہے کہ وہ مراد بھی بنا رہے جمہورِ عقلا تو یہ کہتے ہیں کہ ان دونوں قولین کا فساد بدیہی عقل کے ذریعے معلوم ہے حتی کے وہ لوگ جو ارسطو اور اس کے متبعین کا دفاع کرنے

والے ہیں جیسے کہ علامہ ابن رشد حفید اور ان کے علاوہ دیگر، انہوں نے بھی ممکن کے بارے میں اس بات کا انکار کیا ہے کہ وہ قدیمِ ازلی بنے باوجودیکہ وہ ابن سینا کے ہم خیال ہیں اور انہوں نے یہ بات واضح کر دی کہ انہوں نے ارسطو اور اس کے اتباع کے اس قول میں مخالفت کی ہے اور یہ قول ایسا ہی ہے جیسے کہ انہوں نے کہا اور ارسطو کا کلام اس امر میں بالکل واضح ہے جو اس نے مقالہ ''لام'' میں ذکر کیا ہے جو کہ علم مابعد الطبیعہ پر کلام کے آخر میں مذکور ہے۔

ارسطو اور اس کے قدیم اصحاب مع باقی عقلاء کے یہ کہتے ہیں کہ وہ ممکن جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں وہ صرف اور صرف حادث ہی بن سکتا ہے یعنی کہ وہ وجود میں آیا بعد اس کے کہ معدوم تھا اور کوئی بھی مفعول بہر حال حادث ہی ہوتا ہے اور ان لوگوں نے جب افلاک کے قدم کا قول اختیار کیا تو انہوں نے یہ نہیں کہا کہ وہ ممکن ہے یا مفعول ہے یا وہ مخلوق ہے بلکہ ان کا خیال یہ ہے کہ وہ علتِ اولیٰ کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے متحرک ہے اور یہ (افلاک) اس علتِ اولیٰ کی طرف محتاج ہیں جس کو ابن سینا اور اسکے امثال ''واجب الوجود'' کہتے ہیں اس اعتبار سے کہ ان کی حرکت میں اس (واجب الوجود) کے ساتھ مشابہت ضروری ہے گویا کہ ارسطو اور اس کے اتباع کے نزدیک واجب الوجود کی ذات افلاک کے لیے علتِ غائیہ کی جنس میں سے ہے یہ نہیں کہ وہ اس کے لیے علتِ فاعلیہ ہے اور یہ قول اگرچہ کفر اور گمراہی اور جمہور کی مخالفت کے اعتبار سے سب سے زیادہ شنیع قول ہے اور اسی وجہ سے متاخرینِ فلاسفہ نے اس سے پہلوتہی کی ہے اور انہوں نے دعویٰ کیا مُوجِب اور مُوجَب کا جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال کا خیال ہے اور فلاسفہ کے ان بڑے بڑے اکابر کا جو ارسطو سے پہلے گذرے ہیں وہ قدمِ عالم کے قائل نہیں تھے بلکہ وہ اس بات کا اقرار کرنے والے تھے کہ افلاک حادث ہیں، وجود میں آئے ہیں بعد اس کے کہ نہیں تھے۔

ساتھ ایک ایسی نزاع کے کہ جو ان کے درمیان مادے کے بارے میں منتشر اور معروف ہے پس مقصود تو یہاں یہ ہے کہ یہ لوگ باوجود اس گمراہی کے جس میں یہ پڑے ہوئے ہیں، اپنے حق میں اس بات پر راضی نہیں کہ اس ممکن کو جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں اس کو قدیم اور ازلی قرار دیں بلکہ انہوں نے کہا کہ وہ صرف اور صرف حادث ہی بن سکتا ہے اور یہ اپنے حق میں اس بات پر بھی راضی نہیں کہ یہ کہیں کہ وہ مفعول جو مصنوع ہے اور اس کو از سرِ نو (بغیر کسی سابق نمونے کے) پیدا کیا گیا ہے وہ قدیمِ ازلی بنے اور نہ اس بات پر راضی ہیں کہ وہ مراد جس کا باری تعالیٰ نے ارادہ کیا یعنی اس کے فعل کا، وہ قدیم اور ازلی بنے اس لیے کہ ان اقوال کا فساد بالکل عقلِ اولی میں واضح اور ظاہر ہے اور بے شک جو لوگ متاخرینِ فلاسفہ میں اس قول کے قائل ہیں تو اس کی طرف ان کو اس امر نے مجبور کیا کہ وہ اقوال متناقضہ کے قائل ہوئے (جس سے فرار کے لیے وہ اس عظیم فساد کے قائل

ہو گئے) جس طرح کہ اہلِ کلام میں سے بہت سے ایسے ہیں جن کو ان کے اصولوں نے ایسے اقوال اختیار کرنے کی طرف مجبور کر دیا جن کا فساد بدیہی عقل سے معلوم ہے مثال کے طور پر بغیر کسی محل کے ارادہ اور کلام کا اثبات ،اسی طرح کسی شے واحد معین کے بارے میں اس بات کو ماننا کہ وہ مختلف حقائق پر مشتمل ہوسکتا ہے ،اسی طرح ایک ایسے امر کا اقرار کرنا جس کا بعض بعض سے سابق ہو اور وہ قدیم الاعیان ہو اور ازل سے ہو اور ان میں سے ہر ایک قدیمِ ازلی ہو اور اس کے امثال ۔اور امام رازی اور اس کے امثال نے اس مسئلہ اور اس کے علاوہ میں جو بات ذکر کی ہے یعنی حکماء کا اجماع یہ جیسے کہ اس بات پر اجماع کا دعویٰ کرنا کہ علتِ افتقار امکان ہی ہے اور یہ کہ ممکنِ معلول قدیمِ ازلی ہوتا ہے تو بے شک وہ اس چیز کو ذکر کرتے ہیں جس کو اس نے ابن سینا کے کتب میں پایا ہے اور وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ فلاسفہ کا اجماع ہے۔

فلاسفہ کا عقیدہ: فعل کا عدم کے بعد وجود میں آنا:

اکثر فلاسفہ اس بات کے قائل ہیں کہ فعل وہ صرف اور صرف عدم کے بعد ہی وجود میں آتا ہے کیونکہ کسی بھی مفعول کا وجود اس کے عدم کے بعد ہی معقول ہے ظاہری نظر میں تو فلاسفہ کسی فعل کے علل میں سے منجملہ عمل کو بھی ایک علت قرار دیتے ہیں اور وہ عدم کو منجملہ مبادی کے قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک اعراض کے اجناسِ عالیہ میں سے منجملہ فعل اور انفعال ہے یعنی اثر کرنا اور دوسرے کا اثر قبول کرنا۔

پس اگر یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ نے عالم میں سے کوئی فعل صادر کر لیا تو یہ لازم آئے گا کہ فعل اس کی ذات کے ساتھ فعل قائم ہو اور اس کے ساتھ ایسی صفات قائم ہونگی جن کو اعراض کی صفات کہا ہے اور یہ بات بھی لازم آئے گی کہ فعل ایک ایسے عدم کے بعد ہی وجود میں آتا ہے جو مفعول کے وجود کے ساتھ قدیمِ ازلی نہیں بن سکتا۔

انہوں نے یہ کہا ہے کہ چونکہ حرکت ،تغیر اور فعل سب کے سب عدم کی طرف محتاج ہیں اور عدم تو ان کی طرف محتاج نہیں لہٰذا عدم ہی اس اعتبار سے مبدأ ٹھہرا اور ان کی مراد یہ ہے کہ وہ اس میں شرط ہے اس لیے کہ اس کے بغیر کوئی بھی حرکت اور فعل اور اس کے امثال وجود میں نہیں آتے مگر عدم کے بعد ۔اور رہا اس چیز کا عدم جو موجود ہے اور یا عدمِ مستمر جیسے کہ کسی مستکمل کا عدم ۔جو کہ اس سے پہلے معدوم تھا پھر اس کے لیے حاصل ہوا پس یہ متغیر، مستکمل ،متحرک اور مفعول یہ سب کے سب عدم کی طرف محتاج ہوئے اور عدم تو ان کی طرف محتاج نہیں پس عدم اس اعتبار سے مبدأ ٹھہرا اور اسی وجہ سے فعل اور وہ انفعال جو عالم میں معروف ہیں وہ امر ہے جو فاعل اور فعل کی تاثیر سے حادث ہوتے ہیں اور وجود میں آتے ہیں ،کوئی بھی فعل اور کوئی بھی انفعال بغیر کسی سبب کے حدوث کے معقول نہیں۔

اس بات پر ابن سینا اور دیگر فلاسفہ کے دلائل کہ فعل میں عدم کا تقدم ضروری نہیں

پہلی دلیل اور اس پر رد:

متاخرین فلاسفہ میں سے یہ چھوٹی سی جماعت جن کا عقیدہ ہے کہ فعل کے اندر عدم کا تقدم شرط نہیں انہوں نے اس کے لیے ایسے دلائل ذکر کیے ہیں جن کو ابن سینا اور دیگر متاخرینِ فلاسفہ نے ذکر کر دیا ہے اور امام رازی نے اپنے مباحثِ مشرقیہ میں ان کو تفصیل سے ذکر کیا ہے اور اس میں اس نے وہ باتیں بھی ذکر کی ہیں جس کو دس براہین کا نام دیا ہے وہ سب کے سب باطل ہیں پس اس نے کہا کہ:

ا۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ عدمِ سابق کی طرف جو چیز محتاج ہوتی ہے یا تو وہ فعل کا وجود ہے یا اس کے اندر فاعل کی تاثیر ہے۔ یہ بات تو محال ہے کہ عدمِ سابق کی طرف فعل کا وجود محتاج ہو اس لیے کہ فعل اپنے وجود میں عدم کی طرف محتاج ہو جائے تو عدم اس کے مقارن ہوگا۔

ایسا عدم جو فعل کے ساتھ مقارن اور متصل ہو وہ اس کے وجود کے منافی ہے اور یہ بات محال ہے کہ محتاج علیہ فاعل کی تاثیر بنے اس لیے کہ فاعل کی تاثیر کیلئے ضروری ہے کہ وہ اصل کے ساتھ مقارن اور متصل ہو اور اصل کا پایا جانا اس کے عدم کے منافی ہے۔ اور ایسی شے کا منافی ہے کہ جس کا مقارن ہونا ضروری ہے۔ تو اس کا منافی ہونا بھی واجب ہے اور منافی کبھی بھی شرط نہیں بن سکتا۔ پس نہ تو فعل اپنے وجود میں موجود اور حاصل ہوا اور نہ فاعل اپنے موثر ہونے میں عدمِ منافی کی طرف محتاج ہوا۔ پس جواب میں کہا جائے گا کہ مفعول یا فاعل کے فعل کا عدم کی طرف محتاج ہونے سے یہ مراد نہیں ہے کہ عدم اس میں موثر ہے تاکہ اس پر تفریع کرتے ہوئے اس بات کو ثابت کیا جائے کہ اس کا اس کے ساتھ مقارنت ضروری ہے بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ عدم کے بعد ہی وجود میں آتا ہے جس طرح کہ انہوں نے کہا ہے کہ عدم منجملہ مبادی کے ہے چاہے اسے مطلقِ فعل یا حرکتِ تغیر یا استکمال کے لیے مبدا قرار دیا جائے پس مقصود تو یہ ہے کہ انہوں نے اس کو اس معنی پر عدم کی طرف محتاج قرار دیا کہ وہ کسی شے کے عدم کے بعد ہی وجود میں آتا ہے، اس معنی پر نہیں کہ عدم اس کے ساتھ مقارن ہے۔

یہ بات تو معلوم ہے کہ جب یہ کہا جائے کہ حرکت ہمیشہ دھیرے دھیرے وجود میں آتی ہے مگر آواز کا بھی تو یہی حال ہے لہٰذا اس میں سے جو بھی جزء حادث ہوگا یعنی وجود میں آئے گا وہ اپنے ماقبل کے وجود پر موقوف ہوگا اگرچہ اس کے ساتھ مقارن نہ ہو اور یہ بات بھی (مسلم ہے) کہ معدوم شے جب اپنے وجود کے بعد دوبارہ معدوم ہو جائے تو یہ عدمِ حادث بھی تو اس وجودِ سابق کی طرف محتاج ہے حالانکہ اس کے مقارن نہیں یعنی مقارن ہونا ضروری نہیں اور نیز یہ جو بات انہوں نے کہی ہے اس کے ذریعے ان پر ہر حادث میں اس بات کا الزام آئیگا اس لیے کہ ہر شے جو حادث ہوتی ہے وہ عدم کے بعد ہی حادث ہوتی ہے پس اس کا حدوث موقوف ہوا اپنے اس

عدمِ سابق پر جو اس کے وجود سے پہلے ہے باوجود یہ کہ وہ عدم اس کے ساتھ مقارن نہیں۔

اگر یہ اپنی حجت کو عام کر دیں تو ان پر اس بات کا الزام آئے گا کہ کوئی بھی حادث وجود میں نہ آئے اور یہ تو مکابرہ ہوا اور قدم عالم سے متعلق اکثر دلائل میں ان کا یہی حال ہے۔ اس لیے کہ ان کا مقتضیٰ تو یہ ہے کہ کوئی شے بھی وجود میں نہ آئے حالانکہ عالم میں حوادث کا حدوث معاین اور ایک امر مشاہد ہے یعنی دیکھا جاتا ہے پس ان کے دلائل کا حال وہی ہے جو سفسطائی دلائل کا ہے۔

ازل میں مؤثر تام ہونے سے ان کی طرف سے پیش کی جانے والی ادلہ میں سے بڑی دلیل جس سے یہ اس بات پر استدلال کرتے ہیں کہ ہر مؤثر تام اپنے اثر کو مستلزم ہوتا ہے ہیں یقیناً اس کا مقتضیٰ یہ ہے کہ کوئی بھی شے حادث نہ ہو اور یہ واضح گمراہی ہے کیونکہ انہوں نے موثرِ مطلق اور صرف ممکنات میں موثر کے درمیان فرق نہیں کیا پھر جب انھوں نے کہا کہ اس کا موثر ہونا یا تو اس کی ذاتِ مخصوصہ کی وجہ سے ہے یا اس کے ساتھ کسی امر لازم کی وجہ سے ہے یا امرِ منفصل کی وجہ سے ہے اور ثالث تو ممتنع ہے کیونکہ وہ منفصل تو اس کے منجملہ آثار میں سے ہے لہٰذا یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ اس پر موثر قرار پائے کیونکہ علل میں دور ممتنع ہے اور اول اور ثانی تقدیر پر تو اس کے موثر ہونے کا دوام لازم آئے گا۔

تو ان کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ اس کے ممکن ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ ہر اس شے کے وجود میں موثر ہے جو اس سے صادر ہوتی ہے اور اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ عالم میں کسی شے معین میں موثر ہے اور اس سے مراد یہ ہوتا ہے کہ وہ فی الجملہ موثر ہے مثال کے طور پر وہ ایک شے کے بعد دوسرے میں موثر بنتے ہیں۔

اول اور ثانی تو ازل میں ممتنع ہیں خاص طور پر اول، اس لیے کہ اس کا کوئی بھی عاقل قائل نہیں (اول سے مراد ہے اس کی ذات مخصوصہ کی وجہ سے موثر بنا) اور ازل میں ہر شے میں اس کی تاثیر پر کوئی حجت دلالت نہیں کرتی اور نہ ہی ازل میں کسی شے معین کے اندر تاثیر پر دلالت کرتی ہے، رہی تیسری بات تو یہ ان کے اندر قول کے منافی اور ضد ہے، ان کے موافق نہیں بلکہ یہ تو اس کے ماسوا ہر شے کے حدوث کا تقاضا کرتی ہے اس لیے کہ جب اس ذات کی تاثیر اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے حالانکہ عالم میں حوادث نظر آ رہے ہیں یعنی تواتر سے ثابت ہیں اور روزمرہ دیکھے جاتے ہیں بلکہ صفتِ احداث ہی کے ساتھ تاثیر معقول ہے لہٰذا احداثِ ثانی اول کے سابقیت کے ساتھ مشروط ہوا یعنی اول سابق بنے تو تب دوسرا احداث وجود میں آئے گا اور اسی طرح اس کے انقضاء (اختتام) کے ساتھ مشروط ہوا اور یہ شیئاً فشیئاً اس کے ذات کے لوازم میں سے ہے پس اس دلیل میں ایسی کوئی بات نہیں جو ان کے قول پر دلیل بنے اور نہ اُس امر پر جو اس بات کے مناقض اور ضد ہو جس کی رسولوں نے خبر دی ہے اگرچہ جہمیہ اور قدریہ کے اہلِ کلام میں سے ایک گروہ کے قول پر دلالت کرتا ہے جو کہ دینِ اسلام میں ایک محدث اور بدعت ہے، اسی طرح وہ بات جس سے یہ احداث، تاثیر اور اس طرح کے دیگر ان شبہات

کے بطلان پر استدلال کرتے ہیں جو نفیِ تاثیر کا تقاضا کرتے ہیں اور ممکن کے وجود کو عدم پر ترجیح کی نفی کا تقاضا کرتے ہیں اسی طرح بوجہ کسی حکمت کے اس کے فاعل ہونے کی نفی پر یا بلا کسی حکمت کے فاعلیت کی نفی پر دلالت کرتے ہیں اور اس کے علاوہ وہ امور جو اس باب میں ذکر کیے جائیں گے بے شک وہ تمام کے تمام اس بات کا تقاضا کرتے ہیں کہ عالم میں کوئی شے بھی حادث نہ ہو اور یہ تو مشاہدہ اور حس کے خلاف ہے اور ہر ایسی حجت جو مشاہدہ اور حس کے خلاف ہو تو وہ سفسطی دلائل کے ذیل میں آتے ہیں اور یہ تمام کے تمام اس بات پر متفق ہیں کہ منجملہ علل میں سے ایک عدم بھی ہے اور یہ ارسطو سے منقول ہے، ارسطو نے مقالہ ''لام'' میں جو کہ اس کے فلسفہ کی منتہا ہے اس میں کہا ہے اور وہ مابعد الطبیعہ کا علم ہے چنانچہ اس کا کہنا یہ ہے:

''اور رہا مناسبت کے طریقے پر تو مناسب ہے-- بشرطیکہ ہم اس بات کی کلی اتباع کرنے والے ہوں جو ہم نے بیان کی --تو مناسب ہے کہ ہم اس بات کو بیان کرلیں کہ تمام اشیاء کے مبادیٔ تین چیزیں ہیں:

ایک عنصر دوسری صورت تیسرا عدم جو امر محسوس اور مشاہد ہے اس کی مثال یہ کہ گرمی صورت کی نظیر ہے ،سردی عدم کی نظیر اور عنصر وہ چیز ہے جس کو سردی اور گرمی بالقوۃ لاحق ہوتے ہیں اور کیف کے باب میں اس کی مثال یہ ہے کہ بیاض صورت کی نظیر ہے ،کالا رنگ عدم کی نظیر ہے اور وہ چیز جو ان دونوں کیلئے وضع ہے یعنی وہ سطح جو عنصر کے بمنزلہ ہے اور ضوء یعنی روشنی یہ صورت کی نظیر ،اندھیرا عدم کی مثال ہے اور وہ جسم جو روشنی کو قبول کرنے والا ہے وہ ان دونوں یعنی روشنی اور اندھیرے کیلئے موضوع ہے پس علی الاطلاق یہ بات ممکن نہیں کہ تو ایسے عناصر کو باعیانہا پالے جو اپنی ذات کے اعتبار سے تمام اشیاء کیلئے عناصر اور مادہ ہوں اور ہمارا مطلوب اس وقت اشیائے موجودہ کے عنصر کا طلب کرنا نہیں بلکہ ہمارا مقصود تو اس کے مبدأ کو طلب کرنا ہے اور وہ دونوں اسکے لئے سبب ہیں تاہم مبدأ کے بارے میں یہ بات ممکن ہے وہ کسی چیز کی حقیقت سے خارج پایا جائے جیسے کہ سببِ محرک ہوتا ہے رہے عناصر تو ان کے بارے میں یہ ممکن نہیں کہ وہ ان اشیاء کی حقیقت سے خارج میں پائے جائیں جن کیلئے وہ جسم اور جوہر ہیں اور جو بھی چیز عنصر اور جسم ہو تو اس بات سے کوئی مانع کہ اس کیلئے کسی چیز کو مبدأ قرار دیا جائے اور جو چیز مبدأ ہو تو اس کیلئے عنصر نہیں ہوتا لامحالہ اور یہ اس لئے کہ وہ مبدأ جو کہ محرک ہے اس کے بارے یہ ممکن ہے کہ وہ محرک سے خارج ہو لیکن اشیائے طبعیہ کا محرکِ قریب صورت کے مثل ہے اور یہ اس لئے کہ ایک انسان دوسرے انسان سے پیدا ہوتا ہے ،رہے اشیائے وہمیہ تو صورت یا عدم اس کی مثال طب اور اس سے ناواقفیت ہے اور بنا یعنی عمارت اور اس سے جہل ہے اور ایسے امور میں سبب محرک صورت ہوتی ہے اسی وجہ سے تو طب ایک اعتبار سے صحت ہے اس لئے کہ وہی محرک ہے اور بیت کی صورت من وجہ بنا بھی ہے اور انسان انسان ہی سے پیدا ہوتا ہے اور ہمارا مقصود محرک قریب کو طلب کرنا نہیں بلکہ ہمارا مقصود تو اس محرک کو طلب کرنا ہے جس سے تمام اشیاء کو حرکت حاصل ہوتی ہے پس معاملہ اس میں واضح ہے یعنی یہ کہ وہ جوہر ہے اور یہ بات ممکن نہیں کہ

جواہر کی مبدأ جوہر کے علاوہ کوئی اور چیز ہواور مبدأ جواہر بھی جوہر ہی ہوتا ہے نیز تمام موجود اشیاء کیلئے بھی جوہر مبدأ ہے اور ماقبل میں اس بات کی تصریح کرنا غلط ثابت ہوا اس لئے کہ باقی تمام اشیاء تو حوادث اور جوہر کیلئے حالات اور عوارض ہیں اور اس کیلئے حرکات ہیں اور یہ بات بھی مناسب ہے کہ ہم اس جوہر سے بحث کریں جو پورے جسم کو حرکت دیتا ہے کہ وہ کیا ہے؟

کیا یہ ضروری کہ ہم یہ بات طے کریں کہ جوہر وہ نفس یا وہ عقل یا ان دونوں کے علاوہ کوئی غیر ہے بعد اس کے کہ ہم اس بات سے بچیں کہ ہم اس مبدأ اول پر اُن اَعراض میں سے کسی چیز کا حکم لگائیں جو اشیائے موجودہ کے اواخر کو لازم ہوتے ہیں لیکن اشیائے موجودہ کے اواخر میں کبھی ایسی چیز بھی پائی جاتی ہے جو بالقوۃ ہوتی ہے یا یہ کہ وہ چیز مختلف اوقات میں مختلف حالات پر ہوتی ہے اور یہ بھی کہ وہ حالت واحدہ پر دائم نہیں رہتی اور وہ اشیاء جو کون اور فساد کو قبول کرتے ہیں یہ وہی ہیں جو اسی حال میں پائے جاتے ہیں اس لئے تو کبھی کسی معین چیز کو ایک بار بالقوۃ پاتا ہے اور ایک بار بالفعل اس کی مثال یہ ہے کہ خمر بعد اس کے کہ انگور کے پانی کو جوش آ کر اس میں نشہ آ جائے تو خمر بالفعل موجود ہوا اور کبھی دوسرے وقت وہ بالقوۃ موجود ہوتا ہے جبکہ وہ رطوبت جس سے وہ متولد ہوتی ہے وہ انگور میں ہو گویا کبھی وہ بالفعل موجود ہوتا ہے اور کبھی ان عناصر میں بالقوۃ پایا جاتا ہے جن سے وہ پیدا ہوتا ہے۔

جب ہم کہتے ہیں کہ بالقوۃ یا بالفعل؛ تو اس سے ہماری مراد صورت اور عنصر کے علاوہ کوئی اور چیز نہیں۔ اور صورت سے ہماری مراد وہ ہے جس کا صورت اور عنصر کے مجموعے سے جدا ہونا ممکن ہو۔ صورت منفردہ کی مثال جیسے کہ روشنی اور اندھیرا جبکہ ان کا وجود ہوا اور فضا سے منفرد اور جدا ہوا اور ان دونوں سے مرکب جیسے بدن صحیح اور بدن سقیم اور عنصر سے ہماری مراد وہ چیز جس میں دونوں حالتوں کا احتمال ہو جیسے کہ بدن کہ کبھی وہ صحیح ہوتا ہے۔ کبھی مریض پس یہ چیز جو کبھی بالفعل اور کبھی بالقوۃ موجود ہوتی ہے یہ اشیائے مرکبہ میں موجود عناصر میں مختلف ہوتا رہتا ہے میری مراد ہے صورت اور عنصر۔ لیکن ان اشیاء میں بھی جو اشیائے مرکبہ کی حقیقت سے خارج ہوتے ہیں یعنی وہ اشیاء جن کا عنصر ان اشیاء کے عنصر کے غیر ہوتا ہے جن سے وہ مرکب ہوتی ہیں اور نہ اُس کی صورت اُن کی صورت کے موافق ہوتی ہے بلکہ ان کے غیر ہوتی ہے پس جب تو سبب اول کے بارے میں بحث کا ارادہ کرے تو مناسب ہے کہ تیرے ذہن میں یہ بات ملحوظ رہے کہ بعض علل محرکہ اس چیز کیساتھ صورت میں موافق ہوتی ہیں جو متحرک ہوتا ہے اور اس کے قریب ہوتی ہیں اور بعض سے ابعد ہوتی ہیں رہا علت قریبہ تو اس کی مثال جیسے کہ اب ہے اور شمس علت ابعد ہے اور شمس سے بھی ابعد فلک مائل ہے اور یہ چیز حادث کے لئے عنصر کے طریقے پر علل نہیں اور نہ عدم کے طریقے پر علل ہیں اور رہا صورت کے طریقے پر لیکن یہ محرک ہیں اور یہ محرک اس طور پر نہیں کہ وہ صورت میں موافق ہیں اور قریب ہیں مثل اب کے بلکہ وہ تاثیر کے اعتبار سے ابعد اور اقویٰ

ہیں کیونکہ یہی علل قریبہ کی ابتدا ہے اور اس میں کچھ اور کلام بھی ذکر کیا ہے جس کو تفصیل سے بیان کیا جس کو تفصیل سے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں ۔

دوسری دلیل اور اس پر رد

یہ کہ کوئی بھی فعل ازل میں تین وجوہات کی بنا پر ممکن الوجود ہوتا ہے:

(۱) اگر وہ اس طرح نہ ہوتو پھر وہ اولاً ممتنع ہوگا اور پھر ممکن ہوا ہوگا بالفاظ دیگر یوں کہیے کہ وہ ممتنع لذاتہ تھا اور پھر ممکن لذاتہ بن گیا اور اس بات امکان قضایا عقلیہ سے اعتماد اور حفاظت کو اٹھا لیتا ہے۔

(۲) وہ ازل میں ممکن تھا پس اس کا امکان لذاتہ ہے یا وہ علت دائمہ ہے تو امکان کا دوام لازم آئیگا اور اگر وہ کسی علت حادثہ کی وجہ سے ہے تو وہ باطل ہوگا اس لئے کہ اس علت کے حدوث کے امکان میں کلام بعینہ اسی طرح ہے جو اس کے غیر کے حدوث کے امکان میں کلام ہے پس فعل کے امکان کا دوام لازم آئیگا۔

(۳) فعل کی امتناع اس کے ذات کی وجہ سے ہے یا کسی سبب واجب لذاتہ کی وجہ سے تو امتناع کا دوام لازم آئیگا اور وہ مشاہدہ، بداہت اور عقلاء کے اتفاق تینوں وجوہات کی وجہ سے باطل ہے کیونکہ ممکنات مشاہدہ میں نظر آتے ہیں اور موجود ہیں۔

اگر کسی ایسی سبب کی وجہ سے ہے جو واجب نہیں تو پھر اس ذات کا قدیم ہونا ممتنع ہو جائیگا کیونکہ جس کا قدم واجب ہو تو اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے۔ پھر اس میں کلام اسی طرح ہے جو پہلے میں تھا پس ازل میں کسی علتِ حادثہ کی وجہ سے اس کا ممتنع ہونا ظاہر البطلان ہے اس لئے کہ قدیم کسی علتِ حادثہ کا معلول نہیں بنتا پس ثابت ہوا کہ ازل میں ممکنات کے حصول کے ممتنع ہونے کا دعوی ممکن نہیں اور یہ کہنا بھی ممکن نہیں کہ مؤثر وہی ہوتا ہے جس کے بارے میں یہ ممکن ہو کہ وہ اس میں اثر کرے اور پھر وہ ممکن بنے اس لئے کہ تاثیر کے امتناع اور اس کے امکان کا قول بالکل اس قول کی طرح ہے جو اثر کے وجود اور اس کے امکان کے امتناع کا ہے پس ثابت ہوا کہ ممکنات کا کسی مؤثر کی طرف استناد اور نسبت اس کے اوپر عدم کے تقدم کا تقاضا نہیں کرتا (یعنی کہ وہ مسبوق بالعدم ہوں)۔

اشکال :...... کہتے ہیں: اس طریقے پر ایک اشکال ہے؛ وہ یہ کہ جب ہم یہ کہیں کہ اگر ہم حادث کا اس حیثیت سے اعتبار کریں کہ وہ مسبوق بالعدم ہے تو اس شرط کیساتھ یہ بات ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ اس کا امکان ایک خاص وقت کیساتھ خاص ہے (دوسرے کو چھوڑ کر) بوجہ ان دلائل کے جو تم نے ذکر کئے ہیں پس اس کا امکان صفت دوام کیساتھ ثابت ہوا اور پھر اس کے امکان کے دوام سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ حدوث سے خارج ہو گئے اس لئے کہ جب ہم نے اسے اس حیثیت سے لیا ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہے تو عدم کے ساتھ مسبوقیت اس کیلئے

ایک جزءِ ذاتی ہے اور جزءِ ذاتی مرفوع اور ختم نہیں ہوتا اور جب حادث کے حدوث کے امکان سے (اس حیثیت سے کہ وہ حادث ہے)اس کا حدوث سے خروج لازم نہیں آتا تو یہ حجت بھی باطل ہوگئی ۔ یہ ایسا شک ہے کہ اس کا حل کرنا ضروری ہے ۔

جـــواب: ...... میں کہتا ہوں کہ یہ شک وہی معارضہ ہے جس پر کتب کلامیہ میں اعتماد کیا گیا ہے جیسے کہ ''اربعین'' اور اس کے دیگر کتابیں اور اسی پر آمدی نے ''دقائق الحقائق'' میں اور اس کے علاوہ دیگر کتب میں بھی اعتماد کیا ہے اور یہ دو وجہ سے باطل ہے :

(۱) یہ کہ اس میں ان کے حجت کا کوئی جواب مذکور نہیں بلکہ یہ تو ایک محض ایک اعتراض ہے ۔

(۲) اس کے جواب میں یہ کہا جائیگا کہ: ''یہ کہنا کہ حادث کا جب ہم اس حیثیت سے اعتبار کریں تو کیا اس سے تیری مراد یہ ہے کہ جب اس بات کو فرض کرلیا جائے کہ سارے کے سارے حوادث کیلئے کوئی اول ہے پس جب اس کے ساتھ اس کے امکان کا اعتبار بھی کیا جائے تو پھر تو ان کا کوئی اول نہ ہوا یا تمہاری مراد یہ ہے کہ ہر حادث جس کا تو اعتبار کرتا ہے جب اس کے امکان کا اعتبار کیا جائے ؟

اگر تمہاری مراد پہلی بات ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس تقدیر اور فرض کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ تم نے پہلے یہ بات مان لی کہ ہر حادث کیلئے کسی اول کا ہونا ضروری ہے اور تمام کے تمام حوادث مسبوق بالعدم ہیں اور یہ بات بھی (مان لی) کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ فاعل نے کسی چیز کو پیدا کردیا ہو اور پھر خود اس فاعل کا احداث کیا گیا ہو اس کو بھی تم نے تسلیم کرلیا کہ ایسا نہیں ہوسکتا اور ان دونوں باتوں کو تسلیم کرنے کے باوجود تم نے اس بات کو فرض کرلیا کہ اس کا احداث ازل سے ممکن ہے اور ہم تو ان دو باتوں کے درمیان جمع کے امکان کو تسلیم نہیں کرتے ۔تم نے تو ازل میں اس کے حدوث کے دوام کو اس وجہ سے ممنوع قرار دیا کہ ایسے حوادث ممتنع ہیں جن کیلئے کوئی اول نہ ہو اور اس امتناع کے باوجود یہ بات محال ہے کہ ازل سے احداث ممکن ہو پس تم نے حوادث کے دوام کے امکان کو فرض کرلیا باوجودیکہ ان کا دوام ممتنع ہے اور یہ تو اجتماعِ نقیضین کو فرض کرنا ہے ۔

اور اگر تمہاری مراد یہ کہ کسی حادثِ معین کا حدوث مراد ہے ۔تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اس کا امکان ازلی ہے بلکہ یہ ممکن ہے کہ ہر حادثِ معین کا حدوث ایسی شروط کیساتھ مشروط ہو جو اس کی ازلیت کے منافی ہو اور یہی نفس الامر میں بھی واقع ہے جس طرح کہ بہت سے حوادث میں یہ بات معلوم ہے اس لیے کہ جو کسی مادہ سے مخلوق اور پیدا ہو اس کا حدوث اس مادہ کے وجود سے پہلے ممتنع ہے لیکن اس حجت کا جواب یہ ہوسکتا ہے کہ یہ کسی معین چیز کے قدم کا تقاضا نہیں کرتا جس طرح کہ ایک اور مقام پر اس کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے پس اس سے ممکنات میں کسی چیز معین کا قدم لازم نہیں آتا ۔

تیسری دلیل اوراس پر رد

امام رازیؒ فرماتے ہیں: ''تیسری دلیل یہ ہے کہ: حوادث جب موجود ہو جاتے ہیں اوران کو استمرار حاصل ہو جاتا ہے تو وہ اپنے استمرار کی حالت میں کسی مؤثر کے محتاج ہوتے ہیں۔اس لئے کہ وہ اپنی بقا کی حالت میں بھی اسی طرح ممکن ہیں جس طرح کہ حالت حدوث اور ابتدائے وجود میں ممکن تھے۔اور ممکن ضرور کسی مؤثر کی طرف محتاج ہوتا ہے۔ پس کہا جائیگا کہ یہ حجت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ممکناتِ حادثہ اپنی بقا کی حالت میں کسی مؤثر کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں جس طرح کہ مسلمان اور غیر مسلم تمام اہل نظر نے اس کو تسلیم کرلیا ہے اور معتزلہ کے متکلمین میں سے ایک جماعت نے اس میں اختلاف کیا ہے اوران کے علاوہ بعض لوگوں نے بھی ،لیکن یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ ممکن کا اپنے فاعل کیساتھ ازلاً وابداً مقارنت بھی ممکن ہے الا یہ کہ اس کے ازلی اور ابدی ہونے کے امکان کو بیان کردیا جائے ساتھ اس کے کہ اس کا وجود اور عدم بھی ممکن ہواور یہی بات تو محل نزاع ہے اور کیسے کہا جاسکتا ہے کہ حالانکہ جمہور عقلاء کہتے ہیں کہ یہ بات معقول نہیں کہ جس چیز کے بارے میں عدم اور وجود دونوں کا امکان ہوتو اس کے بارے میں حدوث کے علاوہ اور کوئی امر ممکن ہی نہیں ،رہا قدیم ازلی واجب بنفسہ اور بغیرہ تو اس میں یہ بات معقول نہیں کہ اس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں اس لئے کہ اس کا عدم تو ممتنع ہی ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں امر کو قبول کرتا ہے۔

تو اسکا جواب دوطرح سے دیا جائیگا:

۱) یہ اس بات پر مبنی ہے کہ خارج میں اس کی کوئی ایسی حقیقت پائی جائے جو اس کی وجودِ خارجی کے علاوہ ہواور یہ بات تو باطل ہے۔

۲) دوسری بات یہ ہے کہ اگر فرض کرلیا جائے کہ حقیقتِ حال اسی طرح ہے تو اس موجب ازلی کے واجب الوجود ہونے کے ساتھ وہ واجب اور ازلی ابدی بن جائے گا۔لہٰذا اس کا عدم ممتنع ہو جائے گا۔جس طرح اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کی صفات میں کہتے ہیں اور یہ بات تو معقول نہیں کہ اس کا وجود اور عدم ممکن ہوں اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کیلئے کوئی ایسا فاعل ہو جو اسے وجود دیتا ہو جس طرح کہ یہ بات اللہ تعالیٰ کی ان صفات لازمہ کے بارے میں معقول نہیں جو اس کی قدیم ذات کیساتھ لازم ہیں۔

چوتھی دلیل اوراس پر رد

امام رازیؒ نے فرمایا: چوتھی دلیل یہ ہے کہ اثر کا کسی مؤثر کی طرف افتقار اور احتیاج یا تو اس وجہ سے ہے کہ وہ فی الحال موجود ہے یا اس وجہ سے کہ وہ پہلے معدوم تھا یا اس وجہ سے کہ اس سے پہلے عدم تھا اور یہ بات محال ہے

کہ عدمِ سابق وجود کا مقتضی ہو اس لئے کہ عدم تو نفی محض ہے لہٰذا اس کیلئے مؤثر کی طرف کوئی حاجت ہی نہیں اور یہ بھی محال ہے کہ وہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا ہو اس لئے وجود کا مسبوق بالعدم ہونا ایک ایسی کیفیت ہے جو وجود کو ضرور بالضرور پیش آتی ہے۔

اس لئے اس کا مسبوقیت بالعدم کی صفت پر وقوع ایک ایسی کیفیت ہے جو وقوع کے بعد لازم ہو جاتی ہے اور یہ بات محال ہے کہ وہ اس حالت کے بغیر واقع ہو جائے اور واجب تو مؤثر سے غنی اور مستغنی ہے پس مفتقر اور محتاج وجود ہی ہوا اور وجود تو ماہیت کیلئے عارض ہے لہٰذا فاعل کی طرف محتاج ہونے میں عدم کے تقدم کا اعتبار نہیں کیا جائیگا۔

جواب: یہ کہا جائے کہ مؤثر کی طرف محتاج ہونا خواہ کسی بھی وجہ سے ہو اگر اس سے اس کی مراد اس سبب کا اثبات ہے جس کی وجہ سے مؤثر کی طرف وہ محتاج ہوا ہے یا یہ اس سے اس کا ارادہ ایسی دلیل کو ثابت کرنا ہے جو مؤثر کی طرف محتاج ہونے پر دلالت کرتا ہے تو جو چیز تعلیل کے طریقے پر حرف لام کیساتھ مقرون ہوتا ہے وہ کبھی وجود خارجی کیلئے علت بنتا ہے اور کبھی وجود ذہنی کیلئے اور اس کو دلیل اور برہان کہتے ہیں اور قیاس الدلالۃ اور برہان الدلالۃ کہتے ہیں اور پہلے کے ذریعے استدلال کیا جائے تو اسے قیاس العلۃ اور برہان العلۃ کہتے ہیں اور برہان لمی کہتے ہیں اس لئے کہ وہ خارج میں اثر کی علت کا فائدہ دیتا ہے اور ذہن میں بھی پس کسی قائل کا یہ کہنا کہ مؤثر کی طرف افتقار اور احتیاج یا تو بوجہ حدوث یا بوجہ امکان کے ہوگا یا ان دونوں کے مجموعے کی وجہ سے ہوگا اور متاخرین میں ایک جماعت جو اقوال ثلاثہ ذکر کرتی ہے اس کی حقیقت یہ ہے کہ کیا تم نفس الامر میں موجود علتِ موجبہ سے بحث کرتے ہو اس افتقار کی وجہ سے یا اس افتقار اور احتیاج پر دلالت کرنے والی دلیل سے بحث کرتے ہو؟

اگر تمہاری مراد پہلی بات ہے تو تمہیں کہا جائیگا کہ یہ بات تو فاعل کی طرف مفعول کے احتیاج کے ثبوت کی فرع ہے اور مجوث عنہا تو ایک دوسری علت ہے جسے تم نے ثابت نہیں کیا بلکہ کسی قائل کیلئے یہ بھی گنجائش ہے کہ وہ یہ کہے کہ اللہ کے علاوہ تمام موجودات اپنی ذات کے اعتبار سے اس کی طرف فقیر اور محتاج ہیں اور اس کی حقیقت (وجود) کسی علت کی وجہ سے نہیں جس نے اس کی ذات کو موجود کر دیا اور اس کی حقیقت اللہ کی طرف محتاج ہے اور یہ بات تو معلوم ہے کہ ہر ایسا حکم اور ہر ایسی صفت جس سے ذوات کو موصوف کر دیا جاتا ہے اس میں یہ واجب نہیں کہ وہ کسی علت کی وجہ سے ثابت ہو اس لئے کہ یہ تو تسلسلِ ممتنع کو مستلزم ہے کیونکہ اللہ کے ماسوا تمام کا اس کی طرف احتیاج اور افتقار ایک ایسا حکم اور صفت ہے جو ماسوی اللہ کیلئے ثابت ہے پس جو بھی اس کے ماسوی ہے خواہ اسے محدث کہا جائے یا ممکن یا مخلوق کہا جائے یا ان کے علاوہ کوئی اور نام دیا جائے وہ اللہ کی طرف محتاج ہے اور کسی بھی طور پر اور کسی بھی حال میں اللہ سے اس کی استغناء ممکن نہیں بلکہ جس اللہ تعالیٰ کی استغناء اور بے نیازی

اس کی ذاتی ہے ایسے ہی تمام ممکنات کا احتیاج اور افتقار ان کے ذوات کے لوازمات میں سے ہے اور اس کی کوئی خارجی حقیقت نہیں الا یہ کہ جب وہ موجود ہو جائیں کیونکہ معدوم تو کوئی چیز ہی نہیں پس جو اللہ کے ماسوی ہیں وہ اس کی طرف صفت دوام کیساتھ محتاج ہیں اپنے حدوث (ابتدائے وجود) اور بقاء دونوں حالتوں میں ۔

اگر فاعل کی طرف احتیاج سے مراد یہ ہے کہ اس سے افتقار اور احتیاج پر استدلال کیا جاتا ہے تو جواب میں کہا جائیگا کہ عدم کے بعد کسی چیز کا حادث ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ کسی ایسے محدث اور موجد کی طرف محتاج ہے جو اس کو وجود دے اور اس کا ایسا ممکن ہونا کہ اس کے وجود کو عدم پر ترجیح صرف اور صرف کسی مرجح تام کی وجہ سے حاصل ہو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ وہ ایک ایسے واجب کی طرف محتاج ہے جو اس کو از سر نو وجود دیتا ہے اور اس کا ممکن اور محدث (بالفتح) ہونا ایک دوسری دلیل ہے تو یہ دو دلیلیں ہو گئیں کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک اس کے افتقار اور احتیاج پر دلیل ہے اور یہ صفات اور اس کے علاوہ دیگر صفات جیسے کہ اس کا حادث ہونا، محتاج ہونا، مخلوق ہونا اور اس کے امثال، یہ خالق کی طرف اس کے احتیاج پر دلیل ہیں پس خالق کی طرف احتیاج پر ادلہ بہت زیادہ ہیں اور وہ اپنے ذات کی وجہ سے محتاج الیہ ہے نہ کہ کسی سبب آخر کی وجہ سے اور جب صورتحال اس طرح ہے تو ممکن ہے کہ کہ یہ کہا جائے کہ خود اس کا وجود خالق کی طرف اس کے احتیاج پر دلیل ہے اور اس کا عدمِ سابق اس کے خالق کی طرف اس کے افتقار پر دلیل ہے اور اس کا موجود ہونا عدم کے بعد، یہ بھی خالق کی طرف اس کے افتقار پر دلیل ہے پس ان تمام اقسام میں کوئی منافات نہیں اور اس بنا پر یہ کہنا صحیح نہیں کہ عدم تو ایک نفی محض ہے لہٰذا اس کیلئے کسی مؤثر کی طرف اصلا کوئی حاجت نہیں اور یہ اس لئے کہ جب ہم نے اس کے عدم کو اس بات پر دلیل قرار دیا کہ وہ عدم کے بعد تب ہی موجود ہوسکتا ہے جب کوئی ایسا فاعل پایا جائے جو اس کے عدم کو مؤثر کی طرف محتاج بنا دے بلکہ مسلمان اہل نظر تو یہ کہتے ہیں کہ ممکن صرف اپنے وجود میں مؤثر کی طرف محتاج ہوتا ہے اور رہا اس کا عدم جو کہ مستمر ہوتا ہے تو اس میں وہ کسی مؤثر کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور یہ جو فلاسفہ ہیں ابن سینا اور اس کے متبعین جیسے امام رازی وغیرہ وہ یہ کہتے ہیں کہ ممکن کے دو طرفین (وجود و عدم) میں ایک کے راجح ہونے کیلئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے لہٰذا عدم کے وجود پر راجح ہونے کیلئے بھی کوئی مرجح ضروری ہے جیسے کہ وجود کے راجح ہونے کیلئے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے اور پھر انھوں نے یہ بھی کہا کہ عدم کا مرجح عدم المرجح (یعنی وجود کا مرجح نہ پایا جانا) ہے پس اس کے معدوم ہونے کی علت اس کے وجود کی علت کا نہ پایا جانا ہے اور مسلمان اہل نظر اس بات پر نہایت سختی سے نکیر اور رد کرتے ہیں جس طرح کہ قاضی ابو بکر، قاضی ابو یعلی اور ان کے علاوہ مسلمان اہل نظر نے ذکر کیا ہے اور یہی بات درست ہے ۔

ان لوگوں کا یہ کہنا کہ اس کی علت (یعنی وجود کی علت) کا نہ پایا جانا ہی اس کے عدم کی علت ہے تو ان کے

جواب میں کہا جائیگا کہ کیا تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی علت کا نہ ہونا مستلزم ہے اس کے عدم کو اور وہ دلیل ہے اس کے عدم پر یا مراد یہ ہے کہ اس کی علت کا عدم ہی وہ چیز ہے جس نے اس کو خارج میں معدوم بنا دیا پس پہلی مراد تو صحیح ہے لیکن اس کے تو تم قائل نہیں اور دوسری بات درست نہیں اس لئے کہ وہ عدم جو صفت استمرار کیساتھ ثابت ہے اس کا علت کی طرف احتیاج اسی طرح ہے جس طرح عدم العلۃ کا علت کی طرف اور یہ بداہۃ ثابت ہے کہ جب کہا جائے کہ علت کے معدوم ہونے کی وجہ سے فلاں چیز معدوم ہوا تو کہا جائیگا کہ وہ عدم بھی تو اس کے علت کے عدم کی وجہ سے ہے اور یہ امر علل اور معلولات میں تسلسل کا تقاضا کرتی ہے اور وہ صریح عقل کی بنا پر باطل ہے لہٰذا اس کا بطلان تو ظاہر ہے لیکن مقصود تو ان مخالفین یعنی ملحد فلاسفہ کے بعض تناقضات کو بیان کرنا ہے جو کہ صریح معقول اور صحیح منقول کے ساتھ معارض ہیں۔

اسی طرح اس کا یہ کہنا کہ اس کا مسبوق بالعدم ہونا ایک کیفیت ہے جو وجود کو اس کے حصول (یعنی وجود میں آنے کے بعد) کے بعد پیش آتی ہے اور وہ اس کیساتھ لازم ہے لیکن علت نہیں تو اسے کہا جائیگا یہ کوئی صفت ثبوتیہ تو نہیں بلکہ یہ تو ایک صفت اضافیہ ہے جس کا معنی یہ ہے کہ وہ موجود ہوا بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا پھر اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ وہ اس کیلئے صفت لازمہ ہے تو اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مؤثر کی طرف احتیاج پر ایک دلیل ہے اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ تم نے اِس کو اُس کے احتیاج کی علت فرض کرلیا ہے اور احتیاج کا معلول فرض نہیں کیا پس اس کا غنی ہونا اس کی علت بننے سے مانع نہیں ہے بلکہ اس کے معلول ہونے سے مانع ہے۔

اگر وہ یہ کہے کہ یہ تو اس کے احتیاج اور افتقار سے مؤخر ہے اور متاخر متقدم کیلئے علت نہیں بنتا۔

تو جواب میں کہا جائیگا کہ: یہ بات میں نے اس مقام کے علاوہ اور کئی مقامات پر ذکر کر دی ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ وہ افتقار اور احتیاج پر دلیل تو ہے لیکن اس کیلئے موجب نہیں۔ اور باتفاق عقلاء دلیل اپنے مدلول سے مؤخر ہوتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ اگر حدوث مؤثر کی طرف افتقار اور احتیاج پر دلیل ہے۔ تو یہ بات لازم نہیں آتی کہ ہر مؤثر کی طرف محتاج حادث ہی بنے۔ اس لئے کہ دلیل میں اس کا عموم واجب ہے، اس کا عکس واجب نہیں۔

تو جواب میں کہا جائیگا کہ: ہاں اس اعتبار سے دلالت کی انتفاء دوسرے وجوہ سے دلالت کی نفی نہیں کرتی۔ مثال کے طور پر یہ کہا جائے کہ فاعل کی طرف اس کے احتیاج کی شرط اس کا محدث اور حادث ہونا ہے اور شرط تو مشروط کیساتھ مقارن ہوتا ہے اور یہ بھی ان امور میں سے ہے جن کے ذریعے اتصال واقتران کو بیان کیا جاتا ہے پس کہا جائیگا کہ احتیاج کی علت جو کہ افتقار واحتیاج کے شرط کے معنی پر ہے وہ اس کا حادث یا ممکن ہونا یا دونوں کا مجموعہ ہے اور یہ سب کے سب حق ہیں اور مثال کے طور پر یوں کہا جائے کہ وہ علت جو فاعل کی طرف

احتیاج کا تقاضا کرتی ہو اگر اس سے اس کا حدوث مراد ہے یعنی مسبوق بالعدم ہونا ہے اس لئے کہ یقیناً وہ تمام اشیاء جو مسبوق بالعدم تھیں وہ فاعل کی طرف احتیاج کے حال میں ثابت اور موجود ہوتے ہیں اس لئے فاعل کی طرف ان کا احتیاج ان کے حدوث کی حالت ہے اور اس حال میں وہ مسبوق بالعدم ہوتے ہیں اس لئے کہ یقیناً وہ تمام چیزیں جو مسبوق بالعدم ہوں وہ عدم کے بعد موجود ہو جاتی ہیں اور یہی معنی تو فاعل کی طرف افتقار کو ثابت کرتا ہے۔

پانچویں دلیل اور اس پر رد

امام رازی فرماتے ہیں: پانچویں دلیل یہ ہے کہ [تین احوال میں سے کوئی ایک حال ضرور ہوگا :] یا تو ممکنات کا مؤثر کی طرف افتقار کی جہت حدوث پر موقوف ہوگا یا مؤثر کی تاثیر کا حدوث پر توقف ہوگا یا بالکل توقف نہیں ہوگا۔

پہلی صورت کا بطلان تو ہم نے قدم اور حدوث کے باب میں ثابت کر دیا۔ پس یہ بات ثابت ہوئی کہ افتقار کی جہت میں حدوث معتبر نہیں ہوگا۔

لہٰذا یہ کہا جائے گا کہ: تم نے جو کچھ یہاں ذکر کیا ہے اس کا ابطال بھی ہم نے بیان کر دیا گیا ہے۔ اور یقیناً وہ تمام اشیاء جو فاعل کی طرف محتاج ہوتے ہیں وہ حادث ہی ہوتے ہیں۔ رہا قدیم ازلی تو یہ بات ممتنع ہے کہ وہ مفعول بنے۔ اور جو کچھ میں نے ''حدوث اور قدم'' کی کتاب میں مباحث مشرقیہ میں ذکر کر دیا ہے۔ یہ وہی ہے جس کے ذکر پر آپ کی عادت جاری ہے محصل اور اس کے علاوہ دیگر کتب میں۔ یعنی کہ یقیناً حدوث کا وجود مسبوق بالعدم ؛ اور بالغیر ہونے سے عبارت ہے۔ پس یہ وجود کیلئے ایک صفت ہے۔ لہٰذا اس سے متاخر ہی ہوگی اور وہ مؤثر کی تاثیر سے متاخر ہوگی وہ مؤثر جو اس کے احتیاج سے متاخر ہے اور وہ احتیاج جو حاجت کی علت سے متاخر ہے پس اگر حدوث خود حدوث کی طرف حاجت کی علت قرار دی جائے یا اس کی شرط قرار دی جائے تو کسی چیز کا چار مراتب اور چار درجات کیساتھ اپنی ذات سے مؤخر ہونا لازم آئیگا۔

جواب : یہ کوئی صفت وجو بیہ نہیں جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے تا کہ وہ اس کے وجود سے متاخر ہو جائے بلکہ اس کا معنیٰ یہ ہے کہ وہ موجود ہوا بعد اس کے کہ نہیں تھا اور وہ اس حال میں مؤثر کی طرف محتاج ہوتا ہے اور مسبوق بالعدم بھی ہوتا ہے اور جو تاخرات ذکر ذکر کر دئے گئے وہ تو اعتبارات عقلیہ ہیں جو تاخرات زمانیہ نہیں اور یہاں پر علت سے مراد یہ نہیں ہے کہ وہ مفعول کے اوپر زمان کے اعتبار متقدم فاعل سے عبارت ہے اور لازم وملزوم دونوں کا زمانہ کبھی اکٹھا ہوتا ہے جیسے کہ اہل نظر کہتے ہیں کہ صفت موصوف کی طرف محتاج ہوتی ہے اور عرض جو ہر معروض کی طرف محتاج ہوتا ہے اگر چہ وجود کے اعتبار سے دونوں کا زمانہ ایک ہوتا ہے۔

اسی طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ عرض اپنے موصوف کی طرف محتاج ہوتا ہے اس وجہ سے کہ وہ ایک ایسا معنی ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور یہی معنیٰ موصوف کی طرف احتیاج کیساتھ مقارن ہے۔

چھٹی دلیل اوراس پر رد

امام رزازیؒ فرماتے ہیں: چھٹی دلیل: ممکن چیز جب موجود نہ ہوتو اس کا عدم یا تو کسی امر کی وجہ سے ہوگا یا کسی امر اور مؤثر کی وجہ سے نہیں ہوگا۔ یہ تو محال ہے کہ وہ کسی امر کی وجہ سے نہ ہو۔ یعنی بلا کسی خارجی امر کے وہ معدوم ہو۔ اس لئے کہ ایسی صورت میں اپنی ذات کے اعتبار سے وہ معدوم ہو جائیگا یعنی اپنی حیثیت کے اعتبار سے وہ معدوم ہوا۔ اور وہ تمام چیزیں جن کی ماہیت ان کے معدوم ہونے میں کافی ہوتی ہیں وہ ممتنع الوجود کہلاتا ہے لہٰذا ممکن چیز ممتنع الوجود ثابت ہوا اور یہی دلیل خلف ہے۔ پس یہ بات واضح ہوگئی کہ ممکن کا عدم کسی امر یا مؤثر کی وجہ سے ہوگا۔ پھر وہ امر جو مؤثر ہے وہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو اس کی تاثیر میں تجدد شرط ہوگی یا نہیں ہوگی ۔ یہ محال ہے کہ اس کی تاثیر میں تجدد شرط قرار دی جائے۔ اس لئے کہ ہمارا کلام اس عدم سابق کی صورت میں مفروض ہے جو اس کے وجود پر مقدم ہے۔ اور وہ عدم جو متجدد ہے یعنی دھیرے دھیرے وجود میں آتا ہے وہ وہ عدم ہے جو وجود کے بعد ہوتا ہے لہٰذا ممکنات کے عدم میں کسی ایسے چیز کی طرف استناد کی شرط نہیں ہوگی جو اس کے عدم کا تقاضا کرتے ہوں اور نہ اس کے تجدد کی شرط ہوگی اور عدم چونکہ ممکن ہے لہٰذا وہ بغیر شرطِ تجدد کے کسی مؤثر کی طرف مستند اور منسوب ہوتا ہے تو ہم نے جان لیا کہ حاجت اور افتقار تجدد پر موقوف نہیں اور یہی تو ہمارا مطلوب ہے۔

جواب :...... یہ بات عجائب میں سے بلکہ بہت بڑے مصائب میں سے ہے کہ اس جیسے ہذیان اور بکواس کو اس مذہب میں برہان قرار دیا جائے وہ مذہب جس کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کو پیدا نہیں کیا بلکہ حوادث خود بخود بغیر کسی خالق کے حادث ہوتے ہیں اور اہل ملل کے ادیان کے ابطال میں اور اگلے پچھلے سارے عقلاء کے ادیان کے ابطال میں یہ حجج باطلہ اور اس کے امثال بہت سے افاضل اور بہت سے عقل مند اور اہل علم لوگوں کو اس حق صریح سے روکنے والے بنتے ہیں جو کہ صریح عقل اور صحیح نقل کے موافق ہوتا ہے بلکہ یہ اس کے قائلین کو عقل سے خارج کر دیتے ہیں اور دین سے بھی ایسے نکال لیتے ہیں جیسے کہ کوئی بال گوندھے ہوئے آٹے سے نکالا جاتا ہے کبھی تو جحود وانکار کے ذریعے اور کبھی شکوک وشبہات اور تردد کے ذریعے لہٰذا ہم اس بات کی طرف محتاج ہوئے کہ ہم اس مذہب کے بطلان کو بیان کریں کیونکہ یہ ظاہر الفساد عقلا ونقلا اور اس میں عقول اور تمام ادیان کو ضرر بھی لاحق ہے ایسا ضرر کہ جس کا احاطہ اور سد باب صرف اور صرف رحمان کی ذات ہی کرسکتا ہے اور جواب کئی وجوہ سے ہے۔

پہلی وجہ:......تمہارا یہ قول چند سطر پہلے گذر چکا ہے کہ عدم نفی محض کو کہتے ہیں لہٰذا اس میں کسی مؤثر کی طرف اصلا کوئی حاجت ہی نہیں اور تم نے اس کو اس حجت میں مقدم قرار دیا کہ جو اس سے پہلے بیان ہوا تو تم چند سطر بعد یہ کیسے کہتے ہو کہ معدومِ ممکن کا عدم صرف اور صرف کسی موجب کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ بات بھی ہم نے پہلے بیان کر دی ہے کہ مسلمان اور غیر مسلم جمہور اہل نظر یہ کہتے ہیں کہ عدم کسی علت کی طرف محتاج نہیں ہوتا اور میں نے اہل نظر میں سے کسی کو بھی نہیں پایا جس نے ممکن کے عدم کو کسی علت کی طرف محتاج قرار دیا ہو سوائے اس گروہ قلیلہ کے جو کہ متاخرین فلاسفہ میں سے ہیں جیسے ابن سینا اور اس کے اتباع ورنہ تو یہ قدمائے فلاسفہ کا بھی قول نہیں نہ ارسطو اور نہ اس کے اصحاب کا جیسے برکلس اور اسکندر افرودیسی جو کہ اس کی کتب کا شارح ہے اسی طرح سامسوطوس اور اس کے علاوہ جو فلاسفہ ہیں اور نہ یہ اہل نظر میں سے کسی کا قول ہے جیسے کہ معتزلہ، اشعریہ اور کرامیہ وغیرہ پس یہ اہل نظر جماعتوں میں سے کسی کا قول نہیں ہے نہ متکلمین کا، نہ فلاسفہ اور نہ ان کے علاوہ کسی اور کا۔

دوسری وجہ:...... یہ کہنا محال بات ہے کہ وہ کسی امر خارجی کے بغیر معدوم ہو تو یقیناً ایسی صورت میں وہ اپنی ذات کی وجہ سے یعنی من حیث ہو ہو معدوم ہوا اور جس چیز کی ماہیت اس کے عدم میں کافی ہو تو وہ ممتنع الوجود ہوتا ہے پس اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ یہ ایک باطل تلازم ہے اس لئے کہ جب وہ چیز کسی امر کے بغیر معدوم ہے تو وہ معدوم نہیں ہوا (نہ اپنی ذات کی وجہ سے اور نہ کسی غیر کی وجہ سے) پس تمہارا یہ کہنا کہ ایسی صورت میں وہ اپنی ذات کی وجہ سے معدوم ہوگا، باطل ہے اس لئے کہ یہ اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ اپنی ذات کی وجہ سے معدوم ہے حالانکہ اس کی ذات تو اس کے معدوم ہونے میں علت ہے جیسے کہ ممتنع لذاتہ ہوتا ہے اور یہ ہمارے اس قول کے منافی ہے کہ وہ چیز کسی امر اور سبب کے بغیر معدوم ہے پس کیسے کسی چیز کی نفی اس کے ثبوت کو لازم ہوگی؟

اگر کہا جائے کہ اس کی مراد یا تو یہ ہوگی کہ اس کا عدم کسی امر کی وجہ سے ہے یا کسی امر خارجی کی وجہ سے نہیں۔ تو جواب یہ ہے کہ یہ تقسیم پوری طرح حصر کرنے والی نہیں اور وہ یہ ہے کہ کوئی چیز کسی علت کے بغیر معدوم ہو۔

تیسری وجہ:...... ان دو اقوال کے درمیان فرق واضح اور معلوم ہے ایک قول یہ کہ اس کی ذات اس کے وجود اور عدم کا تقاضا نہیں کرتی یا اس کے وجود اور عدم کو مستلزم نہیں یا یہ کہ وجود اور عدم کو ثابت نہیں کرتی اور دوسرا قول یہ ہے کہ ہمارا یہ کہنا کہ اس کی ذات اس کے وجود یا عدم کا تقاضا کرتی ہے یا اس کو مستلزم ہے یا اس کیلئے موجب ہے اس لئے کہ جو چیز ایسی ہو کہ اس کی ذات اس کے وجود کو مستلزم ہو تو وہ واجب بنفسہ ہوتا ہے اور جو اس کے عدم کو مستلزم ہو وہ ممتنع ہوتا ہے اور جو چیز ایسی ہو کہ اس کی ذات ان دونوں میں سے کسی کو بھی مستلزم نہ ہو تو وہ نہ واجب نہ ممتنع بلکہ وہ ممکن ہی ہوتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ وہ کسی امر کے بغیر معدوم ہے تو اس میں ثابت نہیں کیا گیا ہے کہ وہاں کوئی ایک ایسا امر پایا جاتا ہے جو اس کے عدم کو مستلزم ہو بلکہ وہ تو تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وہاں کوئی ایسا امر نہ ہو جو اس کے وجود کو مستلزم ہو اور یہ بات تو معلوم ہے کہ اس تقدیر پر وہ ممتنع الوجود نہیں ہوگا اسی وجہ سے تو مسلمان کہتے ہیں کہ **ماشآء اللہ کان و مالم یشأ لم یکن** پس اس کی مشیئت اس کے مراد کے وجود کو مستلزم ہے اور جس کو وہ نہیں چاہتے وہ موجود نہیں پس اس کی مشیئت کا عدم اس چیز کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے، یہ نہیں کہ عدم نے کسی چیز کو وجود دیا بلکہ وہ تو اس کا ملزوم ہے اور جب تو علت کی تفسیر یہاں ملزوم سے کرلے تو نزاع لفظی ٹھہرے گا اور ان کے کیلئے کوئی حجت باقی نہیں رہیگی۔

ہمارا یہ کہنا کہ اس کی ذات اس کے وجود کو مستلزم ہے یا اس کے عدم کو مستلزم ہے تو مناسب نہیں کہ اس سے یہ بات سمجھی جائے کہ خارج میں کوئی چیز ہے جو غیر کا ملزوم ہے اس لئے کہ تمام عقلاء کے باتفاق ممتنع خارج میں اصلا کوئی چیز ہے ہی نہیں لیکن حقیقت حال تو یہ ہے کہ اس کی ذات ہی لازم ہے اور ملزوم یا تو وجود ہے یا عدم پس ممتنع کا عدم اس کے عدم کا ملزوم ہے اور واجب اس کے وجوب کا ملزوم ہے رہا ممکن تو اس کیلئے خود اس کی ذات میں سے نہ کوئی وجود ہے نہ کوئی عدم جو کہ اس کے وجود کا ملزوم ہو بلکہ اگر کوئی ایسی چیز وجود میں آئی جو اس کے وجود کیلئے موجب ہو تب تو وہ وجود پائے گا ورنہ تو وہ معدوم رہیگا۔

چوتھی وجہ:...... جب ہر ممکن معدوم نہیں ہوتا مگر کسی ایسی علت کی وجہ سے جو معدوم ہو اور وہ اس کے عدم میں مؤثر ہو تو پس اگر علت معدومہ کا عدم واجب ہے تو پھر اس کا وجوب ممتنع ہوگا کیونکہ یہ معلوم ہے کہ وہ اپنے علت کے وجوب کیساتھ واجب ٹھہرتا ہے اور اس کے امتناع کیساتھ ممتنع ٹھہرتا ہے اور ایسی صورت میں ممکن کے عدم کی علت واجب ٹھہرے گی اور اس کا وجوب ممتنع قرار پائے گا کیونکہ یہ بات یقیناً معلوم ہے کہ وہ اپنے علت کے وجوب کیساتھ واجب کہلاتا ہے اور اس کے امتناع کی وجہ سے ممتنع ہو جاتا ہے اور ایسی صورت میں ہر ممکن جس کا امکان فرض کرلیا گیا ہو یقیناً وہ ممتنع ہوگا اور یہ ایسی بات ہے کہ جس میں جمع بین النقیضین لازم آتا ہے جو کہ کیفیت اور کمیت دونوں اعتبار سے انتہائی درجے کی ایک محال بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس کی علت کا معدوم ہونا ایک ایسے عدم کی طرف محتاج ہے جو اس کے وجود میں مؤثر ہے اور اس مؤثر کا عدم بوجہ مؤثر کے نہ پائے جانے کی وجہ سے ہے اور اس طرح چلتے جائیے تو یہ اس تسلسل کو مستلزم ہے جو کہ باطل ہے اور صرف باطل ہی نہیں بلکہ مؤثرات وجودیہ کے تسلسل سے زیادہ باطل ہے۔

پانچویں وجہ:...... یہ کہا جائے گا کہ اگر یہ بات فرض کرلی جائے کہ وہ عدم جو کہ مستمر ہے اس کیلئے کوئی علتِ قدیمہ ہے اور یہ بات کہ معلول جب عدم مستمر ہو (یعنی جاری رہنے والا ہو) تو اس کی وہ علت جو عدم مستمر

ہے وہ علت ازلیہ ہوگی تو اس سے لازم نہیں آتا کہ وہ موجود معین جس کے بارے میں وجود وعدم دونوں کا امکان ہے وہ قدیم ازلی بنے اور اس کا فاعل ازل سے اس کا فعل بنے اس طور پر کہ موجودات کے فاعل نے کسی چیز کو بھی حادث نہیں کیا۔ اس لئے کہ اس موجود کا عدم پر قیاس کرنا جو کہ واجب قدیم ہے، ازلی اور خالق ہے اور تمام موجوداتِ مخلوقہ کا فاعل ہے جو صفت استمرار کیساتھ ہے اور مستلزم دوسرے عدم کو جو کہ مستمر ہے تو یہ بہت ہی بڑا فاسد قیاس ہے اور یہ ایک قیاس محض ہے پس کیسے اس تشبیہ فاسد کے ذریعے اس جیسے اصل عظیم میں احتجاج اور استدلال جائز ہے جس کے نتیجے میں رب العالمین کا اپنی مخلوقات کی پیدائش کو عدم کے معدوم کی علت بننے کے مثل قرار دیا جاتا ہے اور یہ تو ان لوگوں کے قول سے بھی زیادہ فساد پر مشتمل ہے جن کے بارے میں اللہ نے یہ فرمایا ہے کہ:

﴿ فَكُبْكِبُوا فِيهَا هُمْ وَالْغَاوُونَ (94) وَجُنُودُ إِبْلِيسَ أَجْمَعُونَ (95) قَالُوا وَهُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ (96) تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ (97) إِذْ نُسَوِّيكُمْ بِرَبِّ الْعٰلَمِينَ (98) ﴾(شعراء: ۹۴تا ۹۸)

''پھر وہ اور تمام گمراہ لوگ اس میں اوندھے منہ پھینک دیے جائیں گے۔ اور ابلیس کے تمام لشکر بھی۔ وہ کہیں گے جب کہ وہ اس میں جھگڑ رہے ہوں گے۔ اللہ کی قسم! بے شک ہم یقیناً کھلی گمراہی میں تھے۔ جب ہم تمھیں جہانوں کے رب کے برابر ٹھہراتے تھے۔''

پس جب یہ اس شخص کا حال ہے جس نے اس کے اور بعض موجودات کے تسویہ اور برابری کر دی ہے تو اس کا کیا حال ہوگا جس نے اس کے اور عدم محض کے درمیان برابری اور تسویہ کر دیا۔

ساتویں دلیل اور اس پر رد:

امام رازی فرماتے ہیں: ساتویں دلیل جو ذات واجب الوجود لذاتہ ہو اس کا ایک سے زیادہ ہونا یہ ممتنع ہے۔ پس دریں صورت واجب الوجود کی صفات جو کہ حکماء کی رائے پر امور اضافیہ اور سلبیہ ہیں اور متکلمین کی مختلف آراء کے اعتبار سے صفات، احوال اور احکام ہیں؛ تو ان میں سے کوئی بھی چیز اپنے عین کے اعتبار سے واجب الثبوت نہیں ٹھہرے گی۔ بلکہ وہ تمام مشتملات کیساتھ ممکن الثبوت فی ذاتہ ہوں گے۔ اور واجب الوجود کی ذات کے اعتبار سے واجب الثبوت ہوں گے۔ پس یہ ثابت ہوا کہ عدم کی سابقیت اور اس کے تقدم پر تاثیر موقوف نہیں۔

اگر وہ کہیں کہ: صفات اور احکام افعال کے قبیل سے نہیں ؛ اور ہم تو افعال میں عدم کی سابقیت کو ثابت کرتے ہیں اور اسے واجب اور ضروری سمجھتے ہیں تو ہم جواب میں کہیں گے کہ اس جیسے مسائل عظیمہ میں محض

الفاظ پر اعتماد کرنا ممکن نہیں اور فرض کرلیں کہ جس چیز پر عدم سابق نہ ہوتو اسے فعل نہیں کہا جاتا لیکن یہ تو ثابت ہے کہ جو چیز اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الثبوت ہوتو اس کی کسی ایسے مؤثر کی طرف استناد اور نسبت جائز ہے جو اثر کیساتھ دائم الثبوت ہو۔ اور جب یہ معقول بات ہے تو اس لیے بعض مواضع میں امتناع کا دعوی کرنا ممکن نہیں؛ الا یہ کہ لفظِ ''فعل'' کے اطلاق کو اس کا صاحب ممنوع قرار دے۔ یعنی لفظ فعل کا اطلاق اس پر نہ کرے؛ مگر اس بات کا کوئی بڑا فائدہ نہیں جس کی طرف رجوع کیا جائے۔

اس حجت سے کئی طرح پر جواب دیا جاسکتا ہے:

۱) معترض کا یہ کہنا کہ: ''واجب الوجود لذاتہ ایک سے زیادہ ہونا ممتنع ہے۔'' اگر اس سے اس کی مراد یہ ہو کہ: الہ ایک سے زیادہ ہونا؛ یا ایک رب سے زیادہ ہونا؛ یا ایک خالق کے علاوہ خالق کا ہونا؛ یا ایک معبود واحد کے علاوہ ہوں؛ یا ایک حی سے زیادہ حی [زندہ] ہوں؛ یا ایک قیوم یا ایک صمد یا ایک قائم بنفسہ ذات سے زیادہ ہونا ممتنع ہے تو اِس مراد اور معنیٰ کے اعتبار سے یہ قول صحیح ہے۔

لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کی ایسی صفات ہوں جو اس کے ذات کے لوازم میں سے ہوں اور ان صفات کے بغیر اس کے ذات کا تحقق ممتنع ہو۔ اور اس طرح یہ بات بھی ضروری نہیں کہ وہ واجب الوجود وہی ذات ہو جو ان صفات کو مستلزم ہے۔ اور اس کے واجب الوجود ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ اپنے ذات کی وجہ سے موجود ہے اور اس کے پر عدم طاری ہونا بالکل ممتنع ہے۔ اور اس کیلئے نہ کوئی فاعل ہے؛ اور نہ ہی کوئی ایسی چیز ہےجسے علت فاعلہ کہا جائے۔ پس بنا پر اس کی صفات اس کے اسم کے مسمیٰ میں داخل ہیں اور ممکن الثبوت نہیں؛ اس لئے کہ وہ ذات ممکن الثبوت نہیں؛ کہ وہ کبھی موجود ہو اور کبھی معدوم۔ اور نہ ہی وہ فاعل کا محتاج ہے؛ اور نہ ہی علت فاعلہ کا۔ بلکہ وہ تو اس ذات کے لوازم میں سے ہے جو اپنی صفات لازمہ کیساتھ واجب الوجود ہے پس مدعی کا یہ دعوی کرنا کہ صفات لازمہ ممکن الثبوت ہیں؛ اور وہ وجود و عدم کو قبول کرتے ہیں یہ اس دعوی کی مانند ہے کہ وہ ذات ملزومہ وجود و عدم دونوں کو قبول کرتے ہیں۔

اگر اس قول کہ ''واجب الوجود ایک ہے'' سے مراد یہ ہے کہ واجب الوجود ذات وہ ایک ایسی ذات ہے کہ جو صفات سے خالی ہے؛ تو اس اعتبار سے قول ممنوع ہے؛ نیز اس قائل نے اس پر کوئی دلیل بھی نہیں ذکر کی۔

وجہ ثانی:...... مدعی کا یہ دعوی کرنا کہ: ''واجب الوجود صفات سے خالی صرف ذات ہے'' اور اس کی صفات تو ممکن الوجود ہیں۔ اگر او اجب الوجود سے اسکی مراد یہ ہے کہ اسکا عدم بغیر کسی فاعل کے فعل کے ممتنع ہے۔ تو ان دونوں چیزوں کا معدوم ہونا کسی فاعل کے فعل کے بغیر ممتنع ہے۔

اگر واجب الوجود سے اس کی مراد وہ ذات ہے جو قائم بنفسہ ہے؛ اور کسی جگہ کی محتاج نہیں؛ تو اس کی

حقیقت یہ ہوگی کہ صفات کیلئے کسی ایسے محل کا ہونا ضروری ہے جس کیساتھ وہ قائم ہوں بخلاف ذات کے۔ لیکن یہ تو اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ ممکن الثبوت کسی فاعل کا محتاج ہو۔ اور اگر اسکی مراد واجب الوجود سے ایسی ذات ہے جس کا عدم ممکن نہ ہو۔

ممکن الوجود سے اس کی مراد وہ ہے جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں؛ تو یہ بات معلوم شدہ ہے کہ جیسے ذات کا معدوم ہونا ممکن نہیں ؛ ایسے ہی صفات کا معدوم ہونا ممکن نہیں۔ (جس کو آج کل کے فلسفے میں کہتے ہیں کہ مادہ فنا نہیں ہوتا)۔پس وجود کا واجب ہونا ان دونوں کو شامل ہے۔ اور اگر واجب الوجود سے اس کی مراد وہ چیز ہے کہ جس کا کوئی لازم نہ ہوتو پھر وجود میں کوئی ایسی چیز باقی نہیں رہیگی جو واجب الوجود ہو خاص طور پر ان کے قول پر یعنی کہ وہ اپنے مفعولات کو لازم ہے پس وہ واجب الوجود نہیں ٹھہرے گا اور ان لوگوں کے تناقضات اور ان کے متبعین کے تناقضات جیسے کہ کتاب: ''المضنون الکبیر'' کے مصنف ؛وہ واجب الوجود کی تفسیر یہ کرتے ہیں کہ وہ ایک ایسی ذات ہے جو غیر کیساتھ لازم نہیں اس سے مقصود ان کا یہ ہے کہ اس کے ذریعے وہ اللہ تعالی کی صفات لازمہ کا نفی کرتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ہم نے یہ کہا کہ اس کی صفات اس کی ذات کیساتھ لازم ہیں تو پھر واجب الوجود نہیں رہیگا اور پھر وہ افلاک اور اس کے علاوہ دیگر اجرام کو اس کیلئے ازلا وابداً لازم قرار دیتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی نہیں پس اس بات سے اور بہت بڑا تناقض کون سا ہوگا ؟

تیسری وجہ:...... یہ ایسی واحد ذات جو تمام صفات سے محروم اور خالی ہو وہ ممتنع الوجود ہوتی ہے۔ یہ مسئلہ کئی مقامات پر تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔ اور یہ بھی بتایا گیا ہے کہ ایسے معانی کا ثبوت ضروری ہے جو ثبوتی ہوں؛ جیسے اس کا حی ہونا ،عالم ہونا ،قادر ہونا۔ اور یہ بات بھی ممتنع ہے کہ وہ معانی عینِ ذات ہوں۔ کیونکہ جو چیز ممتنع الوجود ہوتو اس کا واجب الوجود ہونا بھی ممتنع ہوتا ہے۔ پس انہوں نے جو اس کے واجب الووجود ہونے کا گمان کیا ہے تو یہ ممتنع ہے۔ چہ جائیکہ یہ کہا جائے کہ وہ تو اپنے صفات کا فاعل ہے جیسے وہ اپنے مخلوقات کیلئے فاعل ہے۔ اور جس طرح وہ اپنے مخلوقات کیلئے فاعل اور مؤثر ہے؛ اس طرح وہ اپنی صفات کا متقاضی اور ان کو مستلزم اور ان میں مؤثر ہے۔

چوتھی وجہ یہ کہنا کہ: ''حکماء کے نزدیک وہ امور اضافیہ اور سلبیہ ہیں'' تو یہ ان منکرینِ صفات کی رائے پر ہیں؛ جو ان میں سے صفات کی نفی کرنے والے ہیں جیسے ارسطو اور اس کے متبعین۔ البتہ بڑے بڑے فلاسفہ صفات کو ثابت مانتے ہیں۔ جیسا کہ کئی مقامات پر ہم اس کا ذکر کرتے آئے ہیں۔ اور اسی طرح ان کے بہت سے متاخرین ائمہ جیسے ابوالبرکات اور اس کے امثال کا حال بھی ہے۔

یہ بھی (یاد رہے) کہ منکرین صفات جیسے کہ ابن سینا اور اس کیہمنوا؛ ان کے اقوال میں تناقض پایا جاتا ہے اور

وہ صفات کی نفی اور اثبات کو جمع کرتے ہیں۔ ایک اور مقام پر اس پر تفصیلی کلام ہو چکا ہے۔ پس اگر وہ صفات کو ثابت ماننے والے ہیں تو وہ باقی مثبتین کی طرح ہیں۔ اور اگر ان کے منکر ہیں تو ان کو جواب میں کہا جائیگا کہ: ''سلب تو عدم محض ہے۔ اور امور اضافیہ جیسے کہ اس کا فاعل ہونا، مبدأ ہونا تو یا تو وہ وجود اور عدم سے عبارت ہیں۔ کیونکہ وہ مقولہ فعل وانفعال سے ہیں اور یہ مقولہ من جملہ ان اجناس عالیہ کے ہے جو مناطقہ کے نزدیک دس اجناس ہیں۔ اور جو موجودات کی اقسام ہیں تو وہ اضافت جس سے وجود کو موصوف کیا جاتا ہے اس کی صفات اضافیہ وجودی قرار پائیں گی جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہوں گی اور اگر اضافت عبارت ہے عدم محض سے تو سلب میں داخل ہے پس اضافت کو ایسا قسم ثالث بنا لینا جو نہ تو وجود سے عبارت ہو نہ عدم سے، یہ خطا ہے۔

ایسی صورتحال میں جب انہوں نے واجب الوجود کیلئے کسی صفت وجودی کو ثابت نہیں کیا تو پھر اس کی ذات سوائے امر عدمی کے صفات میں سے کسی بھی صفت کو مستلزم نہ رہی، رہے مخلوقات تو وہ تو موجودات ہیں جن میں سے بعض جواہر اور اعراض ہیں اور یہ تو بداہۃً معلوم ہے کہ واجب اور غیر واجب کا عدمِ محض کا تقاضا کرنا اس کے وجود کے تقاضا کرنے کی طرح نہیں چاہے اس کو استلزام کا نام دیا جائے یا ایجاب نام دیا جائے یا فعل یا اس کے علاوہ کوئی اور نام، اس لئے کہ کسی چیز کا وجود اس کے ضد کے عدم کو مستلزم ہوتا ہے اور کوئی بھی عاقل اس کا قائل نہیں کہ وہ اپنے ضد کے عدم کی وجہ سے فاعل ہے اور کسی چیز کا وجود اس کے ذات کے عدم کے مناقض ہے اور کوئی بھی عاقل اس کا قائل نہیں کہ اس کا وجود ہی فاعل ہے بوجہ اس کے عدم کے نہ پائے جانے کے کیونکہ اس کے عدم کا معدوم ہونا ہی تو اس کا وجود ہے اور اس کا وجود تو واجب ہے جو کہ نہ مفعول بنتا ہے اور نہ معلول اور یہ بھی (مسلم ہے) کہ عدم محض کیلئے یا تو بالکل کوئی علت ہی نہیں ہوتا جیسے کہ جمہور عقلاء کی رائے ہے یا یہ کہ کہا جائے کہ اس کی علت اس کے وجود کی علت کا نہ پایا جانا ہے پس عدم کی علت خود عدم ہی ٹھہری اور عدمِ ممکن کیلئے کوئی علتِ وجودی ثابت نہ ہوئی پس عدمِ واجب بطریقہ اولی کسی علتِ وجودی کی طرف محتاج نہ ہوگی اس لئے کہ عدمِ واجب جو کہ اس کی ذات کے لئے لازم ہے وہ ایک ایسا عدم ہے جو واجب ہے پس وہ کسی علتِ وجودی کی طرف محتاج نہیں کیونکہ عدمِ واجب کے ساتھ تو ممتنع ہی متصف ہوتا ہے اور وہ ممتنع جس کا وجود ممتنع ہو وہ کسی علتِ وجودی کا محتاج نہیں ہوتی اور رب تعالیٰ کے وجود کا عدم اپنی ذات کے اعتبار سے ممتنع ہے جس طرح کہ رب تعالیٰ کا وجود اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہے۔ پس وہ اس کیلئے علت نہیں بنے گا۔

پانچویں وجہ:...... اس کا یہ کہنا کہ ''صفات، احوال اور احکام متکلمین کی مختلف آراء کے اعتبار سے۔''

جواب :...... اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کو ثابت ماننا جمہورِ امت کا مذہب ہے سلفاً وخلفاً اور یہی صحابہ اور تابعین کا اور مسلمانوں کے ائمہ کا بھی مذہب ہے۔ اور تمام اہل سنت والجمات اور متکلمین کے دیگر طوائف اور جماعتوں کا

بھی جیسے کہ ہشامیہ، کرامیہ، کلابیہ، اشعریہ اوران کے علاوہ اور اس میں صرف جہمیہ نے اختلاف کیا ہے اور وہ امت کے سلف اور ائمہ کے نزدیک اوران کی تمام جماعتوں کے نزدیک اللہ اوراس کے اصول پر ایمان سے بہت زیادہ دور ہیں اور معتزلہ اوران کے امثال نے ان کیساتھ موافقت کی ہے یعنی ان میں سے وہ جو امت کے نزدیک بدعت میں مشہور ہیں، رہے احکام تو وہ اللہ پر اس بات کا حکم لگانا ہے کہ وہ زندہ، عالم اور قادر ہے۔ اور یہی اللہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں برحق خبر ہے اوراس کو معتزلہ بھی ثابت کرتے ہیں (یعنی مانتے ہیں)۔ لیکن غالی جہمیہ اللہ تعالی سے اسماء کی نفی کرتے ہیں اوران کو مجاز قرارر دیتے ہیں۔ پس وہ اللہ کے بارے میں خبر کو مجاز کہتے ہیں۔ اور یہ لوگ اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں۔ اوران کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کسی بھی چیز کا تقاضا نہیں کرتی۔ اس لئے کہ مخبرین کا کلام اوران کا حکم ایک ایسا امر ہے جوان کے ساتھ قائم ہے وہ اللہ کی ذات کیساتھ قائم نہیں۔

رہے وہ لوگ جنہوں نے احکام کو ثابت نہیں مانا؛ جیسے کہ ابوھاشم اوراس کے اتباع؛ تو وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ نہ تو موجود ہیں اور نہ معدوم پس اس کو موجودات کی طرح نہیں قرار دیا جاسکتا۔ رہا صفات کے ان مثبتین پر کلام جو یہ کہتے ہیں کہ اس کی صفات موجود ہیں اور اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں اوراس کی مخلوقات ایسی اشیائے موجودہ ہیں جو اس کی ذات سے مبائن اور جدا ہیں تو ان لوگوں کے نزدیک اللہ تعالی کی صفات واجب الثبوت ہیں، ان کے اوپر عدم (فنا) ممتنع ہے۔ یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان بارے میں وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں جیسے ان ممکنات کے بارے میں یہ دونوں احتمال ثابت ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے وجود دیا ہے۔ صفات کیلئے ایسی ذوات ہیں جو ان کے وجود کے علاوہ ثابت ہیں۔ اور وہ ذوات وجود اور عدم دو دونوں کو قبول کرتی ہیں جیسے کہ یہی بات بعض لوگ ممکناتِ مفعولہ کے بارے میں کرتے ہیں پس یہ بات واضح ہوئی کہ اللہ تعالی کی صفات کو اس کی مخلوقات کیساتھ مثال دینا اوراس کے مشابہہ قرار دینا تمام جماعتوں اور طوائف کے نزدیک انتہائی درجے کی فاسد تمثیل ہے۔

چھٹی وجہ:......اس کا یہ کہنا کہ:''اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے کوئی بھی چیز اپنی ذات کے اعتبار سے واجب الثبوت نہیں بلکہ وہ ممکنۃ الثبوت ہیں اور اللہ تعالی کی واجب الوجود ذات کے اعتبار سے واجب الثبوت ہیں۔'' تو یہ ایک ممنوع اا اور باطل کلام ہے۔ بلکہ صفات تو اس کی ذات کیساتھ لازم ہیں اور ذات کا وجود ان صفات لازمہ کے بغیر ممکن ہی نہیں اور نہ صفاتِ لازمہ کا وجود بغیر ذات کے ممکن ہے اوران دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کیساتھ لازم اور دوسرا اس کیلئے ملزوم ہے۔ اور مدعی کا یہ دعوی کرنا کہ ذات تو واجب الوجود ہے نہ کہ صفات تو یہ بھی باطل ہے اور یہ اُس قائل کے قول کے بمنزلہ ہے جو یہ کہتا ہے کہ صفات واجب الوجود ہیں ذات نہیں، خواہ وہ واجب الوجود کی تفسیر ''بذات خود موجود'' سے کرے یا کسی ایسی ذات سے جو عدم کو قبول نہ کرتا ہو یا اس کیساتھ جس کیلئے نہ کوئی فاعل ہو اور نہ کوئی علتِ فاعلہ ہو اور دونوں (واجب اور ممکن) اس صورت میں جدا ہوتے ہیں۔

جب واجب کی تفسیر قائم بنفسہ کیساتھ اور ممکن کی قائم بالغیر کیساتھ کی جائے اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ اس کی یہ تفسیر باطل ہے اور ایک محض اختراع ہے اور اس کا نتیجہ ایک لفظی جھگڑے کی طرف نکلتا ہے جس کا کوئی کوئی فائدہ نہیں۔

ساتویں وجہ:......اس کا یہ کہنا کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ عدم کی سابقیت پر تاثیر موقوف نہیں پس اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ یہ تو اس وقت صحیح ہے کہ جب وہ ذات جو اپنی صفات کو مستلزم ہے، وہی صفات میں بھی مؤثر ہو اور ایسی صورت میں تاثیر کے لفظ سے اگر استلزام مراد ہو تو دونوں ایک دوسرے میں مؤثر ہیں کیونکہ وہ اس کیلئے مستلزم ہے، اس سے یہ بات لازم آئی کہ ان میں سے ہر ایک واجب بنفسہ ہے نہ کہ ممکن اور یہ باطل ہے۔ اور اگر تاثیر کے لفظ سے یہ مراد ہے کہ ان میں سے ایک نے دوسرے کو وجود دیا یا اس کا فعل اس سے صادر ہوا؛ یا اس نے اس کو موجود بنایا؛ یا اس کے امثال (دیگر تعبیرات) جو مصنوعات کے پیدا کرنے میں ایک معقول تعبیر ہے تو یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ کوئی بھی عاقل اس امر کا قائل نہیں کہ موصوف نے اپنی صفات لازمہ کو خود وجود دیا، نہ یہ کہ ان کو پیدا کیا، نہ یہ کہ انکا وہ فاعل ہے اور نہ یہ کہ اس نے ان کو موجود بنایا نہ اس کے مثل اور کوئی بات جو اس پر دلالت کرتی ہو بلکہ ہر زندہ میں جو اعراض اور صفات اس کی اختیار کے بغیر پیدا ہوتی ہیں جیسے کہ صحت ومرض ہے کبر ہے تو کوئی بھی عاقل اس بات کا قائل نہیں کہ اس نے ان کو وجود دیا ہے یا وہ ان کا فاعل ہے پس اس ذات کا کیا حال ہوگا جس کیساتھ اس کی صفات لازم ہوں جیسے کہ اس کی زندگی اور دیگر لوازم ہیں۔

اسی طرح کوئی بھی عاقل اس بات کا قائل نہیں کہ جمادات اور نباتات اور جاندار کے علاوہ دیگر اجسام میں ان کی جسامت اور مقدار جو ان کیلئے لازم کی طرح ہے، ان بے جان اجسام نے ان کو خود وجود دیا ہے؛ اور اس کے انتخاب کا وہ فاعل ہے۔ یعنی مثلاً اس مادے کو پتھر کا شکل دے دیا، تو دوسرے کو نبات کا اور اسکے علاوہ دوسرے صفات لازمہ (کا بھی یہی حال ہے) بلکہ تمام عقلاء بالاتفاق افعال طبعیہ اور ارادیہ کو ثابت کرتے ہیں (یعنی مانتے ہیں)۔ اور جو افعال ارادیہ کو ثابت نہیں کرتے تو ان میں کوئی بھی ایسا نہیں جو ذات کے لوازمات کو اس کی صفات میں سے قرار دے اور ان کے لئے مفعول قرار دے نہ ارادۃً و مستقلاً اور نہ بالطبع بلکہ وہ ان سے صادر ہونے والے افعال اور مفعولات اور صفاتِ لازمہ اور غیر لازمہ کے درمیان فرق کے قائل ہیں (الحاصل وہ افعال اور صفات میں فرق کرتے ہیں) اور کبھی تو ذات کیلئے بعض صفاتِ عارضہ کے حصول میں تاثیر ثابت ہوتی ہے پس اس کی نسبت اس کے فعل کی طرف کی جاتی ہے کیونکہ وہ اسی کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں جیسے کہ علم باعتبار نظر اور استدلال کے اور اسی طرح شکم سیری کا حصول اکل وشرب کے ذریعے بخلاف صفات لازمہ کے اور وہ جو اس کی قدرت، فعل اور اختیار کے بغیر حاصل ہوتے ہیں تو کوئی بھی عاقل اس کا قائل نہیں کہ وہ سب مؤثر ہیں یا یہ کہ سب اس کے اثر میں سے ہیں بلکہ وہ یہ کہتا ہے کہ وہ اسکے لئے لازم ہے اور اس کی صفت ہے اور وہ اس کیلئے

مستلزم اوراس کا موصوف ہے۔

بسا اوقات وہ یہ کہتا ہے کہ وہ اس کی ذات کیلئے مقوم اور متمم ہے اوراس کے امثال دیگر تعبیرات اور وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ کسی چیز (کی ذات) کا فاعل (محدث اور موجد) ہی اس کے صفاتِ لازمہ کا بھی فاعل ہے کیوں کہ کسی چیز کا فعل (احداث) اس کے صفاتِ لازمہ کے بغیر ممتنع ہے اور یہ بھی کہ صفات سے مجرد اور خالی ہونے کی حالت میں کسی ذات کا دوسری چیز میں مؤثر ہونا ممتنع ہے چہ جائیکہ وہ خود اپنی صفات کے بغیر مؤثر ہو اس لئے کہ اس کے مؤثر ہونے کی شرط یہ ہے کہ وہ زندہ ہو، عالم اور قادر ہو اور اگر اسکے زندہ ہونے ، عالم اور قادر ہونے میں وہ خود، مؤثر ہو تو وہ ان اوصاف کیساتھ اتصاف کے بغیر مؤثر قرار پائے گا اور یہ بات بدیہی اور واضح طور پر ممتنع ہے بلکہ اس کی صفاتِ لازمہ تمام موجودات سے اکمل ہیں پس جب کسی موجودِ حادث کے بارے میں یہ امر ممتنع ہے کہ وہ اپنی صفات سے مجرد ہو کر کسی چیز میں اثر کرے تو ان صفات میں محض اپنی ذات کے ذریعے کیسے مؤثر ہوگا پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ یہاں اس کی صفات نے کسی طور پر بھی تاثیر نہیں کی الا یہ کہ اس مسمی اور ذات کو استلزام اور تاثیر کہا جائے جیسے کہ ماقبل میں گذرا اور ایسی صورت میں یہ کہا جائیگا کہ اس جیسے مسائل عظیمہ میں محض الفاظ پر اعتماد کرنا ممکن نہیں اس لئے کہ صفات لازمہ کیساتھ متصف ذات کے استلزام کی وجہ سے تمہارا اس کو تاثیر کا نام دینا اس بات کو ثابت نہیں کرتا کہ اس (تاثیر) کو مخلوقات کے ابداع کے بمنزلہ قرار دیا جائے ، فرض کرلیں کہ تم نے ہر استلزام کو تاثیر کہہ دیا لیکن تمہارا دعوی بعد اس کے کہ مخلوقِ مفعول اپنے خالق اور فاعل کیساتھ ملازم ہے تو ایک ایسی بات ہے کہ اس کا فساد بداہۃ واضح اور ثابت ہے جس طرح اس پر اگلے پچھلے تمام عقلاء متفق ہیں اور تو موجودات میں کسی بھی چیز میں اس کا مشاہدہ نہیں کر پاتا اور کوئی بھی چیز ایسی معلوم نہیں کہ اس نے دوسری چیز کو اس حال میں پیدا کیا ہو کہ وہ حالتِ ابداع میں اس کیساتھ اس طور پر مقارن ہو کہ وہ دونوں ایک ہی زمان میں وجود میں آئے ہوں اور کوئی بھی دوسرے سے سابق نہ ہو بلکہ یہ بات بداہۃً معلوم ہے کہ وہ تاثیر جو کسی چیز کی ابداع اور اس کا خلق (کی صورت میں ہوتا) ہے اور اس کا موجود بنا دینا ہے (ایسی تاثیر) اس کے عدم کے بعد ہی موجود ہوتی ہے ورنہ تو وہ موجودِ ازلی جو ازل سے موجود ہے کبھی بھی کسی ایسے مبدع کی طرف محتاج نہیں ہے جو خالق ہو اور اس کو وجود دے اور نہ وہ ایسا ممکن بنتا ہے جو وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہو بلکہ جس ذات کا قدم واجب ہو اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے لہٰذا یہ بات ممکن نہیں کہ وہ عدم کو قبول کرے۔

آٹھویں وجہ :...... اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوقات میں تاثیر کو فعل ،صنع ،ابداع اور خلق کا نام دے دینا اور اس کے امثال دیگر عبارات ایسی عبارات ہیں جو انبیائے کرام علیہم السلام سے متواتر ہیں بلکہ جس کو جمہور عقلاء بھی مانتے ہیں اور یہ اُن عبارات میں سے ہے کہ جو خاص اور عام سب کی زبان پر جاری ہیں اور اس جیسی عبارات کے بارے میں یہ جائز نہیں کہ ان کا معنیٰ مراد ایک ایسا امر ہو جس کو صرف خاص لوگ سمجھتے ہوں اس لئے کہ یہ تو اس بات کو

مستلزم ہے کہ عام لوگ آپس میں ایسے کلام کیساتھ متکلم ہوں جس سے بعض مراد سمجھ میں آتا ہو اور بعض نہیں اور یہ بات تو بداہۃً معلوم ہے کہ کلام سے مقصود افہام ہے لہٰذا ایسا نہیں ہوسکتا کہ ان کے مفاہیم ایسے ہوں جن کو صرف خاص لوگ سمجھتے ہوں اور یہ بھی (واضح ہے) کہ اگر اس کی مراد وہ نہیں جو اُن سے سمجھ میں آتی ہے تو پھر انبیائے کرام کا لوگوں کیساتھ یا اللہ کا تعالیٰ کا اپنے انبیائے کو خطاب تلبیس، تدلیس اور اضلال قرار پائے نیز اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ان کی مراد اس سے اس معنی کے علاوہ کوئی اور معنیٰ ہے جو اس سے سمجھ میں آتا ہے تو یہ ایک ایسی بات ہوگی جو ان کے خواص پہچانتے ہوں گے اور لازمی طور پر یہ بات معلوم ہے کہ کہ خاص اور عام سب صحابہ اس بات کا اقرار کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کے خالق اور مالک ہیں اور اس نے آسمان اور زمینوں کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور ان کے مابین تمام مخلوق کو پیدا کیا پس یہ مخلوقات پیدا ہوئیں بعد اس کے کہ یہ موجود نہیں تھیں ؛ اور اسی وجہ سے تو انبیائے کرام اور تمام عقلاء کی مراد پر ان عبارات کے ذریعے ہمیں علم حاصل ہوجاتا ہے اور ہم اس کے ذریعے اس بات کا استفادہ کر لیتے ہیں کہ جس نے بھی ان کے مراد اور معنیٰ کے علاوہ کوئی اور معنی مراد لیا تو وہ ان کیساتھ مراد میں موافق نہیں ہوگا اور اگر وہ دعوی کرے کہ ان کی مراد وہی ہے جو اس مدعی کی ہے یعنی کہ اللہ تعالی کی صفات اس کی ذات کیساتھ لازم ہیں ازلاً وابداً تو یہ معلوم ہوا کہ وہ (قائلین) انبیائے کرام اور جمہور عقلاء پر صریح جھوٹ بولنے والا ہے جس طرح کہ ان لوگوں نے لفظ ''احداث'' میں ایسا کیا ہے کیونکہ یقیناً لفظ ''احداث'' کا معنی تو ہر خاص وعام کے نزدیک معقول ومعلوم ہے اور یہ وہ معنی ہے جو تمام لغات میں بھی تواتر کیساتھ نقل ہوتا چلا آرہا ہے اور ان لوگوں نے اس کیلئے ایک نیا اور انوکھا معنی بیان کیا ہے پس انہوں نے کہا کہ حدوث دو معانی پر بولا جاتا ہے:

۱) حدوثِ زمانی اور اس کا معنی ہے کہ کسی چیز کا موجود ہونا بعد اس کے کہ اس کا زمان سابق میں وجود نہیں تھا۔

۲) دوسرا یہ کہ کوئی چیز اپنی ذات کی طرف مستند نہ ہو بلکہ غیر کی طرف ہو خواہ یہ استناد اور نسبت کسی زمانِ معین کیساتھ خاص ہو یا وہ تمام زمانوں میں مستمر اور جاری ہو اور انہوں نے کہا ہے کہ یہی حدوث ذاتی ہے اور اسی طرح ''قِدم'' کی تفسیر بھی انہوں نے ان دو معانی کیساتھ کی ہے اور انہوں نے قدم کو اپنے دو معانی میں سے ایک معنیٰ کیساتھ وجوب کا مرادف قرار دیا۔ اور انہوں نے کہا کہ حدوثِ ذاتی کے اثبات پر دلیل یہ ہے کہ ہر ممکن لذاتہٖ اپنے ذات کی وجہ سے عدم کا مستحق ہے اور غیر کی وجہ سے وجود کا، اور جو چیز ذات کی وجہ سے ہو (ذاتیات میں سے ہو) وہ اس چیز سے اقدم اور اسبق ہوتی ہے جو غیر کی وجہ سے ہو (یعنی ذات سے خارج ہو) پس اس ممکن کے حق میں وجوب کی بہ نسبت عدم زیادہ اقدم ہے تقدم ذاتی کیساتھ پس وہ حادث ہوگا حدوث ذاتی کیساتھ۔

ان پر امام رازیؒ نے ایک سوال وارد کیا ہے کہ یہ بات جائز نہیں کہ یہ کہا جائے کہ ممکن اپنی ذات کی وجہ سے عدم کا مستحق ہے اس لئے کہ اگر وہ اپنی ذات کے اعتبار سے عدم کا مستحق ہو تو وہ ممتنع بنے گا نہ کہ ممکن بلکہ ممکن پر تو یہ بات صادق آتی ہے کہ وہ اپنی ذات کی وجہ سے موجود نہیں ہوتا یعنی من حیث ہو ہو اور اس پر یہ صادق نہیں آتا کہ وہ من حیث الذات موجود نہیں اور دونوں اعتبارین کے درمیان فرق معروف ہے اس طرح کہ ممکن اپنے علت کے وجود کی وجہ سے وجود کا مستحق ہے پس بے شک وہ اپنے علت کے عدم کے وجہ سے عدم کا بھی مستحق ہے اور جب عدم اور وجود دونوں کا استحقاق غیر کی وجہ سے ہے اور ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی ماہیت کے مقتضیات میں سے نہیں تو پس کسی ایک کو دوسرے پر تقدم بھی حاصل نہیں لہٰذا ایسی صورت میں اس کے وجود پر اس کے عدم کیلئے کوئی تقدمِ ذاتی ثابت نہیں گا اور اس نے کہا کہ شاید اس حجت سے مراد یہ ہے کہ ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے مستحق ہے نہ کہ اس کا عدمِ وجود کی استحقاقیت اور یہ استحقاقیت ایک وصفِ عدمی ہے جو کہ استحقاق پر سابق ہے پس اس اعتبار سے حدوثِ ذاتی ثابت ہوئی۔

اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ یہ سوال تو ایک صحیح سوال ہے جو انکے قول کو باطل کر دیتا ہے باوجودیکہ اس نے ان کے اُس باطل کو بھی تسلیم کرلیا اس لئے کہ یہ کلام اس امر پر مبنی ہے کہ خارج میں ایک چیز معین یعنی ایک ایسی ذات ہے جو (وجود خارجی کے علاوہ) وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتی ہے اور یہ باطل ہے اور یہ اس پر مبنی ہے کہ ممکن کا عدم اس کی علت کے عدم کیساتھ معلل ہے اور یہ بھی باطل ہے رہا اس بات کا اعتذار کہ مراد یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اور عدم دونوں کا مستحق ہے تو اس کے جواب میں کہا جائیگا کہ جب یہ بات فرض کرلی جائے کہ یہی مراد ہے تو پھر وہ کسی بھی حال میں عدم کا مستحق نہیں بنے گا اس لئے کہ اس کی ذات تو وجود اور عدم دونوں میں سے کسی ایک کا تقاضا نہیں کرتی البتہ اس کا غیر اس کے وجود کا مقتضی ہے اس کے عدم کا نہیں، پس عدم ایسے حال میں باقی رہیگا کہ وہ بذاتِ خود حاصل نہیں ہوتا اور نہ کسی دوسرے موجود سے حاصل ہوتا ہے بخلاف وجود کے پس اس کا عدم اس کے وجود پر کسی بھی حال میں سابق نہیں ہوگا۔

اس کا یہ کہنا کہ لا استحقاقیت ایک وصفِ عدمی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ چیز عدمی تو دونوں نقیضین یعنی وجود اور عدم کا بوقت واحد عدم سے عبارت ہے اور یہ وہ عدم نہیں جو صرف عدم الوجود سے عبارت ہے اور (یہ بداہۃً معلوم ہے کہ) نقیضین دونوں مرتفع بھی نہیں ہوتے جسطرح کہ دونوں مجتمع بھی نہیں ہوتے پس یہ کہنا ممتنع ہوا کہ آن واحد میں ارتفاع نقیضین سابق ہے بوجہ اس کے وجود کے اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ دو نقیضین میں سے کوئی ایک بھی اس میں سے نہیں تو یہ بات حق ہے اور ان میں کسی ایک کی دوسرے پر سابقیت بھی نہیں ہے۔

ان کا یہ کہنا کہ اس کا عدم اس کے وجود پر سابق ہے باوجودیکہ وہ دوام کیساتھ موجود ہے تو تم نے یہ بات

جان لی ہے کہ وہ اپنے اس قول کے باوجود کہ ممکن قدیم ازلی ہے تو یہ ممتنع ہے کہ وہاں پر کوئی ایسا عدم ہو جو کسی بھی طور پر اس کے وجود پر سابق ہو اور بے شک ان کا کلام اس جیسے محل پر دو نقیضین کو جمع کرتا ہے اور یہ اس لئے کہ ایسا تناقض ان کے کلام میں بہت زیادہ پایا جاتا ہے لیکن وہ امکان جس کو جمہور عقلاء نے ثابت کیا ہے اور ان میں سے قدماء بھی اس کے قائل ہیں جیسے کہ ارسطو اور اس کے متبعین اور وہ یہ کہ یہ ممکن ہے کہ کوئی چیز موجود ہو جائے اور پھر معدوم ہو اور یہ امکان سابقیتِ حقیقی کے ساتھ عدم پر مسبوق ہے اس لئے کہ ہر ممکن محدث وجود میں آنے والا ہے بعد اس کے وہ نہیں تھا اور یہ ان امور کو تفصیل کیساتھ بیان کرنے کا موقع نہیں ، اپنے مقام پر ان کو تفصیلاً بیان کیا جائے گا اور مقصود تو یہاں یہ ہے کہ انہوں نے عقلی دلائل کو فاسد کر دیا بسبب اس کے کہ انہوں نے کلام کو اپنے حقیقی اور اصل مراد سے محرّف کر کے دوسرے معانی پر محمول کر لیا جیسے کہ انہوں ادلہ عقلیہ کو بسبب اس سفسطہ کے اور قلبِ حقائقِ معقولہ کے فاسد کر دیا ہے اور اس فطرت سے انکار کے بسبب جس پر اللہ تعالیٰ نے مخلوق کو پیدا کیا ہے اور اسی غرض سے یہ لوگ ایسے مجمل اور ذو وجہین الفاظ استعمال کرتے ہیں جن سے ان کا مقصد یعنی تلبیس اور تحریف پورا ہوتا ہے جیسے کہ لفظ ''تاثیر'' اور ''استناد'' تاکہ وہ یہ کہیں کہ یہ بات ثابت ہو گئی وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن الثبوت ہے اور اس کی استناد مؤثر کی طرف جائز اور ممکن ہے اور وہ اپنی اصل کے اعتبار سے دائم الثبوت ہے اور وہ اصل جس پر انہوں نے اپنے اس قول کو قیاس کیا ہے :''کہ وہ ایک ایسا عدم ہے جو فرع میں اسکے وجود کو لازم ہے'': اس سے مراد یہ ہے کہ وہ کسی مبدع ذات (از سرِ نو بلا سابق نمونے کے پیدا کرنے والا) کا پیدا کردہ ہے اور خالق کیلئے مخلوق ہے پس یہ استناد اور وہ استناد کہاں برابر ہے اور اس تاثیر اور اُس تاثیر میں کتنا بڑا فرق ہے ؟

نویں وجہ :......''اس حجت کی حقیقت ایک قیاس مجرد ہے جو ایک ایسی تمثیل پر مشتمل ہے جو وصف جامع سے خالی ہے''

کیونکہ مدعی یہ دعوی کرتا ہے کہ رب تعالیٰ کے فعل میں یہ شرط نہیں کہ وہ عدم کے بعد ہو جس طرح کہ اس کی صفات اس کی ذات کیساتھ لازم ہیں بلا سابقیتِ عدم کے اور یہ ایک قیاس کی وجہ سے جائز ہوا کہ تاثیر میں سابقیتِ عدم ضروری نہیں ۔

ان کے جواب میں کہا جائے گا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ دونوں باتوں کے درمیان ایک قدر مشترک ہے بلکہ قدر مشترک تو وہ ہے جو ہر لازم کو شامل ہے پس یہ بات لازم آئیگی کہ ہر لازم اپنے ملزوم کا مفعول بنے اور اگر ان کے درمیان قدر مشترک کو تسلیم بھی کر لیں تو ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ اصل میں حکم کا مدار ہے تاکہ اس (میں اشتراک) کی بنا پر فرع کو بھی اس کیساتھ ملحق کیا جائے ۔

اگر وہ کلی طور پر اس بات کا دعوی کریں اور قیاس کی وجہ سے اسے جائز سمجھیں تو اسے کہا جائیگا کہ کلی دعوی مثالِ جزئی سے ثابت نہیں ہوتا ،فرض کرلیں کہ تم نے جو قاعدہ بیان کیا ہے اس کے افراد میں سے کوئی ایک فرد بھی قضیہ کلیہ ہے تو تم نے یہ کیوں کہا کہ باقی افراد بھی اس کی طرح ہیں زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ تو قیاس تمثیل کی طرف رجوع کرتا ہے جبکہ ہم ایسے فروق ذکر کرتے ہیں جو تعداد میں بہت ہیں اور مؤثر بھی ہیں اور یہی وجہ کئی اعتبارات سے جواب کو متضمن ہے۔

آٹھویں دلیل اور اس پر رد

امام رازیؒ فرماتے ہیں: آٹھویں دلیل:'' ماہیت کے لوازم اس کے معلولات ہیں اور وہ زمان کے اعتبار سے اس سے متاخر نہیں ہوتے؛ اس لئے کہ مثلاً مثلث کا متساوی الاضلاع ہونا صرف اور صرف اس لئے ہے کہ وہ مثلث ہے۔ اور یہ مثلث کے لوازمات میں سے ہے۔ اور ہم ایک قدم آگے بڑھا کر یہ بھی کہتے ہیں کہ اسباب کا اپنے مسببات کے ساتھ اتصال ہوتا ہے۔ جیسے کہ آگ یعنی جلانے کا جلنے کیساتھ یا درد کا اتصال مزاج یا اخلاط کی خرابی اور بے اعتدالی کیساتھ۔ بلکہ ہم ایک ایسی چیز ذکر کرتے ہیں جس میں ان کا نزاع نہیں ہے اور وہ علم کا عالمیت کیلئے علت بننا اور قدرت کا قادریت کیلئے علت بننا ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے قائل ہیں ، یہ تمام باتیں اپنی آثار کیساتھ مقارن اور متصل پائی جاتی ہیں اور اس پر مقدم نہیں ہوتیں ،اسی سے ہم نے یہ جان لیا کہ اثر ومؤثر کا زمان کے اعتبار سے مقارنت استناد اور حاجت کی جہت کو باطل نہیں کرتا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر ماہیت سے مراد وہ شی ہے جو خارج میں موجود ہو جیسے کہ مثلثاتِ موجودہ تو ان ماہیتوں کی صفات اس سے صادر نہیں ہیں بلکہ ملزوم کا فاعل تو وہی فاعل ہے جو صفتِ لازمہ کا فاعل ہے اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر وجود دینا ممتنع ہے اور جس نے کہا کہ موصوف اپنے لازم کیلئے علت ہے ،اگر علت سے اس کی مراد یہ کہ وہ ملزوم ہے تو اس میں اس کیلئے کوئی حجت اور دلیل نہیں اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ وہ فاعل یا مبدع اور پیدا کرنے والا ہے ؛یا علت فاعلہ ہے۔ تو بدیہی عقل اس کا انکار کرتا ہے اس لئے کہ وہ صفات جو موصوف کیساتھ قائم ہیں اور اس کیلئے لازم ہیں ان کو وہی ذات وجود دیتا ہے جس نے ان کے موصوف کو پیدا کیا اس لئے کہ موصوف کو اس کی صفتِ لازمہ کے بغیر وجود دینا ممتنع ہے اور اگر ماہیت ذہنیہ مراد ہے تو اس میں کلام وہی ہے جو ماہیتِ خارجیہ میں ہے پس موصوف کا فاعل صفاتِ لازمہ کا بھی فاعل ہے اور ملزوم لازم کیلئے علتِ فاعلہ نہیں بنتی۔

ان کا یہ کہنا کہ یہ اقتضاء مثلث کے لوازم میں سے ہے اگر ان کی مراد اقتضا اور تعلیل سے استلزام ہے تو یہ برحق ہے لیکن اس میں ان کیلئے کوئی حجت ہی نہیں اور اگر ان کی مراد یہ ہے کہ وہ علتِ فاعلہ ہے تو یہ معلوم الفساد

ہے، رہے وہ اسباب اور مسببات جو خارج میں موجود ہیں جیسے درد اور مزاج کی خرابی تو کون ہے جو اس بات کو تسلیم کرے کہ دونوں کا زمان ایک ہے؟ اور استدلال کرنے والے بھی خود اس کے قائل نہیں، انہوں تو دلیل میں یہ کہا کہ درد کا وجود مزاج کی خرابی کے بعد ہوتا ہے اور جو چیز دوسرے کے بعد موجود ہوتا ہے وہ اس کے ساتھ کیسے مقارن ہوسکتا ہے زیادہ سے زیادہ بات یہ ہے کہ وہ بلا فصل ہو لیکن وہ زمان میں مقارن نہیں ہوتا اس لئے کہ جو چیز کسی دوسری شی کیساتھ زمان کے اعتبار سے بالکل مقارن، متصل اور معیت کی صفت کیساتھ موجود ہو وہ اس کے بعد کبھی نہیں ہوسکتا اسی طرح کا قول تمام اسباب میں بھی ہے ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ اسباب کے موجود ہونے کا زمانہ ان کے مسببات کے موجود ہونے کا زمانہ ہے بلکہ تقدمِ زمانی کا پایا جانا ضروری ہے اسی طرح توڑنا اور ٹوٹنا ،جلانا اور جلنا ہے، اس لئے کہ توڑنا وہ حرکت ہے جو توڑنے والے کیساتھ قائم ہے اور انکسار یعنی اجزاء کا تفرق تو وہ ایسی حرکت اور اثر ہے جو ٹوٹنے والے جسم کیساتھ قائم ہے اور ظاہر کہ دونوں حرکتوں کا زمانہ یکے بعد دیگرے ہے نہ کہ متصل اور یہ بات بدیہی ہے کہ وہ دو اشیاء جن کا زمان ایک ہو، اُن سے مختلف ہیں جن کا زمان یکے بعد دیگرے ہو اور بعض اسباب وہ ہیں جن کا مسبب دھیرے دھیرے وجود میں آتا ہے اور سبب ہی اس کا تقاضا کرتا ہے اور جب سبب مکمل ہو جاتا ہے تو مسبب بھی مکمل ہو جاتا ہے جیسے کھانا کھانا اور شکم سیری کہ جیسے جیسے انسان کھاتا جاتا ہے شکم سیری رفتہ رفتہ حاصل ہوتی جاتی ہے یہی حال پانی سے سیرابی حاصل ہونے کا بھی ہے اور ظاہر ہے کہ مسبب یہاں حاصل نہیں ہوتا مگر سبب کے حصول کے بعد نہ کہ اس کے ساتھ اور یہی اہل کلام اور فقہاء اور فلاسفہ میں سے جمہور کا قول ہے۔ یہ سب کے سب اس بات کا اقرار کرتے ہیں کہ مسبب کا وجود سبب کے بعد ہوتا ہے اور اسی پر متفرع ہو کر فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ جب کوئی شخص اپنی لونڈی کو یوں کہے کہ جب میرا والد مر جائے تو تو آزاد ہے یا بیوی سے کہے کہ جب میرا والد مر جائے تو تجھے طلاق ہے لہٰذا دونوں صورتوں میں طلاق اور آزادی مسبب یعنی والد کی موت کے بعد واقع ہوگی نہ کہ اس کیساتھ اور بعض متاخرین نے شذوذ اختیار کر کے یہ کہا ہے کہ مسبب کا وجود سبب کے زمان کے مقارن ہوتا ہے جیسے کہ معلول کا اپنی کیساتھ اتصال ہوتا ہے اور علت کا لفظ تو مجمل ہے اس سے وہ چیز بھی مراد ہوتی ہو جو وجود میں مؤثر ہو اور اس سے ملزوم بھی مراد ہوتی ہے پس اگر اس دوسرے معنی کے اعتبار سے اقتران مسلم ہے تو اول میں تو نہیں لہٰذا وجود میں ایسا کوئی مؤثر نہیں پایا جاتا جو من کل وجہ زمان میں مقارن ہو لہٰذا ضروری ہے کہ وہ (مؤثر) اس پر زمان کے اعتبار سے مقدم ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کا وجود عدم کے بعد حاصل ہو اسی وجہ سے تو فلاسفہ نے عدم کو من جملہ مبادی کے قرار دیا ہے جیسے کہ ہم نے ان کی یہ بات پہلے ذکر کر دی ہے اور وہ جو مثال پیش کرتے ہیں یعنی کھریدنے کی آواز کا حصول کھریدنے کی حرکت کیساتھ کہ یہاں مسبب کا وجود سبب کیساتھ زمانا مقارن ہے تو یہ مثال بھی ممنوع اور غلط ہے کیونکہ وہ حرکت

جو آواز کا سبب ہے وہ آواز پر مقدم ہے اگر چہ زمان کے اعتبار سے متصل ہے لیکن حرکت کا پہلا زمان آواز کا پہلا زمان نہیں ہو سکتا بلکہ ضروری ہے کہ حرکت اور آواز دونوں ایک دوسرے کے بعد ہوں اسی لئے تو مسبب کو اس حرف ''فاء'' کیساتھ سبب کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جو تعقیب کیلئے استعمال ہوتا ہے لہٰذا کہا جاتا ہی کہ **کسرته فانکسر ،قطعته فانقطع ،ضربته بالسیف فمات** یعنی میں نے توڑا تو وہ ٹوٹ گیا، میں نے کاٹا تو وہ کٹ گیا، میں نے تلوار سے مارا تو وہ مر گیا اسی اس نے کھا لیا تو سیر ہوا، پی لیا تو سیراب ہوا پس ان تمام مثالوں میں اسباب یعنی توڑنا، کاٹنا اور مارنا ان کے فاعل کیساتھ قائم ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کا اول زمان ان کے مسببات یعنی ٹوٹنے ،کٹنے اور مرجانے کے اول زمان کیساتھ مقارن نہیں بلکہ ان کے بعد ہیں ایسے ہی ان اسباب کا آخری زمانہ بھی ان کے مسببات کے آخری زمان کیساتھ مقارن نہیں ہوتا بلکہ اس سے متاخر ہوتا ہے اسی لئے لوگوں نے اس مسبب میں اختلاف کیا جو انسان کے فعل سے پیدا ہو پس ایک جماعت نے کہا کہ وہ اس کا فعل ہے اور ایک نے یہ کہا کہ وہ اللہ کا فعل ہے۔اور ایک جماعت نے کہا کہ انسان اس کیساتھ فعل میں شریک ہے اور وہ اس کے فعل اور ایک دوسرے سبب کے مجموعے سے حاصل ہوتا ہے جیسے کہ تیر کا کمان سے نکلنا اور شکم سیری کا اکل وشرب سے حاصل ہونا اور اگر سبب کا مسبب پر تقدم نہ ہوتا تو یہ نزاع بھی نہ ہوتا اس لئے کہ سبب تو بندے کے حق میں محل قدرت میں حاصل ہوتا ہے اور مسبب اس کے سبب یعنی قدرت کے علاوہ محل کسی اور جگہ پر حاصل ہے اور اسی قبیل سے ہے۔آستین کی حرکت کا اتصال ہاتھ کی حرکت کیساتھ اور رسی کے آخری سرے کی حرکت کا اتصال پہلے سرے کیساتھ اور اس کے نظائر بہت ہیں پس معلوم ہوا کہ انہوں نے وجود میں کسی ایسے مفعول کو نہیں پایا جس کا زمان اپنے فاعل کے زمان کیساتھ بغیر کسی تاخر کے متصل اور مقارن ہو جیسے کہ اللہ کے فعل میں اس کا دعوی کرتے ہیں کہ وہ تمام اشیاء کا خالق و مالک ہے اس معنی پر کہ تمام آسمانوں کی تخلیق کا زمانہ اللہ تعالی کے وجود کیساتھ مقارن ہے (معاذ اللہ) اور یہ کہ یہ ممکن نہیں کہ ان مخلوقات میں سے کسی کی تخلیق پر اللہ کی ذات کا وجود متقدم ہو رہا وہ جو انہوں نے یہ کہا ہے کہ علم عالمیت کیلئے علت ہے۔

تو اولا اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ان لوگوں کا قول جو احوال کو ثابت کرتے ہیں جیسے کہ قاضی ابوبکر،قاضی ابو یعلی ،اور ان سے پہلے ابو ہاشم اور جمہور اہل نظر وہ یہ کہتے ہیں کہ علم تو عالمیت ہی ہے اور یہی درست ہے اور ان لوگوں کے قول پر یہ تو بات نہیں کہی جاسکتی کہ علم یہاں علتِ فاعلہ ہے بغیر کسی ارادے اور بغیر کسی ذات کے یا انکے علاوہ کسی اور چیز کی وجہ سے پس معلول ان کے نزدیک وجود کیساتھ موصوف نہیں ہوتا اور علت کا معنی کے نزدیک استلزام ہے اور اس میں تو کسی کا اختلاف نہیں۔

نوویں دلیل اور اس پر رد:

امام رازیؒ فرماتے ہیں: ''نوویں دلیل: کوئی بھی چیز اپنے وجود کے اعتبار کی حالت میں موجود ہے، واجب الوجود ہے کیونکہ اس کے وجود کیساتھ اس کا عدم ممتنع ہے اور وہ اپنے عدم ہونے کی حالت میں ممتنع ہے کیونکہ اس کا موجودِ معدوم ہونا ممتنع ہے اور حدوث ان دونوں حالتوں کے تردد سے عبارت ہے (یعنی کبھی موجود اور کبھی معدوم) پس جب دونوں حالتوں میں دونوں صفتوں پر ماہیت واجب ہے تو ماہیت من حیث الذات واجب ہے اور کسی مؤثر کی طرف محتاج نہیں اس لئے کہ واجب اپنی ذات کے اعتبار سے واجب ہے اور اس کا استناد کسی مؤثر کی طرف ممتنع ہے پھر تو حدوث اپنی ذات کے اعتبار سے ایسا حدوث ہوا جو احتیاج سے مانع ہے پس اگر ماہیت کا من حیث الذات اعتبار نہ کیا جائے تو پھر وجوب مرتفع نہیں ہوگا یعنی اس کے وجود کا وجوب ایک زمانے میں اور عدم کا وجود اپنے زمانے میں اور وہ اس اعتبار سے کسی مؤثر کا محتاج نہیں پس ہم نے جان لیا کہ حدوث من حیث الذات حاجت سے مانع ہے اور اس کو کسی مؤثر کی طرف محتاج بنانے والا تو امکان ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ اس حجت میں کئی مغالطات ہیں اور ان کا جواب کئی طرح پر ہے۔

۱) حادث اپنے وجود کی حالت میں اگرچہ واجب الوجود ہے لیکن واجب الوجود لغیرہ ہے اور ایسا وجوب فاعل کی طرف احتیاج سے مانع نہیں نیز فاعل کا مفعول بننے کے بھی منافی نہیں اور مسبوق بالعدم ہونے کے بھی منافی نہیں یعنی پہلے معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ پس جب یہ وجوب اس امر سے مانع نہ ہوا جو فاعل کی طرف اس کے احتیاج کو مستلزم ہے تو اس وجود کیساتھ ساتھ فاعل کی طرف اس کا احتیاج بھی ممتنع نہ ہوا۔

۲) اس کا یہ کہنا کہ حدوث ان دو حالتوں کے تردد سے عبارت ہے تو اس سے کہا جائے گا کہ حدوث تو ان دو حالتوں کو متضمن ہے اور یہ اس بات کو متضمن ہے کہ وہ فاعل کی وجہ سے موجود ہوا جس نے اس کو وجود دیا اور وہ اس کی طرف اس کی ذات کے بغیر محتاج ہے اور وہ معدوم ہونے کے بعد موجود نہیں ہوتا پس حدوث اس معنی کو متضمن یا مستلزم ہے۔

اور جب حدوث فاعل کی طرف حاجت کو متضمن یا اس کی حاجت کو مستلزم ہوا تو یہ کہنا ممکن ہی نہ رہا کہ وہ حاجت سے مانع ہے اس لئے کہ کوئی چیز اپنے لازم کیلئے مانع نہیں بنتی اور اس کے ضد کیلئے مانع بنتی ہے۔

۳) اس کا یہ کہنا کہ واجب من حیث الذات یعنی من حیث ہو ہو واجب ہے اور مؤثر کی طرف اس کی استناد ممتنع ہے، یہ بات بھی ممنوع ہے بلکہ واجب بنفسہ وہی ذات ہے جس کا کسی مؤثر کی طرف استناد ممتنع ہے رہا واجب بغیرہ اس کا استناد ممتنع نہیں بلکہ یہ بذات خود اس کا واجب بغیرہ ہونا ہی مؤثر کی طرف اس کے استناد کو متضمن اور مستلزم ہے پس کیسے یہ کہا جائے کہ وجوب بالغیر غیر کی طرف استناد سے مانع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ میری مراد واجب من حیث ہو ہو ہے یعنی قطع نظر واجب بنفسہ یا بغیرہ ہونے کے تو اس سے کہا جائے گا کہ خارج میں تو صرف یہی دو قسم کے واجب پائے جاتے ہیں بنفسہ اور بغیرہ اور اگر ان دونوں قیدوں سے مطلق کر کے مراد لیتا ہے تو یہ ایک ایسا معنی ہے جو ذہن میں تو فرض کر لیا جاتا ہے لیکن علانیہ اور خارج میں اس کوئی وجود نہیں تو حاصل یہ ہے کہ یہ کہا جائے گا کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ واجب کو مطلقا لیا جائے تو اس کا مؤثر کی طرف استناد ممتنع ہے بلکہ واجب اگر مطلقا بھی لے لیا جائے تو مؤثر کو مستلزم نہیں اور نہ اس کی نفی کرتا ہے کیونکہ یقیناً واجب میں وہ بھی ہے جو مؤثر کو مستلزم ہے جو کہ واجب بغیرہ ہے اور وہ بھی ہے جو مؤثر کی نفی کرتا ہے جو کہ واجب بنفسہ ہے لہٰذا یہ لون کی طرح ہوا کہ اگر اسے مطلقا اور مجرداً لیا جائے تو یہ سواد اور بیاض کی نہ تو نفی کرتا ہے اور نہ اثباتا اسی طرح حیوان کو اگر نطق اور دم کی قید سے مطلقا اور مجردا لیا جائے تو یہ یہ نہ نطق کا اثبات کرتا ہے اور نہ نفی اسی طرح ان تمام عام معانی کا ہے جو اجناس کے بمنزلہ ہیں جن کے تحت انواع ہیں اگر ان کو ان انواع سے قطع نظر کر کے لیا جائے تو وہ ان انواع کی نہ نفی کرتے ہیں اور نہ اثبات۔

۴) اس قائل کا یہ کہنا کہ حدوث من حیث الذات احتیاج سے مانع ہے۔ تو یہ ایک ایسی بات ہے جس کا فساد بدیہی اور سرسری عقل سے معلوم ہے اور اس بات کے فساد پر علم ان لوگوں کے قول کے فساد پر علم سے زیادہ واضح ہے جو یہ کہتے ہیں انسان من حیث الذات مؤثر کی طرف سے حاجت سے مانع ہے اس لئے کہ لوگوں کا اس بات پر علم کہ حادث کے وجود میں آنے کیلئے محدث اور موجد کا ہونا ضروری ہے، وہ اس بات پر علم سے زیادہ واضح اور اظہر ہے کہ وجود اور عدم سے پہلے حادث کیلئے ان دو جہتین میں سے کسی ایک کا مرجح ہونا ضروری ہے پس جب اس بات کی نفی کرنے والی حجت سوفسطائیہ ہوئی تو وہ بطریقہ اولی سوفسطائیہ ہوگی یعنی جب پہلی بات کی نفی کرنے والی حجت سوفسطائی دلیل کہلائے گی تو دوسری بات اس سے زیادہ بدیہی اور لوگوں کے علم میں زیادہ اظہر اور واضح ہے تو وہ بطریقہ اولی سوفسطائی [دھوکہ بازی] حجت ہوگی۔

۵) یہ حجت اس بات پر مبنی ہے کہ خارج میں کوئی ایسی ماہیت پائی جاتی ہے جو اس وجود کے غیر ہے جو خارج میں حاصل ہے اور یہ کہ اس کے اوپر وجود اور عدم متعاقبا طاری ہوتے ہیں اور یہ بات بالکل ممنوع اور باطل ہے۔

۶) اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ ماہیت اپنی ذات کے اعتبار سے نہ وجود کی مستحق ہے اور نہ عدم کے اور نہ کسی فاعل کی طرف محتاج ہے اس لئے کہ یقیناً کوئی شخص یہ کہتا ہے تو وہ یہ کہے گا کہ ماہیات کو وجود نہیں دیا گیا اور یہ کہ جس چیز کو وجود دیا گیا وہ تو اس کا وجود کیساتھ اتصاف ہے اور وہ فاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے کہ جب وہ موجود ہوتی ہیں پس جب وہ موجود قرار پائیں تو ان کا وجود واجب ہوا پس معلوم ہوا کہ اس کا فاعل کی طرف احتیاج اس کے غیر کے ذریعے وجود کے وجوب کی حالت میں ہے نہ کہ اس حال میں کہ

جس میں وہ نہ وجود کے مستحق ہیں اور نہ عدم کے۔

۷) اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ ماہیت خارج میں ثابت ہے اور وہ اپنے ذات کے اعتبار سے مؤثر کی طرف محتاج ہے تو اسمیں کوئی ایسی بات نہیں جو اس کے ازلی ہونے کے وجوب پر دلالت کرے بلکہ اس کے امکان پر بھی اور جب اس میں کوئی ایسا امر نہیں جو اس بات پر دلالت کرے تو یہ ممتنع نہ ہوا کہ افتقار اور احتیاج اس کیلئے صرف اور صرف حالت حدوث میں ثابت ہو اور یہ کہ حدوث اس افتقار کی حالت میں اس کیلئے شرط ہے۔

۸) جب یہ ہم نے بات تسلیم کر لی کہ فاعل کی طرف احتیاج کی حالت ہی امکان ہے تو وہ امکان کہ جس کو جمہور عقلاء سمجھتے ہیں وہ اس بات کا امکان ہوتا ہے کہ کوئی چیز موجود ہو جائے اور اس کا کہ وہ معدوم بھی ہو جائے اور یہ امکان تو حدوث کیساتھ لازم ہے پس کسی چیز کے امکان کے بارے میں یہ بات معقول نہیں کہ وہ قدیم اور ازلی بنے اور واجب لغیرہ بنے اور وہ اس کے باوجود فاعل کی طرف محتاج بھی ہو اور یہ وہی بات ہے کہ جس کا یہ دعوی کرتے ہیں۔

۹) انہوں نے جب واجب الوجود لغیرہ کا غیر کی طرف استناد ممنوع قرار دیا تو واجب الوجوب لذاتہ کا تو بطریقہ اولی غیر کی طرف استناد ممنوع ہوگا اور افلاک تو ان کے نزدیک واجب الوجود ازلا وابدا ہیں اور ان کا وجوب غیر کی وجہ سے ہے پس جب یہ ماہیت کو لازم ہے اور غیر کی طرف احتیاج سے مانع ہے تو پس وہ ماہیت کیلئے لازم ٹھہرے گی اور احتیاج سے مانع قرار پائے گی پس ماہیت قدیمہ غیر کی طرف افتقار سے ممنوع ہوگی پس لازم آیا کہ وہ غیر کی طرف ابداً محتاج نہ ہو اور یہی وہ بات ہے کہ جس کے جمہور عقلاء قائل ہیں اور جو ذات قدیم ہو تو اس کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ وہ مفعول بنے۔

۱۰) اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ امکان ہی تو غیر کی طرف محتاج بنانے والا ہے جو کہ مؤثر ہے تو پس تاثیر تو کسی چیز کو موجود بنا دینا ہے اور اس کے وجود کو از سر نو پیدا کرنا ہے اور ایسی چیز کو وجود دینا ہے جس کا عدم ممکن ہو تو یہ بات تو معقول نہیں ہے مگر ایک ایسے وجود کے احداث کیساتھ جو عدم کے بعد ہو ورنہ تو جس چیز کا وجود واجب ازلی اس کا عدم تو ممتنع ہے تو اس کا ایک ایسی ذات کی طرف حاجت معقول نہیں جو اس کو موجود بنا دے جبکہ انہو نے یہ کہا کہ وہ ازلاً وابداً واجب الوجود ہے تو پھر اس کا عدم ممتنع ہوا پھر اس کے باوجود انہوں نے یہ بھی کہا کہ اس کا غیر بھی وہ ہے جس نے اس کو وجود دیا ہے اور اس کو موجود بنایا ہے اور یہ کہ یقیناً اس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہے پس تحقیق انہوں نے اپنے کلام میں نقیضین کو جمع کیا جو کہ اس تناقض بڑھ کر ہے جو وہ غیر کے اوپر بطور تنقید ذکر کرتے ہیں۔

۱۱) اگر محض امکان ہی فاعل کی طرف احتیاج کو مستلزم ہوتا تو پھر ہر ممکن ہوتا جیسے کہ ہم نے یہ کہا جب ہم یہ کہتے ہیں کہ حدوث ہی تو مؤثر کی طرف محتاج بنانے والا ہے تو پھر ہر محدث موجود ہوگا اس لئے کہ فاعل کی طرف احتیاج تو اس وقت پیش آتی ہے جب فاعل اس کو کرتا ہے ورنہ تو فاعل کا اسے نہ کرنے کی تقدیر اور فرض کر لینے کی صورت تو اس کی طرف کوئی حاجت ہی نہیں اور جب فاعل اس کو کر لیتا ہے تو پھر اس کو وجود لازم ہو جاتا ہے پس ہر ممکن کا وجود لازم ہے اور یہ بات تو بدیہی عقل کی رو سے معلوم الفساد ہے اگر یہ کہا جائے کہ مراد یہ ہے کہ ممکن موجود نہیں ہوتا مگر فاعل کے ذریعے تو جواب میں کہا جائے گا امکان وجود کیساتھ حاجت الی الفاعل کو مستلزم ہے اور ایسی صورت میں تو یہ اس بات کے بیان کی طرف محتاج ہے کہ یہ کہیں کہ ممکن وجود کا ازلی ہونا بھی ممکن ہے اور یہ کہ فاعل کے حق میں یہ ممکن ہے کہ اس کا مفعول معین ازلی بنے (یعنی کوئی خاص مفعول ازلی بنے) اور جب اس بات کو تم ثابت کرتے ہو تو تم پھر اس بات کی طرف محتاج نہیں جو تم نے ماقبل میں ذکر کی ہے اس لئے کہ فاعل کی طرف کسی ممکن کی حاجت صرف اور صرف وجود کی حالت میں ہوتی ہے پس یہ بات معلوم ہوئی کہ محض امکان کے ذریعے استدلال باطل ہوا۔

دسویں دلیل اور اس پر رد:

امام رازیؒ نے فرمایا: دسویں دلیل: ''احتیاج کی جانب کے بارے میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ مؤثر کے ہوتے ہوئے باقی نہ رہے جس طرح کہ بغیر مؤثر کے (باقی نہیں رہتا) ورنہ تو ایک مؤثر کے ہوتے ہوئے دوسرے مؤثر کی طرف حاجت باقی رہے گی پس اگر ہم نے ایک مؤثر کے ساتھ حدوث کو اس حدوث کی طرح ٹھہرا دیا جو بغیر مؤثر کے ہو کیونکہ حدوث تو وجود بعد العدم سے عبارت ہے خواہ وہ فاعل کے سبب ہو یا بغیر کسی فاعل کے پس وہ وجود بعد العدم ہی ہے خواہ اسے حالت حدوث میں لیا جائے یا حالت بقاء میں لیا جائے وہ ان دونوں حالتوں میں وجود بعد العدم ہے پس ایسی صورتحال میں وہ مؤثر کے ساتھ اسی طرح ہے جیسے کہ بغیر مؤثر کے لہٰذا لازم آیا وہی محال جس کا ذکر پہلے کر دیا گیا رہا یہ کہ اگر ہم امکان کو احتیاج کی جہت قرار دیں تو وہ مؤثر کیساتھ باقی نہیں رہتا جس طرح کہ عدم مؤثر کی حالت میں تھا اس لئے کہ کوئی ماہیت مؤثر کیساتھ ممکن باقی نہیں رہتی لامحالہ پس معلوم ہوا کہ حدوث احتیاج کی جہت بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس کہا جائے گا کہ یہ بھی اسی بات کی جنس میں سے ہے جو پہلے گذر گئی اور اس سے جواب کئی وجوہ پر ہے:

۱) ماہیت کا مؤثر کیساتھ ممکن نہ رہنا ایک ایسا وصف ہے جو اس کیلئے حدوث کیساتھ بھی ثابت ہے بلکہ اس کا تو صرف اور صرف علم ہی حدوث کیساتھ ہوتا ہے کیونکہ وہ ممکن جس کے بارے یہ بات معلوم ہے کہ وہ فاعل کی وجہ سے بنتا ہے ایسا فاعل جو کہ محدث ہے رہا قدیم ازلی تو وہ محل نزاع ہے۔

جمہور عقلاء تو یہ کہتے ہیں کہ ہم بدیہی عقل کے ذریعے اس بات کو جانتے ہیں کہ اس کیلئے کوئی فاعل نہیں ہوتا اور اس تقدیر پر کہ مثلا نظری ہے تو نزاع کرنے والے اور اختلاف کرنے والے تو اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کی اس لئے کہ کوئی ایسی دلیل نہیں پائی جاتی جو عالم میں سے کسی خاص چیز کے قدم پر دلالت کرتی ہو اور صحیح دلائل کی انتہاء اسی پر ہے کہ وہ فاعلیت کے دوام پر دلالت کرتے ہیں۔ اور وہ کسی شے کو دوسری شے کے بعد پیدا کرنے اور اس کے احداث سے حاصل ہوتا ہے۔ اور بہر حال اس میں کوئی شک نہیں کہ ممکنِ حادث اپنے فاعل کی وجہ سے واجب ہے۔

جب صورتحال یہ ہے تو جائے گا کہ عدم کے بعد حدوثِ جب کسی فاعل کے سبب ہو تو وہ محدَث کے وجود کا تقاضہ کرتا ہے۔ رہی وہ صورت کہ وہ (عدم کے بعد حدوث) فاعل کی وجہ سے نہ تو پھر تو حدوثِ ممتنع ہوا لہٰذا عدم بعد حدوث جو کسی مؤثر کے ساتھ ہو یہ اس طرح کا حدوث نہ ہوا جو بغیر مؤثر کے ہو اس لیے کہ وہ اس حال میں واجب ہے اور اس دوسرے حال میں ممتنع ہے جس طرح کہ ممکن کسی مؤثر کے ساتھ واجب ہے اور کسی مؤثر کے بغیر ممتنع ہو جاتا ہے اور جب یہ مؤثر کے ساتھ واجب ہے باوجود اس کے حادث ہونے کے تو وہ محتاج نہیں کسی دوسرے مؤثر کی طرف۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کہا جائے کہ کوئی ماہیت کسی مؤثر کے ساتھ ممکن باقی نہیں رہتی کسی حال میں، اگر اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ مؤثر کی طرف محتاج نہیں یا یہ کہ اس کے احتیاج کی علت باقی نہیں رہتی جو کہ امکان ہے تو یہ کلام بھی باطل ہے اور یہ اُس بات کے خلاف ہے جس کو یہ ہمیشہ کہتے ہیں کہ اگر اس سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ ممکنۃ العدم باقی نہیں رہتی باوجود اس کے کہ اس کا وجود غیر کے بسبب ہے تو یہ اس بات کے مخالف اور مناقض ہے جو وہ یہ کہتے ہیں کہ اپنے ذات کے اعتبار سے اس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں ساتھ اس کے کہ وہ واجب بالغیر ہے اور اس صورت میں ان کا یہ قول باطل ہوا کہ قدیمِ ازلی ممکن ہوتا ہے لہٰذا قدیم اول میں کوئی شے بھی ممکن نہ رہا اور یہ نقیض کے انعکاس کے ساتھ منعکس ہے۔ لہٰذا اس ممکن میں سے کوئی شے بھی قدیمِ ازلی نہ ہوا ، اس بحث سے یہ ثابت ہوا کہ ہر ممکن نہیں موجود جاتا مگر اس کے عدم کے بعد اور یہی تو مطلوب ہے۔

جب یہ مذہب باطل ہوا تو اس کے سببِ ادلہ بھی باطل ہو گئے اس لیے کہ کوئی قول اپنے ادلہ کی وجہ سے لازم ہو جاتا ہے پس جب لازم منتفی ہوا تو اس کے تمام ملزومات بھی منتفی ہو گئے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ احتیاج کی جہت کے لے ضروری ہے کہ وہ مؤثر کے ساتھ اس طرح باقی نہ رہے جس طرح کے عدمِ مؤثر کی حالت میں تھا۔ آیا اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ مؤثر کی طرف عدم احتیاج عدمِ مؤثر کے ساتھ نہیں ہوتا جس طرح کہ مؤثر کے ساتھ تھا یا تمہاری مراد یہ ہے کہ اس کی احتیاج کی علت یا احتیاج کی شرط یا

اس کے احتیاج کی دلیل ان دونوں حالتوں میں مختلف ہوتی ہے۔

اگر تمہاری مراد پہلی بات ہے تو یہ تو صحیح ہے اس لیے کہ عدم کے بعد جو شی حادث ہو وہ مؤثر کے ساتھ اُس طرح نہیں ہوتا جس طرح کہ عدمِ مؤثر کی حالت میں تھا اس لیے کہ وہ اپنے مؤثر کے ساتھ معدوم ہوتا ہے بلکہ واجب العدم ہوتا ہے اور اس کے وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے بلکہ واجب الوجود ہوتا ہے۔

اس کا یہ کہنا کہ حدوث تو واجب العدم ہی ہوتا ہے خواہ وہ وجودِ فاعل کے سبب ہو یا بغیر فاعل کے تو یہ ایک ایسی صورت کو فرض کرنا ہے جو ممتنع ہے اس لیے کہ بغیر فاعل کے یہ ہونا ممتنع ہے پس عدم کے بعد حدوث بغیر فاعل کے نہ رہا تا کہ اس کو اس حال میں اور اس کے حالتِ عدم کو برابر کیا جائے بلکہ یہ تو اس بات کے مثل ہے کہ یہ کہا جائے کہ اس کے وجود کا رجحان عدم پر ہر حال میں برابر ہے خواہ وہ فاعل کے سبب ہو یا بغیر فاعل کے ہو۔

اگر تم نے اس سے یہ مراد لیا ہے کہ جو شے ایک حال میں علت یا دلیل یا شرط بنے تو وہ دوسرے حالت میں اُس حیثیت پر نہیں ہوتا یعنی علت، دلیل یا شرط نہیں بنتا تو یہ بات بھی باطل ہے اس لیے کہ کسی اثر کا مؤثر کی طرف احتیاج کی علت خواہ اس کا امکان ہو یا حدوث ہو یا ان دونوں کا مجموعہ ہو تو وہ اسی طرح ہی ہے مطلقاً اس لیے کہ یہ بات معلوم ہے کہ کوئی حادث شے حادث نہیں ٹھہرتا مگر کسی فاعل کے سبب خواہ وہ حادث ہو یا نہ ہو۔

ممکن کے وجود کو تو ترجیح حاصل نہیں ہوتی مگر کسی مرجح کے ذریعے خواہ وہ ترجیح اسے (بالفعل) حاصل ہو یا نہ ہو لیکن اس احتیاج کو تو حالتِ وجود میں ثابت کہا جاتا ہے اور جب تک وہ معدوم رہے تو اس کے لیے کوئی فاعل نہیں ہوتا۔

تمہارا یہ کہنا کہ ''ورنہ ایک مؤثر کے ہوتے ہوئے دوسرے مؤثر کی طرف حاجت باقی رہے گی'' یہ قول ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو مسلم نہ کہ ممنوع اس لیے کہ یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اثر کا وجود مؤثر ہی کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور وہ مؤثر کے ہوتے ہوئے کسی دوسری شی کی طرف محتاج نہیں ہوتا تو یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ مؤثر کے ہوتے ہوئے اسکے حاجت کی علت یا اس کی دلیل یا اس کی شرط وہ حدوث یا امکان یا دونوں کا مجموعہ نہیں بنتی بلکہ یہ معنی تو اس کے حالتِ وجود میں ثابت ہے یہ اس حالت سے زیادہ اظہر ہے جو حالتِ عدم میں ہے اس لیے کہ وہ اس کی طرف حالتِ وجود میں محتاج ہے نہ کہ حالتِ عدم میں۔

اس صورت میں اگر ہم کہیں کہ یہ مؤثر کی طرف محتاج ہے بوجہ اس کے حادث بعد العدم ہونے کے اور یہ وصف حالتِ وجود میں ثابت ہے تو ہم نے اس کے لیے حاجت کی علت کو ثابت کر دیا اس کے وجود کے وقت اور علت بھی موجود اور حاصل ہے اور جب ہم یہ کہیں کہ علت تو امکان ہی ہے اور ہم دعویٰ کریں اس کے وجود کی حالت میں اسکے انتفاء کا تو تحقیقا ہم نے اس کے مؤثر کی طرف احتیاج کو اس کے وجود کے وقت کے بعد علت

متنفیہ (علت معدومہ) کے ساتھ معلل کر دیا اس کے وجود کے وقت میں اور یہ تو اُس بات پر دلالت کرتا ہے جو اس نے ذکر کی ہے اور یہ تو ان کے خلاف حجت ہے نہ کہ ان کے حق میں اور یہ بات اس شخص کے لیے واضح ہے جو اس میں تھوڑا غور اور تدبر کرے۔

یہ امر اور اس کے علاوہ دوسرے امور اس بات کو واضح کرتے ہیں کہ اس گمراہ قوم نے اللہ تعالیٰ کی اس فطرت کو تبدیل کر دیا جس پر اس نے اپنے بندوں کو پیدا فرمایا تھا پس یہ صریح معقول اور صحیح منقول سے نکل گئے ہیں اور اُس الحاد میں پڑ گئے جو بہت بڑا کفر اور عناد ہے اور ان کے اقوال میں وہ تناقض اور فساد داخل ہوا جس کا علم صرف اور صرف رب العالمین کو ہے باوجود اس کے وہ کہ اس بات کا دعویٰ بھی کرتے ہیں کہ ہم عقلی دلائل اور معارفِ حکمیہ رکھتے ہیں اور یہ کہ حقیقی علوم تو اُس کلام میں مضمر ہیں جو ہم کہتے ہیں، ان تعلیمات میں نہیں جو اللہ اور اس کے رسول لے کر آئے ہیں جو حقیقتاً تمام عالم میں اعلیٰ، افضل اور اعلم ہیں اور یہ ملحدین گمراہ کن کلام کے ذریعے نقلی دلائل اور معقولات کا مقابلہ کرتے ہیں اس لیے کہ یہ بات واضح ہے کہ اُس خالق کی طرف محتاج مخلوق حالتِ وجود میں اس کی طرف محتاج ہے۔

رہی یہ بات کہ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ عدم پر باقی ہے تو اس حال میں اس کا عدم اس کے وجود کے لئے کسی خالق کی طرف محتاج نہیں ہوتا بلکہ اس کے عدم کا کوئی فاعل ہی نہیں ہوتا، اگرچہ ان لوگوں نے یہ کہا کہ اس کا عدم کسی مرجح کی طرف محتاج ہے پس اس کے نزدیک مرجح عدمِ علت ہے اور تمام کے تمام ہی عدم ہیں۔ انہوں نے یہ نہیں کہا کہ عدم کسی موجود کی طرف محتاج ہے اگرچہ یہ ایک بین اور واضح بات ہے پس احتیاج کے جہت کے بارے میں ان کا یہ کہنا ''کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ مؤثر کے ہوتے ہوئے اس طرح باقی نہ رہے جس طرح کہ مؤثر کی غیر موجودگی میں تھا'' ایک ایسا کلام ہے جس میں تلبیس اور خلط ملط پایا جاتا ہے اس لیے کہ احتیاج تو اُس حال میں ہوتا ہے جس میں مؤثر تاثیر کر رہا ہو پس مؤثر کی طرف احتیاج اس حال میں کیسے ختم ہو جائے گی جس میں وہ مؤثر کی طرف محتاج ہے اور کیسے وہ کسی مؤثر کی طرف محتاج ہوگا جبکہ وہ اس حال میں اثر ہی نہیں کرتا اور وہ معدوم ہے وہ تو اصلاً کسی مؤثر کی طرف محتاج ہی نہیں اور وہ احتیاج ہی کی حالت میں محتاج نہیں بنتا؟

اگر وہ یہ کہے کہ ان کا وجود عدم کی حالت میں ممکن نہیں مگر کسی مؤثر کے ذریعے تو ہم یہ کہیں گے کہ یہ اس کلام کا بعض ہے جو ہم نے ذکر کر دیا اس لیے کہ ان کا مؤثر کے بغیر موجود نہ ہونا ایک امر لازم ہے اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ یہ تو اس کے لیے حالتِ عدم میں ثابت ہے، حالتِ وجود میں نہیں اور جب یہ بات واضح ہوگئی کہ فعل مفعول کے حدوث کو مستلزم ہے اور یہ بات بھی کہ فاعل کا کسی فعل کا ارادہ کرنا مراد کے حدوث کو مستلزم ہے تو یہ اس

بات کو ثابت کرتی ہے کہ ہر مفعول اور ہر وہ چیز جس کے فعل کا ارادہ کیا جائے وہ حادث ہی ہوتا ہے بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھا اور اس کے ذریعے یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ یہ امر ممتنع ہے کہ وہاں پر ممکنات میں سے کسی شے کو وجود دینے کا ایک ایسا ارادہ ازلیہ موجود ہو جس کے ساتھ اس کی مراد مقارن ہو ازلا اور ابداً۔ خواہ ان تمام افعال کو وہ عام ہو جو ان سے صادر ہوں یا بعض مفعولات کے ساتھ خاص ہو۔

اس (ارادے) کا تمام مفعولات کو عام ہونے کا امتناع تو ظاہر ہے اور عقلاء کے درمیان متفق علیہ ہے اس لیے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ ہر وہ فعل جو اس سے صادر ہو بالواسطہ یا بلا واسطہ، قدیم ازلی ہو پس یہ بات لازم آئے گی کہ عالم میں کوئی بھی شے حادث نہ ہو اور یہ تو اس مشاہدے کے خلاف ہو جو مخلوق کرتی ہے یعنی تمام آسمانوں اور زمینوں کا حدوث، ان کے درمیان مخلوقات کا حدوث، اس طرح اجسام اور اعراض کی حرکات جیسے شمس و قمر کی حرکت اور اسی طرح ستاروں، ہواؤں، بادل اور بارش کی حرکت اور اس طرح جو پیدا ہوتا ہے مخلوقات میں سے نباتات، حیوانات اور زمین کے اندر موجود معادن۔

رہا کسی متعین کا ارادہ کرنا تو اس میں وہی کلام ہے جو ماقبل میں گزرا اور اس صورت میں یا تو یہ کہا جائے گا کہ اس ذات کے لیے صرف اور صرف وہی ایک ارادہ ازلیہ ثابت ہے یا یہ کہا جائے گا کہ اس ذات کے لیے ایک ایسا ارادہ ثابت ہے جو شیئا فشیئا وجود میں آتا ہے۔

اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ ایک مریدِ ازلی ذات ازل میں اپنے مرادِ ازلی کے ساتھ مقارن ہے پس وہ حوادث سے کسی بھی شی کا کسی حال میں ارادہ بھی نہیں کریں گے نہ ارادہ قدیمہ نہ ارادہ متجددہ (یعنی دھیرے دھیرے وجود میں آنے والا) اس لیے کہ اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ارادہ کرنے والی ازلی ذات کی مراد اس کے ارادے کیساتھ مقارن ہوتی ہے تو یہ حادث بھی حادث ہی ہوگا۔

اس کا حدوث دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو ارادہ ازلیہ کے ساتھ ہوگا پس ارادہ کرنے والی ذات اپنے مراد کے ساتھ مقارن نہیں ہوگی یا حادث ہوگا کسی ایسے ارادے کے ساتھ کہ وہ بھی حادث ہو اور اس کے ساتھ مقارن ہو اور یہ تو دو وجہ سے باطل ہے:

ایک تو اس لئے کہ یہ بات تو پہلے سے فرض کی جا چکی ہے کہ اس ذات کے لیے صرف اور صرف ایک ہی ارادہ ازلیہ ہے اور دوسرے یہ کہ اس ارادے کا حدوث کسی سببِ حادث کی طرف محتاج ہو۔ اور اس سببِ حادث میں کلام اسی طرح ہے جو اس کے غیر میں ہے اور یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ارادہ ازلیہ کے ذریعے حادث ہو جائے جو کہ مستلزم ہے اپنے مراد کی مقارنت اور اتصال کو اور یہ بات بھی ممتنع ہے کہ وہ بغیر کسی ارادے کے حادث ہو جائے بوجہ اس کے کہ حادث کا پیدا ہونا بغیر ارادے کے ممتنع ہے۔

پس اس تقدیر پر یہ بات واجب ہے کہ حادثِ معین کا ارادہ مشروط ہو اس کے ارادے کے ساتھ اور اس حادث کے ارادے کے ساتھ جو اس سے پہلے ہے اور یہ بھی واجب ہے کہ فاعل مبدِع ازل سے ان تمام اشیاء کا ارادہ کرنے والا ہے جو حوادث میں سے وجود میں آنے والی ہیں۔

یہی وہ تقدیر ثانی ہے یعنی کہ وہ اس بات کا ارادہ کرے کہ ایک شے کو دوسری شے کے بعد موجود کرے تو اس کا مراد حادث ہوگا بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا اور وہ ذات اکیلے منفرد ہے صفت قدم اور ازلیت کے ساتھ اور اس کے ماسوا جتنے بھی مخلوق ہیں وہ سب حادث ہیں اور عدم کے بعد وجود میں آنے والے ہیں اور اس تقدیر پر تو صرف اور صرف حوادث کا دوام اور تسلسل ثابت ہوگا اور یہ وہی تقدیر ہے جس پر ہم نے پہلے کلام کیا ہے اور اس سے یہ بات لازم آتی ہے کہ فاعل کے ذات کے ساتھ وہ شے قائم ہو جس کا وہ ارادہ کرتا ہے اور اس پر وہ قادر ہے اور یہی آئمہ محدثین کا قول ہے اور اہل کلام اور فلاسفہ میں سے بہت سے لوگوں لوگوں کا قول ہے اور متقدمین و متاخرین میں سے ان کے کبار کا قول ہے۔

پس یہ بات واضح ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا تمام کے تمام مخلوقات کے حدوث کا قول واجب اور ضروری ہے خواہ ان کو جسم کہا جائے یا عقل کہا جائے یا نفس کہا جائے (یا کوئی اور تعبیر اختیار کی جائے) اور یہ بات ممتنع ہے کہ ان میں سے کوئی شے قدیم بنے خواہ حوادث کے دوام کے ممکن ہونے اور ان میں تسلسل کا قول اختیار کیا جائے یا یہ کہ ان کے لیے کوئی اول نہیں یا اس کے امتناع کا قول اختیار کیا جائے اور خواہ یہ کہا جائے کہ حادث کے لیے سببِ حادث کا ہونا ضروری ہے یا یہ کہ یہ امر ممتنع ہے اور یہ کہ عالم کے قدم کے قائلین جیسے کہ افلاک اور عقول اور نفوس ہیں، اس صریح عقل کی وجہ سے اس کا یہ قول باطل ہے جس نے کبھی کسی بھی تقدیر پر جھوٹ نہیں بولا اور یہی تو مطلوب ہے۔

استطراد:

اللہ تعالیٰ کے افعال اور اس کے کلام کے حدوث اور قدم کے بارے میں مختلف فکر کی جماعتوں کے آئمہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے اور اس سے متعلق تفصیلی کلام کو یہاں اس مقام کے علاوہ ایک اور مقام پر ذکر کیا گیا ہے اس لیے کہ یہ اصل یہ وہی اصل ہے جس میں فلسفہ، کلام اور حدیث کے آئمہ کے درمیان تصادم اور ٹکراو واقع ہوا اور وہ اللہ کے افعال، کلام کے قدم اور حدوث کے بارے میں کلام ہے اور اس کے ذیل میں عالم کے حدوث کے بارے میں کلام اور اللہ کے کلام اور اس کے افعال کے بارے میں کلام بھی داخل ہوتا ہے اور ان دونوں امور کے بارے میں کلام کرنا عقلوں کے حیرت کا مقام ہے پس فلاسفہ جو کہ عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں وہ اُس حق موقف سے انتہائی دور ہیں جس کو اللہ تعالیٰ کے رسول لے کے آئے جو کہ صریح معقول اور صحیح

منقول کے موافق ہے لیکن انھوں نے اُن اہل کلام کوان کے قول کے لوازم سے الزام دیا جنھوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ اس کے افعال اور صفات کے قیام کی نفی میں ان کی موافقت کی ہے پس اس کے ذریعے اہل کلام کا تناقض ظاہر ہوا جس کے سبب ان کے اوپر ان ملحدین نے زبان درازی کی اور اس کی وجہ سے علمائے مسلمین نے ان کی مذمت کی سلف میں سے اور آئمہ اور ان کے اتباع میں سے اور ان کا کلام ایسا تھا جس کی وجہ سے ان کی مذمت کی سلف نے کیوں کہ اس کے اندر خطا اور وہ گمراہی تھی جس کے ذریعے انہوں نے حق کی مخالفت کی اپنے مسائل اور دلائل میں پس وہ تزبزب کا شکار رہے اور ان کے کلام میں تناقض رہا اور انہوں نے اس چیز کی تصدیق نہیں کی جس کو اللہ کے رسول اس کے صحیح طریقے پر لے کر آئے ہیں اور نہ وہ ملتِ اسلام کے دشمنوں پر اس حق صریح کے ساتھ غالب آئے جو معقول کے موافق ہے اور اس کا سبب یہ ہوا کہ انہوں نے تعلیمات کو بنظر غور نہیں دیکھا جن کی رسول ﷺ نے خبر دی ہے اور اس کا علم حاصل نہیں کیا اور اس پر ایمان نہیں لایا اور نہ وہ عقلِ سلیم کے تقاضوں پر چلے پس وہ نقلی اور عقلی دلائل کی وجہ سے اپنے علم میں نقصان کا شکار رہے اگر چہ ان کو ان دونوں سے بہت بڑا حصہ حاصل ہوا پس وہ اپنے بعض اقوال میں ان کفار کے ساتھ موافق ہوئے؛[فرمان الٰہی ہے]

﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِيٓ أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[الملك: ۱۰]

''وہ بولے: اگر ہم سن لیتے؛ یا سمجھ لیتے تو ہم ہرگز جہنمی نہ ہوتے''۔

انہوں نے اللہ کی صفات اور اس کے افعال میں ایسی تفصیلات بیان کیں جو شریعت کے مخالف اور بدعت تھے اور ہر بدعت ضلالت اور گمراہی ہے اور ہر گمراہی عقل کے بھی مخالف ہے جس طرح کہ وہ شرح کے خلاف ہے اور وہ بات جس پر ہم نے یہاں تنبیہ بیان کی ہے، اس کے ذریعے عقل صریح کا اس چیز پر دلالت کرنا معلوم ہو جاتا ہے جس کو اللہ کے رسول لے کر آئے اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ مسلمانوں کی بہت سے جماعتیں اس کے دلائل اور مسائل میں بہت زیادہ خطا میں پڑ گئے ہیں پس یہ ممکن نہیں کہ اس کے قول کی مطلقاً حمایت کی جائے بلکہ واجب یہ ہے کہ صرف اور صرف حق کی بات کی جائے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيْثَاقُ الْكِتَابِ أَن لاَّ يِقُولُواْ عَلَى اللّهِ إِلاَّ الْحَقَّ ﴾ (اعراف ۱۶۹)

''کیا ان پر کتاب کا عہد نہیں لیا گیا کہ اللہ پر حق کے سوا کچھ نہ کہیں گے''؟

جب مقصود حق بات کی حمایت ہے تو ایسی حق بات جس پر سب اہل ملل متفق ہیں یا اس باطل کا رد ہے جس کے باطل ہونے پر سب متفق ہیں تو اس کی حمایت ایسے طریقے سے کی جائے گی جو اس (حق بات کی حمایت) کا فائدہ دے اگر اس کا دلیل وہ اہل قبلہ کی جماعتوں میں سے کسی جماعت کے طریقے پر منطبق نہ ہوتا ہو تو کیسے اس کا اثبات ایک ایسے طریقے پر ممکن ہے جو اس کے اور ایک دوسرے گروہ کے قول سے مرکب ہو اس لیے کہ اس

گروہ کے حق میں یہ بات کہ وہ مسلمانوں کی جماعتوں میں کسی ایک جماعت کی موافقت کرے یہ اس کے لیے اس سے بہتر ہے کہ وہ دین اسلام ہی سے نکل جائے۔

اسی طرح اس کے حق میں معقولِ صریح کی مخالفت کرنے سے یہ بہتر ہے کہ وہ معقول ہی سے بالکل نکل جائے اور جو قول شریعت میں فساد پر مشتمل ہو یعنی شرعی اعتبار سے فاسد ہو تو وہ عقلی اعتبار سے بھی فاسد ہوتا ہے۔

اس لیے کہ حق میں تناقض نہیں ہوتا اور رسولوں نے تو حق ہی کی خبر دی ہے اور اللہ نے اپنے بندوں کی حق کی معرفت اور حق کی پہچان پر تخلیق فرمائی ہے اور رسول فطرت کی تکمیل کے لیے بھیجے گئے ہیں نہ کی فطرت کو بدلنے کے لیے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ۵۳)

''عنقریب ہم انھیں اپنی نشانیاں دنیا کے کناروں میں اور ان کے نفسوں میں دکھلائیں گے، یہاں تک کہ ان کے لیے واضح ہو جائے کہ یقیناً یہی حق ہے۔''

یعنی وہ ان کو دکھائے گا وہ نشانیاں جو آفاق میں پائی جاتی ہیں اور وہ نشانیاں بھی جو ان کی اپنی نفوس میں پائی جاتی ہیں جو یہ کو بیان کرتی ہیں کہ وہ قرآن جس کے ذریعے اس نے اپنے بندوں کو خبر دی ہے وہ حق ہے۔''

پس قرآنی دلائل اور مشاہدے کے دلائل دونوں آپس میں مطابق اور موافق ہیں اور شریعت کا حکم جو منقول ہے اور اسی طرح وہ نظر اور غور وفکر جو معقول ہے یہ دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کرتے ہیں نہ کہ تردید، لیکن وہ اہل کلام جن کی سلف نے اور ائمہ نے مذمت کی ہے جو جہمیہ اور معتزلہ میں سے ہیں اور ان لوگوں میں سے جنہوں نے ان کی اتباع کی ہے یعنی وہ لوگ جو اہل سنت کی طرف منسوب ہیں اور متاخرین میں سے ہیں انہوں نے اپنے دین کے اصول میں ایک نیا حکم اور دلیل نکالا اور انہوں نے اہل ملل کے قول کو ایسی عبارت سے کیا جو کتاب و سنت میں مذکور نہیں اور انہوں نے اس پر ایسے طریقے سے استدلال کیا جس کا قرآن وسنت میں کوئی اصل اور بنیاد نہیں پس وہ قول جس کو انہوں نے اصل اور بنیاد بنایا اور اس کو اہل ملل کی طرف منسوب کیا اور اس پر دی جانے والی دلیل دونوں شریعت میں بدعت ہیں ان میں سے کسی کے لیے بھی کتاب وسنت میں سے کوئی اصل اور بنیاد نہیں ملتی باوجود یکہ ان کے اتباع اور پیروکار یہ کہتے ہیں کہ یہی تو مسلمانوں کا اصل دین ہے پس وہ صریح معقول کی مخالفت میں بالکل اُسی طرح ہے جیسے کہ منقول کی مخالفت میں اور ملحد فلاسفہ نے انہوں نے ان کا مقابلہ کیا ہے جو کہ صحیح منقول اور صریح منقول کے بھی زیادہ شدید مخالف ہیں اور یہاں پر جو ہم نے بات ذکر کی ہے وہ ایسی بات ہے جس کے ذریعے اللہ کے ماسوا تمام عالم کا حدوث ظاہر ہوتا ہے اور اللہ کی قدم کے ساتھ عالم میں کسی بھی شے کے قدم کا امتناع معلوم ہوتا ہے۔ تو یہ ہر تقدیر پر مطلوب کا فائدہ دیتی ہے اور اس کی مختلف عبارات کے ساتھ تعبیر ممکن ہے اور مختلف تراکیب کے ساتھ اس کی تالیف اور ترکیب ممکن ہے اس لیے کہ مادہ جب صحیح مادہ ہو تو اس

کو مختلف شکلیں دینا ممکن ہوتا ہے بخلاف ان دلائل کے جو کسی مغالطہ پر مشتمل ہوتے ہیں جن کی کسی خاص طریقے سے خاص الفاظ کے ساتھ ترکیب کی گئی ہو پس جب اس اس کے الفاظ کی ترتیب کو تھوڑا تبدیلی کر دیا جائے اور ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل کر دیا جائے تو تو فوراً اس کی خطا ظاہر ہو جاتی ہے پس پہلے کی مثال تو مذہبِ صحیح کی ہے جب اسے ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل کر دیا جاتا ہے تو اس کا جوہر اور مادہ متغیر نہیں ہوتا بلکہ یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ وہ سونا ہی ہے اور جس سونے میں ملاوٹ ہوتی ہے بے شک اسے جب ایک صورت سے دوسرے صورت کی طرف تبدیل کیا جاتا ہے تو یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ وہ مغشوش ہے یعنی اس میں ملاوٹ ہے۔

یہ مذکور دلائل اللہ کے ماسوا تمام اشیاء کے حدوث پر دلالت کرتے ہیں اور اس پر بھی کہ اللہ کے ماسوا تمام کے تمام اشیاء حادث ہیں اور وہ عدم کے بعد موجود ہو جاتے ہیں خواہ فعل کے نوع کے دوام کا قول اختیار کیا جائے جیسے ائمہ اہل حدیث اور ائمہ فلاسفہ اس کے قائل ہیں یا یہ قول اختیار نہ کیا جائے اور جس نے یہ قول اختیار نہیں کیا تو اس کے اور اہل ملل کے جماعتوں کے درمیان ایک نزاع اور خصومت ظاہر ہوتا ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اس شخص کو بچایا ہے جس نے اللہ کے ساتھ اس میں شرک کو ثابت نہیں کیا یا اس کے ہاں یہ ادلہ آپس میں مساوی ہیں اور وہ حیرت، شک اور اضطراب کے انواع میں مختلف اقسام میں باقی رہتا ہے، بتحقیق اللہ نے اس سے اس شخص کو عافیت عطا فرمائی ہے جس کو اللہ نے ہدایت دی ہو اور سیدھی راہ دکھائی ہو اور اس کے لیے حق کو واضح کر دیا ہو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيِّيْنَ مُبَشِّرِيْنَ وَمُنذِرِيْنَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلاَّ الَّذِيْنَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْياً بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ آمَنُواْ لِمَا اخْتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللّٰهُ يَهْدِيْ مَن يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [بقرہ ۲۱۳]

’’لوگ ایک ہی امت تھے، پھر اللہ نے نبی بھیجے خوشخبری دینے اور ڈرانے والے، اور ان کے ہمراہ حق کے ساتھ کتاب اتاری، تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کرے جن میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اس میں اختلاف انھی لوگوں نے کیا جنھیں وہ دی گئی تھی، اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیلیں آ چکیں، آپس کی ضد کی وجہ سے، پھر جو لوگ ایمان لائے اللہ نے انھیں اپنے حکم سے حق میں سے اس بات کی ہدایت دی جس میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اللہ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی طرف ہدایت دیتا ہے۔‘‘

پس اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے بارے میں یہ بات ممکن ہے کہ قدم کی صفت میں اس کے ساتھ عالم میں کوئی بھی شے مقارن اور متصل ہو کوئی بھی شے ہو چکا ہے یہ کہا جائے کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت سے تخلیق فرماتے ہیں جیسا

کہ مسلمان کہتے ہیں یا یہ کہا جائے کہ وہ موجب بالذات ہیں یا اس کی ذات ایک ایسی علت ہے جو معلول کو مستلزم ہے یا اس کو مؤثر کا نام دیا جائے کیوں کہ لفظ تاثیران تمام انواع کو شامل ہے پس اس میں اپنے اختیار کے ساتھ فعل کرنے والا فاعل بھی داخل ہے اور اس میں بذاتہ کا لفظ بھی داخل ہے اور اس کے علاوہ بھی بلکہ اللہ تعالیٰ تو وہی ذات ہے جو اس قدم کے ساتھ مختص ہے جس کا وہ مستحق ہے اور اس کے ماسوا تمام اشیاء مسبوق بالعدم ہیں۔

لیکن اس بات جہمیہ اور معتزلہ کے طریقے پر استدلال اعراض ،حرکت اور سکون کا طریقہ ہے وہ طریقہ جس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اجسام حادث ہیں کیوں کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور ایسے حوادث کے وجود کا امتناع جن کا کوئی اول نہ ہو ،شریعت میں ایک انوکھا اور مبتدع طریقہ ہے اس پر اہل علم کا اتفاق اور یہ ایک خطرناک راستہ ہے جو عقلاً بھی خوفناک ہے بلکہ بہت سی جماعتوں کے نزدیک یہ ایک مذموم راستہ ہے اگرچہ اس کا بطلان معلوم نہیں کیوں کہ اس کے کثیر مقدمات ہیں۔ اس کی خفا اور اس میں بہت سے اہل نظر کے نزدیک نزاع کی وجہ سے ،جیسے کہ امام اشعری نے اہلِ ثغر کی طرف اپنے رسالے اس کا ذکر فرمایا ہے۔ اور وہ لوگ جو اس معاملے میں ان کی راہ پر چلے ہیں جیسے کہ خطابی اور ابوعمر طلمنکی اور ان کے علاوہ دیگر ،اور یہ ان ائمہ کے نزدیک شرعاً اور عقلاً باطل طریقہ ہے۔ اور جو علماء عقلی اور نقلی حقائق سے واقف ہیں وہ بھی اس کے بطلان کو جانتے ہیں۔

اس طریقے کے ذریعے استدلال نے اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کو ثابت کر دیا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور اسی طرح اُن افعال کی نفی کو جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور (اس طریقے کے ذریعے استدلال نے)جہمیہ کے ان بدعات کو بھی ثابت کر دیا جو آئمہ سلف کے نزدیک معروف ہیں اور اس کے ذریعے دہریہ کو ان امور میں قدح اور اعتراض پر قدرت دے دی گئی جن کو اللہ کی طرف اس کے رسل لے کر آئے ہیں پس یہ گروہ دین کے تقویت اور دین کو مضبوط کرنے پر بھی قائم نہ ہوا اور نہ اس نے دین کے ملحد دشمنوں کا قلع قمع کیا اور یہ وہی ہے جس نے اپنے متبعین پر اس عقیدے کو واجب کر دیا تھا کہ ''اللہ تعالیٰ نے کبھی کلام نہیں کیا ہے بلکہ اس کا کلام تو مخلوق ہے'' اسی لیے کہ بے شک یہ قول اپنے صحت کی تقدیر پر باطل کو مستلزم ہے۔

اور رہی وہ بات جو ابن کلاب اور اس کے متبعین نے کہی ہے یعنی عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کا قول خواہ وہ کوئی ایک ہی معنی ہو یا حروف سے عبارت ہو یا حروف و اصوات دونوں سے مرکب ہو یا ایسے اصواط جو کہ معین ہیں اور بعض بعض کے ساتھ ازلاً ابداً مقرون اور متصل ہیں تو خلقِ قرآن کے قول کے پیدا ہونے کے بعد یہ محدث اور بدعت پر مشتمل اقوال ہیں اور اا س میں شرعاً اور عقلاً ایسا فساد پایا جاتا ہے جس کا بیان بہت طویل الذیل ہے لیکن اس قول کے قائلین نے ان لوگوں کے قول کے فساد کو واضح کر دیا ہے جنھوں نے یہ کہا ہے کہ وہ مخلوق ہے یعنی جہمیہ میں سے اور معتزلہ میں سے پس ان طوائف میں سے ہر گروہ کے کلام میں ایک ایسا کلام پایا جاتا ہے جو دوسرے گروہ کے قول کے فساد پر مشتمل ہوتا ہے کیوں کہ جتنے اقوال حق کے مخالف ہیں وہ سب کے

سب باطل ہیں اور رسول اللہ ﷺ کی بعثت کے وقت تو لوگ بہت بڑی گمراہی میں مبتلا تھے جیسے کہ صحیح مسلم میں روایت ہے عیاض بن حمار رضی اللہ عنہ کی روایت ہے:

''جب اللہ تعالیٰ نے محمد ﷺ کو مبعوث فرمایا تو لوگ بہت بڑی گمراہی کا شکار تھے۔'' [صحیح مسلم]۔

حضرت عیاض بن حمار رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک دن اپنے خطبہ میں فرمایا:

"أَلَا إِنَّ رَبِّي أَمَرَنِي أَنْ أُعَلِّمَكُمْ مَا جَهِلْتُمْ، مِمَّا عَلَّمَنِي يَوْمِي هَذَا، كُلُّ مَالٍ نَحَلْتُهُ عَبْدًا حَلَالٌ، وَإِنِّي خَلَقْتُ عِبَادِي حُنَفَاءَ كُلَّهُمْ، وَإِنَّهُمْ أَتَتْهُمُ الشَّيَاطِينُ فَاجْتَالَتْهُمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَحَرَّمَتْ عَلَيْهِمْ مَا أَحْلَلْتُ لَهُمْ، وَأَمَرَتْهُمْ أَنْ يُشْرِكُوا بِي مَا لَمْ أُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا"❶

❶ [اس حدیث کا باقی حصہ یوں ہے:] وَإِنَّ اللهَ نَظَرَ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، فَمَقَتَهُمْ عَرَبَهُمْ وَعَجَمَهُمْ، إِلَّا بَقَايَا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، وَقَالَ: إِنَّمَا بَعَثْتُكَ لِأَبْتَلِيَكَ وَأَبْتَلِيَ بِكَ، وَأَنْزَلْتُ عَلَيْكَ كِتَابًا لَا يَغْسِلُهُ الْمَاءُ، تَقْرَؤُهُ نَائِمًا وَيَقْظَانَ، وَإِنَّ اللهَ أَمَرَنِي أَنْ أُحَرِّقَ قُرَيْشًا، فَقُلْتُ: رَبِّ إِذًا يَثْلَغُوا رَأْسِي فَيَدَعُوهُ خُبْزَةً، قَالَ: اسْتَخْرِجْهُمْ كَمَا اسْتَخْرَجُوكَ، وَاغْزُهُمْ نُغْزِكَ، وَأَنْفِقْ فَسَنُنْفِقَ عَلَيْكَ، وَابْعَثْ جَيْشًا نَبْعَثْ خَمْسَةً مِثْلَهُ، وَقَاتِلْ بِمَنْ أَطَاعَكَ مَنْ عَصَاكَ، قَالَ: وَأَهْلُ الْجَنَّةِ ثَلَاثَةٌ ذُو سُلْطَانٍ مُقْسِطٌ مُتَصَدِّقٌ مُوَفَّقٌ، وَرَجُلٌ رَحِيمٌ رَقِيقُ الْقَلْبِ لِكُلِّ ذِي قُرْبَى وَمُسْلِمٍ، وَعَفِيفٌ مُتَعَفِّفٌ ذُو عِيَالٍ، قَالَ: وَأَهْلُ النَّارِ خَمْسَةٌ: الضَّعِيفُ الَّذِي لَا زَبْرَ لَهُ، الَّذِينَ هُمْ فِيكُمْ تَبَعًا لَا يَبْتَغُونَ أَهْلًا وَلَا مَالًا، وَالْخَائِنُ الَّذِي لَا يَخْفَى لَهُ طَمَعٌ، وَإِنْ دَقَّ إِلَّا خَانَهُ، وَرَجُلٌ لَا يُصْبِحُ وَلَا يُمْسِي إِلَّا وَهُوَ يُخَادِعُكَ عَنْ أَهْلِكَ وَمَالِكَ" اور بے شک اللہ تعالیٰ نے زمین والوں کی طرف نظر فرمائی اور عرب عجم سے نفرت فرمائی سوائے اہل کتاب میں سے کچھ باقی لوگوں کے۔ اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا میں نے تمہیں اس لئے بھیجا ہے تا کہ میں تم کو آزماؤں اور ان کو بھی آزماؤں کہ جن کے پاس آپ ﷺ کو بھیجا ہے۔ اور میں نے آپ ﷺ پر ایک ایسی کتاب نازل کی ہے کہ جسے پانی نہیں دھو سکے گا اور تم اس کتاب کو سونے اور بیداری کی حالت میں بھی پڑھو گے اور بلاشبہ اللہ نے مجھے حکم فرمایا ہے کہ میں قریش کو جلا ڈالوں۔ تو میں نے عرض کیا: اے پروردگار! وہ لوگ تو میرا سر پھاڑ ڈالیں گے۔ اللہ نے فرمایا: تم ان کو نکال دینا جس طرح کہ انہوں نے آپ ﷺ کو نکالا ہے اور آپ ﷺ پر بھی خرچ کیا جائے گا آپ ﷺ لشکر روانہ فرمائیں میں اس کے پانچ گنا لشکر بھیجوں گا اور آپ ﷺ اپنے تابعداروں کو لے کر ان سے لڑیں کہ جو آپ ﷺ کے نافرمان ہیں آپ ﷺ نے فرمایا: ''جنتی لوگ تین قسم کے ہیں حکومت کے ساتھ انصاف کرنے والے؛ صدقہ و خیرات کرنے والے؛ توفیق عطا کئے ہوئے؛ وہ آدمی کہ جو اپنے تمام رشتہ داروں اور مسلمانوں کے لئے نرم دل ہو وہ آدمی کہ جو پاکدامن پاکیزہ خلق والا ہو اور عیالدار بھی ہو لیکن کسی کے سامنے اپنا ہاتھ نہ پھیلاتا ہو۔''

آپ نے فرمایا: ''دوزخی پانچ طرح کے ہیں وہ کمزور آدمی کہ جس کے پاس مال نہ ہو اور دوسروں کا تابع ہو اہل و مال کا طلبگار نہ ہو خیانت کرنے والا آدمی کہ جس کی حرص چھپی نہیں رہ سکتی؛ اگرچہ اسے تھوڑی سی چیز ملے اور اس میں بھی خیانت کرے؛ وہ آدمی جو صبح شام تم کو تمہارے گھر اور مال کے بارے میں دھوکہ دیتا ہو اور آپ ﷺ نے بخیل یا جھوٹے اور بدخو اور بیہودہ گالیاں بکنے والے آدمی کا بھی ذکر فرمایا اور ابوغسان نے اپنی روایت میں یہ ذکر نہیں کیا کہ آپ ﷺ خرچ کریں آپ ﷺ پر بھی خرچ کیا جائے گا۔ اور فرمایا: ''میں نے اپنے بندوں کو یکسو موحد پیدا کیا تھا۔ پس شیطان نے لوگوں کو گمراہ کیا؛ اور ان پر کچھ چیزیں حلال کیں' اور کچھ حرام کیں' اور میں نے انہیں حکم دیا کہ میرے ساتھ کسی کو شریک نہ ٹھہرائیں؛ جس کی میں نے کوئی دلیل نازل نہیں کی۔'' [صحیح مسلم: جلد سوم: ح 2708۔] یہ حدیث کافی لمبی ہے۔

''میرے رب نے مجھے یہ حکم دیا ہے کہ میں تم لوگوں کو وہ باتیں سکھا دوں کہ جن باتوں سے تم لاعلم ہو۔ میرے رب نے آج کے دن مجھے وہ باتیں سکھا دی ہیں۔ میں نے اپنے بندے کو جو مال دے دیا ہے وہ اس کیلئے حلال ہے اور میں نے اپنے سب بندوں کو حق کی طرف رجوع کرنے والا پیدا کیا ہے؛ لیکن شیطان میرے بندوں کے پاس آ کر انہیں ان کے دین سے بہکاتے ہیں۔ اور میں نے اپنے بندوں کے لئے جن چیزوں کو حلال کیا ہے وہ ان کے لئے حرام قرار دیتے ہیں اور وہ ان کو ایسی چیزوں کو میرے ساتھ شریک کرنے کا حکم دیتے ہیں کہ جس کی کوئی دلیل میں نے نازل نہیں کی۔''

مسلمانوں میں بدعات اور اہل کلام کے مذاہب کی تاریخ:

مسلمان اس چیز پر قائم تھے جو پیغام اور دین حق دیکر اللہ تعالیٰ نے محمد رسول اللہ ﷺ کو مبعوث فرمایا۔ جو کہ صحیح منقول اور صریح معقول کے موافق تھا۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا' تو مسلمانوں کے درمیان فتنہ پیدا ہوا۔ مسلمانوں کے مابین صفین کے موقع پر جنگ وقتال بپا ہوئے۔ اور وہ لوگ ظہور پذیر ہوئے جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے فرمایا تھا:

''مسلمانوں کی تفرقہ بندی کے وقت ایک فرقہ کا ظہور ہوگا' اور دو گروہوں میں سے ان کو وہ لوگ قتل کریں گے جو حق کے زیادہ قریب ہوں گے۔'' [مسلم ۲/ ۷٤٥؛ سنن ابو داؤد ٤/ ۳۰۰]

ان لوگوں کا ظہور اس وقت ہوا جب یہ دونوں مسلمان گروہ دو جرگہ داروں پر راضی ہو گئے۔ اور بغیر کسی فیصلہ کے ان کا افتراق ہو گیا۔ اور اس وقت سے شیعیت کی ابتداء ہوئی۔

ان لوگوں کا ظہور ہوا جو غالی شیعہ بنے ؛ جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خدا ہونے کا دعویٰ کیا۔ اور وہ لوگ سامنے آئے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلیفہ منصوص ہونے کا دعویٰ کیا؛ جو ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو گالی دینے لگے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ان دونوں قسم کے لوگوں کو سزا دی۔ خوارج سے قتال کیا۔ اور جن لوگوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے الہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا' انہیں آگ میں جلا دیا۔ ایک روز حضرت علی رضی اللہ عنہ اپنے گھر سے باہر نکلے ؛ تو جو لوگ آپ کو خدا سمجھتے تھے' انہوں نے آپ کو سجدہ کیا۔ آپ نے ان سے پوچھا یہ کیا ہے؟ کہنے لگے: تم وہی ہو۔ آپ نے پوچھا: میں کون ہوں؟ کہنے لگے:'' آپ وہ معبود ہیں جس کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں۔''

آپ نے فرمایا:'' تمہارے لیے ہلاکت ہو' ایسے کہنا کفر ہے۔ اپنی بات سے رجوع کرو' ورنہ میں تمہاری گردنیں ماردوں گا۔''

دوسرے دن بھی ان لوگوں نے ایسے ہی کیا۔ تیسرے دن بھی ایسے ہی کیا۔ آپ نے تین دن تک انہیں مہلت دی۔ اس لیے کہ مرتد کو توبہ کرنے کے لیے تین دن کی مہلت دی جاتی ہے۔ جب انہوں نے اپنے قول

سے رجوع نہیں کیا تو آپ نے آگ جلانے کا حکم دیا۔ یہ خندقیں باب کندہ کے پاس کھودی گئیں۔ اوران لوگوں کو اس آگ میں ڈال دیا گیا۔

اس موقع پر آپ نے وہ مشہور شعر کہا:

فلما رأیت الامر أمراً منکراً　　　　أججت ناری و دعوت قنبرا

ان لوگوں کو قتل کرنا بالاتفاق واجب تھا۔ لیکن ان کو آگ سے جلانے میں علماء کرام کا اختلاف تھا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ یہ سمجھتے تھے کہ انہیں آگ میں جلا دیا جائے ۔ جب کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما اور دوسرے فقہاء کا خیال اس کے خلاف تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے:

'' اگر میں اس جگہ پر ہوتا [یا میرا بس چلتا] تو میں انہیں آگ میں نہ جلاتا ' اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا ہے کہ: '' کوئی بھی اللہ کے عذاب سے مخلوق کو عذاب نہ دے۔'' میں ان کی گردنیں مار دیتا۔ اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے: '' جو کوئی اپنے دین کو بدل ڈالے اسے قتل کردو۔'' [یہ حدیث بخاری میں ۹/۱۵ پر ہے۔]

رہ گئے سبّ و شتم کرنے والے' جو کہ حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کو گالیاں دیتے ہیں؛ ان کے بارے میں جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خبر پہنچی تو آپ نے ابن سوداء [عبد اللہ ابن سباء شیعیت کے موجد اعلی] کو بلا بھیجا؛ جس کے بارے میں آپ کو یہ شکایت ملی تھی۔ آپ اس کو قتل کرنا چاہتے تھے' مگر وہ قرقیسیا کی طرف بھاگ نکلا۔

رہ گئے مفضلہ ؛ جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو جناب حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما پر فضیلت دیتے ہیں' ان کے متعلق آپ سے روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا: '' جب بھی کوئی ایسا انسان میرے پاس لایا جائے گا جو مجھے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما پر ترجیح دیتا ہو؛ تو میں اسے بہتان گھڑنے والی کی حد لگاؤں گا؛ [یعنی اسی کوڑے مارے جائیں گے]۔

آپ سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ آپ نے کوفہ کے منبر پر ارشاد فرمایا:

'' آگاہ ہوجاؤ! نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد اس امت کے سب سے بہترین فرد حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما ہیں۔''

یہ بات آپ سے تقریباً اسی اسناد کیساتھ روایت کی گئی ہے۔ اسے امام بخاری اور دوسرے لوگوں نے بھی روایت کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ پہلے شیعہ بالاتفاق حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر ترجیح دیتے تھے۔ جیسا کہ کئی لوگوں نے روایت کیا ہے۔

پس یہ دو بدعتیں یعنی خوارج اور شیعہ کی بدعت یہ اس وقت پیدا ہوئی جب کہ فتنہ واقع ہوا۔ پھر صحابہ کرام کے زمانے کے بالکل آخر میں قدریہ اور مرجئہ کا فتنہ پیدا ہوا حضراتِ صحابہ اور تابعین نے اس پر نکیر فرمائی جیسے عبد

اللہ ابن عمر، عبداللہ ابن عباس، جابر ابن عبداللہ اور واثلہ بن اسقع رضی اللہ عنہ۔

پھر تابعین کے زمانے کے بالکل اواخر میں اور دوسری صدی کے اوائل میں جہمیہ جو کہ صفات کے منکر تھے ان کا فتنہ پیدا ہوا اور سب سے پہلے جس نے اس فتنہ کا کھل کر اظہار کیا وہ جعد ابن درہم تھا، خالد ابن عبداللہ قسری نے اس کو بلایا اور مقامِ واسط میں چاشت کے وقت اور یوم النحر میں لوگوں کے سامنے خطبہ دیا اور کہا اے لوگو! قربانی کرو اللہ تعالیٰ تمہاری قربانی کو قبول کرے آج کے دن میں جعد ابن درہم کی قربانی کرتا ہوں۔

بے شک یہ آدمی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل نہیں بنایا اور موسیٰ علیہ السلام سے کلام نہیں فرمایا اور اللہ تعالیٰ اس بات سے بہت ہی بلند اور برتر ہیں جو کہ جعد کہتا ہے اور پھر منبر سے اترے اور اس کو ذبح کر دیا۔

پھر اس مذہب کے ساتھ جہم بن صفوان ظاہر ہوا۔ اور اس کے بعد اس مذہب میں معتزلہ داخل ہوئے اور یہ وہ پہلے لوگ تھے جن سے یہ مذہب منقول ہوا اہل اسلام میں سے یعنی اہل اسلام میں سے سب سے پہلے معتزلہ نے اس مذہب کو اختیار کیا یقیناً انہوں نے عالم کے حدوث کو ثابت کیا حدوث اجسام کے ساتھ اور انہوں نے اجسام کے حدوث کو ثابت کیا ان اشیاء کے حدوث کے ساتھ جو اس کے ساتھ مستلزم ہیں یعنی اعراض اور انہوں نے کہا کہ اجسام اپنے اعراض محدثہ سے بالکل جدا نہیں ہوتے اور جو شے حوادث سے جدا نہ ہو یا جو شے حوادث سے سابق نہ ہو تو وہ بھی حادث ہوتا ہے اس لیے کہ ایسے حوادث ممتنع ہیں جن کے لیے کوئی اول نہ ہو یعنی وہ ازلی ہوں۔

پھر بعد میں وہ اس اصل سے پھر گئے۔ اور جو انہوں نے ماضی میں حوادث کے دوام کے امتناع کا عقیدہ اختیار کیا تھا تو مستقبل میں حوادث کے دوام سے ان کے ساتھ معارضہ کیا گیا۔ پس اس طریقے کے دو اماموں نے اس اصل اور اس قاعدے کو چھوڑ دیا جو کہ جہمیہ کے امام جہم بن صفوان اور ابو الہذیل علاف ہیں جو کہ معتزلہ کے امام ہیں اور انہوں نے مستقبل اور ماضی دنوں میں حوادث کے دوام کے امتناع کا قول اختیار کیا۔

پھر جہم نے تو یہ کہا کہ جب معاملہ اس طرح ہے لہٰذا جنت اور نار کی فنا لازم آئے گی اور بے شک یہ بھی کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا سب کچھ معدوم ہو جائے گا جس طرح کے پہلے معدوم تھے اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کا سلف نے اور آئمہ نے جہمیہ پر نکیر فرمائی ہے اور حضرات سلف اور آئمہ نے اس بات کو ان کے کفر میں سے شمار کیا ہے اور انہوں نے کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تو ارشاد یہ ہے کہ:

﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾ (ص ۵۴)

''بلاشبہ یقیناً یہ ہمارا رزق ہے، جس کے لیے کسی صورت ختم ہونا نہیں ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿ اُكُلُهَا دَآئِمٌ وظِلُّهَا﴾(سورۃ رعد ۳۵)

''ان کا پھل بھی دائمی ہے اور سایہ بھی۔''

اور اس کے علاوہ دیگر وہ نصوص جو کہ جنت کی نعمتوں کے بقاء پر دلالت کرنے والے ہیں۔

لہٰذا ابوالہذیل علاف نے کہا یقیناً دلیل تو صرف حوادث کے انقطاع پر دلالت کرتی ہے۔ لہٰذا جنت اور جہنم کی بقا تو ممکن ہے لیکن حرکات منقطع ہو جائیں گی۔ لہٰذا اہل جنت اور اہل نار باقی رہیں گے۔ اس حال میں کہ یہ اس میں سکون اور بے حرکت حالت میں ہونگے، اس میں بالکل حرکت نہیں ہوگی۔ اور ایسی کوئی شے بھی نہیں ہوگی جو نئی پیدا ہو تو اس پر اس قول کے مطابق یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ ایسے اجسام کو ثابت کرے جو باقی اور دائم رہیں اور وہ حوادث سے خالی ہوں پس ایسے اجسام کا وجود لازم آئے گا جو بغیر حوادث کے ہوں۔ لہٰذا وہ اصل جس پر انہوں نے اپنے مذہب کی بنیاد رکھی تھی وہ منقوض ہو جائے گا اور وہ یہ ہے کہ اجسام حوادث سے خالی نہیں ہوتے یہی وہ اصل ہے جس پر ہشام بن عقیل، ہشام بن سالم الجوالیقی اور ان کے علاوہ دیگر وہ لوگ جو مجسمہ اور رافضہ میں سے ہیں اور غیر رافضہ میں سے کرامیہ نے بھی اپنے مذہب کی بنیاد اس پر رکھی ہے۔

پس ان کا عقیدہ ہے کہ ایک ایسے جسم قدیمِ ازلی کا ثبوت بالکل ممکن جس کے وجود کے لیے کوئی اول نہ ہو اور وہ تمام حوادث سے خالی ہو۔ اور ان لوگوں کے نزدیک جسم قدیمِ ازلی حوادث سے خالی ہو سکتا ہے۔ رہے وہ اجسام جو مخلوق ہیں تو وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتے اور وہ یہ کہتے ہیں کہ جو شے حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوتی ہے لیکن وہ یہ نہیں کہتے کہ ہر جسم حوادث سے خالی نہیں ہوتا۔

پھر یہ جہمیہ جو ایسے اصل کو اختیار کرنے والے ہیں جو ایک مبتدع اور انوکھا اصل ہے یہ اس بات کی طرف محتاج ہیں کہ وہ اس اصل کو چھوڑ دیں پس انہوں نے یہ کہا کہ رب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات قائم نہیں نہ افعال اس لیے کہ وہ اعراض اور حوادث ہیں اور یہ تو صرف کسی جسم کے ساتھ قائم ہو سکتے اور اجسام تو محدث ہوتے ہیں پس لازم آئے گا کہ رب تعالیٰ کے ساتھ اس کی علم اور اس کی قدرت اور اس کی مشیت اور اس کی رحمت اور اس کی غضب اور اس کے علاوہ دیگر صفات قائم نہ ہوں بلکہ سارے کے سارے وہ صفات جس سے اس کی ذات کو موصوف کیا جاتا ہے وہ ساری صفات مخلوق اور اس کی ذات سے منفصل ٹھہریں گی۔

جہمیہ تو یہ کہتے ہیں کہ ہمارا قول تو یہ ہے کہ بے شک اللہ تعالیٰ متکلم ہے لیکن یہ مجاز ہے اور معتزلہ نے کہا کہ وہ متکلم بالمعنی الحقیقی ہے لیکن معنی ان دونوں کا ایک ہی ہے دونوں فرقوں کی بات کا محل ایک ہی ہے پس ان لوگوں کی اصل وہی مادہ ہے جس کی بنیاد پر یہ بدعت پیدا ہوئی ہیں پس ابن کلاب ان کے بعد آیا جب کہ محنت کا فتنہ ظاہر ہوا جو مشہور فتنہ ہے اور اس میں امام احمد اور اس کے علاوہ آئمہ سنت میں سے ان کو انتہائی مشقت اور تکالیف

سے ان کو آزمایا گیا اور اللہ تعالیٰ نے امام احمد بن حنبل کو ثابت قدم رکھا اور اس کے علاوہ بھی بہت سے امور کثیرہ اور واقعاتِ کثیرہ پیش آئے جو معروف ہیں اور امت میں ان مسائل میں نزاع اور اختلاف پیدا ہوا پس ابو محمد عبد اللہ بن سعید بن کلاب بصری کھڑا ہوا اور انہوں نے جہمیہ اور معتزلہ کے اوپر رد میں کئی تصنیفیں لکھیں اور ان کے تناقض کو بیان کیا اور ان کی بہت سی پوشیدہ باتوں سے پردہ چاک کیا لیکن اس شخص نے رد کرنے کے باوجود ان کے اس اصل اور بنیاد کو نہیں چھیڑا اور نہ اس کو رد کیا جو بدعات کا سرچشمہ ہے پس اس بنیاد پر یہ شخص یعنی عبد اللہ بن سعید بصری اس بات کی طرف محتاج ہوا کہ وہ یہ کہے کہ رب تعالیٰ کی ذات کیساتھ امورِ اختیاریہ قائم نہیں ہوتے اور نہ وہ اپنے مشیت اور قدرت کے ساتھ کلام کرتا ہے اور نہ اللہ تعالیٰ نے طور میں موسیٰ علیہ السلام کو آواز دی ہے اور نہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کوئی ندائے حقیقی قائم ہوتی ہے اور بندوں کا ایمان اور ان کا عملِ صالح اُس کی رضا مندی اور محبت کا سبب بنتا ہے۔

نہ ان لوگوں کا کفر اللہ کی ناراضگی اور غضب کا سبب ہے پس ان کے اعمال کے بعد تو نہ کوئی محبت اور رضا ہے اور نہ کوئی ناراضگی اور نہ کوئی خوشی اور نہ اس کے علاوہ وہ امور ہیں جن کا نصوصِ قرآن وسنت نے خبر دی ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللّٰهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللّٰهُ﴾(آل عمران ۳۱)

''کہہ دے اگر تم اللہ سے محبت کرتے ہو تو میری پیروی کرو، اللہ تم سے محبت کرے گا اور تمھیں تمھارے گناہ بخش دے گا اور اللہ بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمُ اتَّبَعُوا مَا أَسْخَطَ اللَّهَ وَكَرِهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ ﴾(محمد ۲۸)

''یہ اس لیے کہ بے شک انھوں نے اس چیز کی پیروی کی جس نے اللہ کو ناراض کر دیا اور اس کی خوشنودی کو برا جانا تو اس نے ان کے اعمال ضائع کر دیے۔''

سورۃ زخرف میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ فَلَمَّا آسَفُونَا انتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴾(زخرف ۵۵)

''پھر جب انھوں نے ہمیں غصہ دلایا تو ہم نے ان سے انتقام لیا، پس ہم نے ان سب کو غرق کر دیا۔''

سورۃ زمر میں ارشاد ہے:

﴿ إِن تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِن تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾(زمر ۷)

''اگر تم ناشکری کرو تو یقیناً اللہ تم سے بہت بے پروا ہے اور وہ اپنے بندوں کے لیے ناشکری پسند

نہیں کرتا اور اگر تم شکر کرو تو وہ اسے تمھارے لیے پسند کرے گا۔‘‘

سورۃ آل عمران میں ارشاد ہے:

﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّٰهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ ثِمَّ قَالَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ (آل عمران ۵۹)

’’بے شک عیسیٰ کی مثال اللہ کے نزدیک آدم کی مثال کی طرح ہے کہ اسے تھوڑی سی مٹی سے بنایا، پھر اسے فرمایا ہو جا، سو وہ ہو جاتا ہے۔‘‘

سورۃ الاعراف میں ارشاد ہے:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ﴾ [الاعراف: ۱۱]

’’اور بلاشبہ یقیناً ہم نے تمھارا خاکہ بنایا، پھر ہم نے تمھاری صورت بنائی، پھر ہم نے فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو۔‘‘

اس کے علاوہ کتاب وسنت کے وہ نصوص جو شمار سے باہر ہیں اور قرآن وحدیث میں تقریباً دو سو تک ان کا عدد پہنچتا ہے جس طرح کہ اس مقام کے علاوہ کسی اور جگہ پر ہم نے اس کا ذکر کیا ہے اور ہم نے وہاں سلف اور خلف کا اس اصل کے بارے میں کلام کو ذکر کیا ہے اور ہم نے فلاسفہ میں قدماء کا مذہب بھی ذکر کیا ہے اور اس اصل کے بارے میں ان کے بڑے بڑے عالموں کی موافقت کو بھی بیان کیا ہے۔

پھر اسی کی وجہ سے قرآن کے مسئلے میں بھی لوگوں میں اختلاف ہوا پس ابن کلّاب اور اس کے متبعین اس بات کی طرف محتاج ہوئے کہ وہ یہ کہیں کہ وہ قدیم ہیں اور اللہ کی ذات کے ساتھ لازم ہیں اور یقیناً اللہ تعالیٰ نے اپنی مشیت اور قدرت کے ساتھ کلام نہیں کیا اور انہوں نے اس تمام کلام کو جس پر اللہ تعالیٰ متکلم ہیں اس کو قدیم العین قرار دیا اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت کے ساتھ ازلاً اور ابداً متکلم ہیں اور یقیناً اس کا کلام اس معنی پر قدیم ہے کہ وہ ازل سے قدیم النوع ہے اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے ساتھ متکلم ہیں جس طرح کہ سلف اور ائمہ نے فرمایا۔

پھر انہوں نے یہ کہا کہ وہ تو قدیم العین ہے اور پھر وہ دو جماعتوں میں بٹ گئے:

ایک جماعت نے کہا کہ یہ بات ممتنع ہے کہ وہ (اللہ کا کلام) حروف اور اصوات قدیم ہوں باوجود اس کے کہ ان کی بقا ممتنع ہے اور ان کا دھیرے دھیرے موجود ہونا بھی اس لیے ہے کہ جو شے مسبوق بالغیر ہو وہ قدیم نہیں ہو سکتی وہ تو معنی ہے اور ایسے معانی کا وجود بھی ممتنع ہے جس کے لیے کوئی انتہا نہ ہو آنِ واحد میں یعنی آن واحد میں وجود ممتنع ہے اور ایک عدد کو چھوڑ کر دوسرے عدد کے ساتھ تخصیص کے لیے کوئی موجِب نہیں (یعنی کوئی سبب نہیں) پس قدیم تو ایک معنی واحد ہے جو ہر مامور کو امر دینا اور مخبر کے بارے میں خبر دینا ہے اور وہی معنی

تورات انجیل اور قرآن کا ہے اور وہی آیت الکرسی کا معنی ہے اور دین کی آیت (یعنی دین کے احکام پر مشتمل آیت) کا معنی ہے اور قل ھواللہ احد کا بھی ایک معنی ہے اور سورۃ فلق کا معنی ہے۔

انہوں نے اس بات کا انکار کیا کہ وہ کلامِ عربی جو ہم پڑھتے ہیں یہ کلام اللہ ہو دوسری جماعت نے کہا کہ حروف یا حروف اور اصوات دونوں قدیم اور ازلیۃ الاعیان ہیں یعنی اپنی ذات کے اعتبار سے ازلی ہیں، انہوں نے کہا کہ ان کی ذات میں ترتیب ہے وجود میں ترتیب نہیں اور انہوں نے حقیقت اور وجودِ حقیقت کے درمیان فرق کر دیا جس طرح کہ اہل کلام میں سے بہت سے لوگ اللہ کے وجود اور اس کی حقیقت کے درمیان فرق کرتے ہیں اور بہت سے ان میں سے اور فلاسفہ میں سے بھی ممکنات کے وجود اور ان کی حقیقتوں کے درمیان فرق کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ ترتیب ان کی حقائق میں ہے نہ کہ ان کے وجود میں بلکہ وہ تو ازلاً وابداً موجود ہیں اور ان میں سے کوئی شے بھی ایسی نہیں جو دوسرے سے سابق ہو یعنی سب آنِ واحد میں موجود ہیں اگرچہ ان کے حقائق ترتیبِ عقلی کے ساتھ مرتب ہیں جس طرح کہ ذات کی صفات پر ترتیب اور تقدیم ہے اور جیسے کہ معلول کی علت پر تقدیم ہے جس طرح کہ وہ فلاسفہ اس کے قائل ہیں جو قدمِ عالم کے قائلین ہیں چنانچہ انہوں نے کہا کہ رب تعالیٰ پورے عالم پر اپنی ذات اور حقیقت کے اعتبار سے متقدم ہیں اور وہ عالم پر تقدمِ زمانی کے اعتبار سے متقدم نہیں اور انہوں نے اللہ کے بعض کلام پر بعض کے تقدم کے بارے میں اُسی طرح بات کہی جس طرح کہ لوگوں نے اس کے معلول پر تقدم کے بارے میں کہی اور یہ لوگ تقدم اور تاخر اور ترتیب کو دو قسم پر قرار دیتے ہیں: ایک عقلی دوسرا وجودی۔ اور وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ انہوں نے جس ترتیب سے تقدم اور تاخر کو ثابت کیا ہے وہ عقلی ہے وجودی نہیں۔

رہے جمہورِ عقلاء تو وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان لوگوں کا یہ قول تو معلول الفساد ہے بداہتہ اور یقیناً، ترتیب اور تقدم وتاخر تو صرف اور صرف اِسی سے عبارت ہے کہ ایک شے دوسرے کے بعد موجود ہوتا ہے اور یہ اس صورت میں ممکن نہیں کہ اس کو اس کے ساتھ حسی طور پر معیت حاصل ہو الا یہ کہ وہ اس کے بعد ہی ہو تب تو تقدم وتاخر متحقق ہوگا جس طرح کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول صرف علت کے بعد ہی موجود ہوتا ہے اور وہ اس کے ساتھ ملا ہوا نہیں ہوتا یعنی اس کی اس کے ساتھ معیت نہیں ہوتی اور یہ امور اس مقام کے علاوہ تفصیل سے بیان ہوئے ہیں لیکن یہاں پر اس میں سے صرف اتنی بات ذکر کر دی گئی ہے جو آسانی سے سامنے آئی اور مقصود تو یہ ہے کہ یہ کلامی طریقہ جس کو جہمیہ اور معتزلہ نے عقل سے بنا کر نکالا ہے اور امت کے سلف نے اور آئمہ نے اس کا انکار فرمایا ہے تو یہ بہت سے متاخرینِ اہل نظر کے نزدیک دینِ اسلام ہی ٹھہرا بلکہ وہ تو اس بات کا عقیدہ رکھتے ہیں کہ جو اس کی مخالفت کرے تو دینِ اسلام کی مخالفت کرنے والا ہے باوجود یکہ اس نے اس میں

موجود حکمتوں میں سے کوئی حکمت نہیں بیان کی اور نہ کوئی کتاب اللہ اور رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کی طرف سے منقول خبر کی کوئی دلیل، پس وہ کیسے دینِ اسلام ٹھہرے گا بلکہ دینِ اسلام کے اصولوں میں سے کوئی اصل بھی ایسی نہیں جس پر کوئی کتاب یا سنت یا سلف میں سے کسی کا قول دلیل ہو۔

فلاسفہ کا ظہور:

پھر اس کے بعد اسلام میں ملحد فلاسفہ اور ان کے علاوہ دیگر پیدا ہوئے اور وہ ان زمانوں کے اختتام کے بعد پھیل گئے اور پیدا ہوئے جن کے لیے رسول اللہ ﷺ نے خیر کی گواہی دی تھی اور پھر ہر ایسا زمانہ اور مکان جس میں اسلام کا نور ضعیف ہوتا جاتا تھا تو اس میں ان کو غلبہ حاصل ہوتا اور وہ اس میں ظاہر ہوتے اور ان کے ظہور کے اسباب میں سے یہ ہے کہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ دین اسلام تو وہ نہیں جو یہ مبتدعین کہتے ہیں اور انہوں نے اس کو عقلی فساد سمجھ لیا پس انہوں نے معروف دینِ اسلام کو عقلی اعتبار سے فاسد اور غلط سمجھ لیا پس ان کی اولاد نے بھرپور طریقے سے زبان اور ہاتھ دونوں کے ذریعے اسلام کے دین میں طعن اور اعراضات کیے جیسے کہ خرمیہ جو کہ بابک الخرمی کے پیروکار ہیں اور بحرین کے قرامطہ جو ابوسعید جنابی کے پیروکار ہیں اور ان کے علاوہ دیگر۔

رہے وہ لوگ جو ان میں سے اعتدال پسند تھے وہ ان کے عقلاء تھے انہوں نے یہ خیال کیا کہ رسول اللہ ﷺ جو خیر اور صلاح لے کر آئے ہیں یہ ایسے امور ہیں کہ ان میں اندر قدح اور اعتراض ممکن نہیں بلکہ ان کے ماہرین اور عقلمندوں نے تو اس بات کا اعتراف کیا جس کا ابن سینا اور ان کے علاوہ دیگر نے بھی اعتراف کیا ہے یعنی کہ رسول اللہ ﷺ کے علاوہ کسی اور شخص نے پورے عالم کو نہیں کھٹکایا یعنی اس میں انقلاب نہیں پیدا کیا اور یہ ان کے عقل اور فلسفہ کے بسبب تھا پس بے شک انہوں نے یونان کی بڑی شخصیات میں غور کیا تو انہوں نے یہ سمجھ لیا کہ وہ دین جس کو موسیٰ علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام لے کر آئے ہیں ان لوگوں کے ادیان اور ان کی دین سے بہت بڑھ کر ہے اور اسی وجہ سے جب عیسیٰ علیہ السلام کا علم روم پہنچا تو وہ یونانی فلسفہ سے دین مسیح کی طرف منتقل ہوئے اور ارسطو دین مسیح سے تین سو سال پہلے گزرا تھا اور وہ اس اسکندر بن فیلبس مقدونی کا وزیر تھا جو اہل فارس پر غالب آیا تھا اور یہ وہی ہے جس کی وجہ سے آج رومِ تاریخ (شمسی حساب) سے حساب کیا جاتا ہے اور یہود و نصاریٰ اس سے حساب کرتے ہیں اور یہ وہ اسکندر نہیں ہے جو ذوالقرنین ہے جس کا ذکر قرآن میں ہے جس طرح کہ ایک گروہ کا گمان ہے کیوں کہ وہ تو اس سے مقدم ہے یہ متقدم یعنی سکندر قدیم وہی ہے جس نے یاجوج اور ماجوج کا سد بنایا تھا یعنی اس کی دیوار کو بنایا تھا اور یہ (مقدونی ذوالقرنین) اس سد تک پہنچا نہیں اور یہ تو مسلمان موحد تھا اور مقدونی تو مشرک تھا یہ اور اس کے علاقے کے لوگ یونانیین مشرک تھے جو ستاروں اور بتوں کی عبادت کرتے تھے۔

بتحقیق کہا گیا ہے کہ ان کا آخری بادشاہ بطلیموس جو مجوسی تھا؛ اس کے بعد لوگوں نے دین مسیح اختیار کر لیا؛ اس لیے کہ وہ علم جس کے ساتھ مسیح یعنی عیسیٰ علیہ السلام کو مبعوث کیا گیا تھا وہ زیادہ عظیم اور زیادہ جلیل الشان تھا بلکہ نصاریٰ تو دین مسیح کو بدلنے کے باوجود ہدایت اور دینِ حق کے نسبتاً زیادہ قریب تھے ان فلاسفہ کی بہ نسبت جو مشرکین تھے اور ان لوگوں کا شرک ایسا تھا جس نے دینِ مسیح کو فاسد اور خراب کر دیا تھا جس طرح کہ اہل علم میں سے ایک گروہ نے ذکر کیا ہے انہوں نے کہا کہ وہ لوگ اصنام کی عبادت کرتے تھے، شمس، قمر اور کواکب کی عبادت کرتے تھے، ان کے سامنے سجدہ لگاتے تھے اور اللہ تعالیٰ نے مسیح کو دینِ اسلام دے کر بھیجا ہے جس طرح کے باقی رسول کو دین اسلام دے کر بھیجا ہے اور وہ اللہ وحدہ لاشریک کی عبادت ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا:

﴿ واسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِن دُونِ الرَّحْمَنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ (زخرف: ۴۵)

''اور ان سے پوچھ جنھیں ہم نے تجھ سے پہلے اپنے رسولوں میں سے بھیجا، کیا ہم نے رحمان کے سوا کوئی معبود بنائے ہیں، جن کی عبادت کی جائے؟۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِيْ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (انبیاء: ۲۵)

''اور ہم نے تجھ سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس کی طرف یہ وحی کرتے تھے کہ بے شک حقیقت یہ ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، سو میری عبادت کرو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِيْ كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولاً أَنِ اعْبُدُواْ اللّهَ وَاجْتَنِبُواْ الطَّاغُوتَ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى اللّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ الضَّلالَةُ.... ﴾ [نحل: ۳۶]

''اور یقیناً ہم نے ہر امت میں ایک رسول بھیجا کہ اللہ کی عبادت کرو اور طاغوت سے بچو، پھر ان میں سے کچھ وہ تھے جنھیں اللہ نے ہدایت دی اور ان میں سے کچھ وہ تھے جن پر گمراہی ثابت ہوگئی۔''

بالتحقیق اللہ تعالیٰ نے حضرت نوح ابرہیم موسیٰ اور عیسیٰ بن مریم علیہم السلام اور ان کے علاوہ دیگر رسولوں اور مومنین کے بارے میں جو کہ حوارین کے زمانے تک گزرے ہیں ان کے بارے میں یہ خبر دی کہ ان کا دین تو اسلام تھا اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ حضرت نوح علیہ السلام کے بارے میں فرمایا:

﴿[وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ] إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُم مَّقَامِيْ وَتَذْكِيرِيْ بِآيَاتِ اللّهِ فَعَلَى اللّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُواْ أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءكُمْ ثُمَّ لاَ يَكُنْ

أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غُمَّةً ثُمَّ اقْضُواْ إِلَيَّ وَلاَ تُنظِرُونِ ٥فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلاَّ عَلَى اللّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴾(یونس: ۷۱،۷۲)

''اور ان پر نوح کی خبر پڑھ، جب اس نے اپنی قوم سے کہا اے میری قوم! اگر میرا کھڑا ہونا اور اللہ کی آیات کے ساتھ میرا نصیحت کرنا تم پر بھاری گزرا ہے تو میں نے اللہ ہی پر بھروسا کیا ہے، سو تم اپنا معاملہ اپنے شرکا کے ساتھ مل کر پکا کرلو، پھر تمھارا معاملہ تم پر کسی طرح مخفی نہ رہے، پھر میرے ساتھ کر گزرو اور مجھے مہلت نہ دو۔ پھر اگر تم منہ موڑ لو تو میں نے تم سے کوئی مزدوری نہیں مانگی، میری مزدوری نہیں ہے مگر اللہ پر اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں فرماں برداروں سے ہو جاؤں۔''

اور حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلاَّ مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ ٥إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ ٥وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللّهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلاَ تَمُوتُنَّ إَلاَّ وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ ٥أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاء إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِن بَعْدِي قَالُواْ نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهاً وَاحِداً وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾(البقرہ: ۱۳۰۔۱۳۳)

''اور ابراہیم کی ملت سے اس کے سوا کون بے رغبتی کرے گا جس نے اپنے آپ کو بے وقوف بنا لیا، اور بے شک ہم نے اسے دنیا میں چن لیا اور بلا شبہ وہ آخرت میں یقیناً صالح لوگوں سے ہے۔ جب اس سے اس کے رب نے کہا فرماں بردار ہو جا، اس نے کہا میں جہانوں کے رب کے لیے فرماں بردار ہو گیا۔ اور اسی کی وصیت ابراہیم نے اپنے بیٹوں کو کی اور یعقوب نے بھی۔ اے میرے بیٹو! بے شک اللہ نے تمھارے لیے یہ دین چن لیا ہے، تو تم ہرگز فوت نہ ہونا مگر اس حال میں کہ تم فرماں بردار ہو۔''

اور حضرت موسیٰ کلیم اللہ علیہ السلام کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ﴾(سورۃ یونس: ۸۴)

''اور موسیٰ نے کہا اے میری قوم! اگر تم اللہ پر ایمان لائے ہو تو اسی پر بھروسا کرو اگر تم فرمانبردار ہو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُواْ لِلَّذِينَ

هَادُوا﴾ (مائدہ: ۴۴)

''بے شک ہم نے تورات اتاری، جس میں ہدایت اور روشنی تھی، اس کے مطابق فیصلہ کرتے تھے انبیاء جو فرماں بردار تھے، ان لوگوں کے لیے جو یہودی بنے......۔''

اور بلقیس کے بارے میں فرمایا:

﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (نمل: ۴۴)

''بولی: اے میرے رب! بے شک میں نے اپنی جان پر ظلم کیا اور میں سلیمان کے ساتھ اللہ رب العالمین کے لیے فرماں بردار ہوگئی۔''

اور حواریین سے ان کا قول حکایت کرتے ہوئے فرمایا:

﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ﴾ (مائدہ: ۱۱۱)

''اور جب میں نے حواریوں کی طرف وحی کی کہ مجھ پر اور میرے رسول پر ایمان لاؤ، انھوں نے کہا ہم ایمان لائے اور گواہ رہ کہ بے شک ہم فرماں بردار ہیں۔''

چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام وہی تعلیمات کو دے کر بھیجے گئے تھے جو دوسرے انبیاء اور رسل کو دیئے گئے تھے ان سے پہلے یعنی اللہ تعالیٰ کی وحدہ لاشریک کی عبادت اور ان کے لیے ان بعض چیزوں کو اس نے حلال قرار دیا جو ان پر تورات میں پہلے حرام کر دیے گئے تھے اور ان کی ملت ایک مدت تک اس کی اتباع پر رہے کہا گیا کہ سو سال سے کم مدت تک پھر ان میں بھی یہود کے ساتھ دشمنی کے سبب بدعتیں پیدا ہوگئیں پس وہ ان کے ساتھ اختلاف کا انہوں نے ارادہ کیا پس مسیح کے بارے میں انہوں نے غلو اور حد سے تجاوز اختیار کیا اور انہوں نے ان بعض اشیاء کو حلال قرار دیا جو ان پر حرام کر دئے گئے تھے یعنی خنزیر اور اس کے علاوہ دیگر حرام چیزوں کو مباح کر دیا اور ایسے شرکاء کے قائل ہو گئے جو دوسری امم اور دوسری ملتوں میں اللہ سے شریک ٹھہرائے جاتے تھے اس لیے کہ یونان اور روم کے مشرکین شمس اور قمر اور بتوں کے سامنے سجدہ کرتے تھے تو نصاریٰ نے اپنی عبادت کو ان مجسم بتوں کی عبادت سے جن کے لیے سایہ اور ظل ہوتا ہے سے منتقل کر کے ان تماثیل کی عبادت کی طرف لے کر آئے جن کی عبادت خانوں میں تصاویر بنی ہوتی تھیں۔ اور مشرق کی طرف نماز پڑھنے کی بدعت انھوں نے رائج کی۔ پس انہوں نے اس جہت کی طرف نماز پڑھنی شروع کی جس طرف سے سورج، چاند اور کواکب ظاہر ہوتے ہیں۔ اور انہوں نے ان مخلوقات کی طرف یعنی شمس وقمر اور کواکب کی طرف نماز پڑھنے کو ان کے لیے نماز پڑھنے اور ان کے لیے سجدہ کرنے کے عوض قرار دیا۔

مقصود ہے کہ نصاریٰ کا دین تحریف شدہ ہونے کے باوجود ان لوگوں کے دین سے بہتر تھا جو اہل یونان تھے اور فلاسفہ کی اتباع کرنے والے تھے اسی وجہ سے وہ فلاسفہ جنہوں نے دین اسلام کو دیکھا تھا وہ کہتے تھے کہ محمد ﷺ کا دین تمام ادیان سے بہتر ہے اور ان کا خیال یہ تھا کہ وہ نصاریٰ اور مجوس اور ان کے علاوہ دیگر ادیان سے بھی بہتر ہے پس انہوں نے محمد ﷺ کے دین میں کوئی طعن واعتراض نہیں کیا جس طرح کہ ان لوگوں نے طعن کیا جو فلاسفہ میں سے زنادقہ ہیں اور ان کا خیال یہ تھا کہ اس دین کے بارے میں متکلمین جو اعتراضات کرتے ہیں وہ صریح معقول کے خلاف ہیں پس اس کے بسبب انہوں نے ان پر طعن کیا اور کہنے لگے کہ جو شخص متعصب نہ ہو اور وہ خواہشات کا اتباع کرنے والا نہ ہو تو وہ وہ بات نہیں کہے گا جو یہ لوگ مبدأ اور معاد کے بارے میں کہتے ہیں۔

فلاسفہ کے اقوال:

ان فلاسفہ کے ایسے اقوال ہیں جو عقلی اعتبار سے فاسد ہیں اور وہ انہوں نے اپنے ان اسلاف سے حاصل کئے ہیں جو ان کے آئمہ ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ انبیائے کرام سے جو باتیں تواتر کے ساتھ منقول ہیں وہ عقل کے خلاف ہیں پس یہ اپنے باطنی طریقے پر چلے ہیں چنانچہ انہوں نے کہا کہ رسولوں نے علم اور ان حقائق کو بیان نہیں کیا کہ جن کو امورِ علمیہ میں برہان قائم ہوتا ہے یعنی وہ مدلل ہوتے ہیں پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ رسولوں نے خود ان باتوں کو جان لیا لیکن اس کو واضح طور پر بیان نہیں کیا جبکہ بعض وہ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ رسولوں کو خود ان امور کا علم نہیں تھا بلکہ وہ تو حکمت علمیہ میں گہرائی تک پہنچنے والے تھے لیکن وہ حکمت عملیہ کے تہہ تک تو پہنچے ہوئے تھے لیکن حکمتِ علمیہ پر دسترس نہیں رکھتے تھے لیکن وہ جمہور کے ساتھ ایک ایسے خطاب کے ساتھ ہم کلام ہوئے جو اُن باطل اوہام اور خیالات پر مبنی ہے جو اللہ تعالیٰ پر اور آخرت کے دن پر ایمان کے معاملے میں ان کے ذہنوں میں پیدا ہوتے ہیں، جن کا اعتقاد اُن کے لیے اپنی سیاست میں نافع نہیں ہے اگر چہ یہ اعتقاد باطل ہے اور حقائق کے مطابق نہیں ہے۔

یہ فلاسفہ اس کی تاویل کو بھی جائز نہیں سمجھتے کیوں کہ ان کے نزدیک اس سے مقصود تخییل ہے اور تاویل تو ان کے مقصود کے معارض اور مناقض ہے اور وہ عبادات کا تو اقرار کرتے ہیں لیکن وہ یہ کہتے ہیں کہ ان کا مقصود تو نفس کے اخلاق کی اصلاح ہے اور بسا اوقات یہ کہتے ہیں کہ یہ عبادات ان خاص لوگوں سے یعنی خواص سے ساقط ہیں جو حقائق کی معرفت رکھتے ہیں پس ان متکلمین کی بدعت نے ان ملحدین فلاسفہ کے الحاد کی مدد کی اور بتحقیق ان کے رازوں کو کھولنے اور صریح معقول اور صحیح منقول کے ساتھ ان کی واضح مخالفت کے بیان میں تفصیلی بات ایک اور مقام پر ہو چکی ہے اور یہ بھی وہاں مذکور ہے کہ معقولاتِ صریحہ تو اُن باتوں کے موافق ہیں جن کی رسولوں نے خبر

دی ہے اور وہ ان کے ساتھ ہرگز ہرگز مناقض اور مخالف نہیں اور ہم نے کئی جگہ پر اُس بات پر تنبیہ کر دی ہے جوطرقِ باطلہ سے استغناء کو ثابت کرتا ہے وہ طرقِ باطلہ جو نئے نکالے گئے ہیں یعنی مبتدع اور مخترع ہیں ،جن کے ذریعے وہ باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو رسول کے خبر کے موافق ہیں اور ہم نے یہ بات بھی اچھے طریقے سے بیان کر دی ہے کہ صحیح عقلی دلائل وہ اُن اخبار اور امور کے موافق ہیں جن کی رسولوں نے خبر دی ہے جس طرح کہ یہ طرق اور اس کے علاوہ ہیں ۔

دوبارہ مسئلہ قدم عالم کی طرف :

بالتحقیق صریح عقلی دلائل سے یہ بات ثابت ہے کہ جب عالم کے فاعل کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ علتِ تامہ ازلیہ ہیں ؛ اور علتِ تامہ تو اپنے معلول کو مستلزم ہوتی ہے تو یہ بات لازم آئی کہ وہ قدم کی صفت میں اپنے معلول سے کچھ بھی پیچھے نہ ہو۔ پس اسکی ذات سے کوئی شے بھی حادث نہیں ہوتی نہ بالواسطہ اور نہ بلا واسطہ۔ اور یہ بات بھی ممتنع ہے کہ وہ یکے بعد دیگرے کئی مفاعیل کے لیے علت بنے بغیر اس کے کہ اس کی ذات کے ساتھ کوئی ایسی شے قائم ہو جو دوسرے کے لیے علت بنے پس ان مفاعیل کے احوال کے تماثل اور یکسانگی کے ساتھ یہ بات بھی ممتنع ہے کہ ان کے مفعولات مختلف ہوں اور ان میں سے کوئی ایک شے حادث بنے ۔

یہ ایک ایسی بات ہے جس میں کوئی بھی ایسا عاقل اختلاف نہیں کرسکتا جو اچھی طرح اس کا تصور کر سکے اور اس کو سمجھ سکے۔ اور ان کے عقل منداور ماہرین اس بات کا اعتراف کرتے ہیں جس طرح کہ ابن رشد حفید اور ابو عبداللہ الرازی اور ان کے علاوہ نے یہ بات ذکر کی ہے کہ ایک بسیط ذات سے متغیراتِ مختلفہ کا صدور ایک ایسا عمل ہے کہ عقول اس کا انکار کرتی ہے ۔

اسی طرح جب اس ذات کو موجب بالذات کہا جائے اور یہ کہا جائے کہ وہ مؤثر تام ہے اور اس کی تاثیر ازل میں ثابت ہے اور وہ ازل میں مُرجّح تام ہے اور اس کے امثال دیگر تعبیرات ۔اسی طرح جب یہ کہا جائے کہ وہ قادرومختار ہے اور وہ ازل میں اس کی مراد کو مستلزم ہے تو بہ تحقیق یہ ازل میں اس کی مراد کے وجود کو مستلزم ہوا ۔تو لازم آیا کہ اس کے مراد میں سے کوئی شے بھی حادث نہ ہو پس عالم میں سے کوئی شے بھی حادث نہیں ہوگی کیوں کہ کوئی شے بھی حادث نہیں ہوتی مگر اللہ کے ارادے کے ساتھ پس جب اس کا ارادہ ازلیہ ہے اور وہ ازل میں اس کے مراد کے وجود کو مستلزم ہے تو یہ بات لازم آئی کہ اس کے سارے مرادات میں سے کوئی شے بھی حادث نہ ہو پس عالم حادث نہیں ہوگا اور یہ تو خلافِ مشاہدہ ہے اور وہ اس کے قائل نہیں ۔

کوئی بھی عاقل اس کا قائل نہیں کہ اس کی ذات تمام معلولات کے لیے علتِ تامہ ازلیہ ہے اور نہ اس بات کا کہ وہ تمام عالم کے لیے موجب ازلی ہیں یہاں تک کہ اس کے ہر ہر فرد اور اشخاص کے لیے بھی اور کوئی بھی اس

بات کا قائل نہیں کہ اس کے تمام مرادات ازل میں اس کے ساتھ مقارن اور متصل ہیں بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ عالم کے اصول یعنی بنیادی افعال اور عناصر ازلی ہیں اور اپنی ذوات کے اعتبار سے قدیم ہیں اور بے شک حرکات اور دوسرے مولدات قدیم النوع ہیں یا وہ یہ کہتے ہیں کہ اس عالم کے مواد جیسے کہ جواہر فردہ یا ہیولیٰ وہ اپنے اعیان کے اعتبار سے قدیم اور ازلی ہیں اور یہ ساری باتیں باطل ہیں کیوں کہ ان میں سے کسی بھی شے کا قدم اس بات کا مستلزم ہے کہ اس کا فاعل اس کے لیے ازل ہی سے مستلزم ہو خواہ اسے ازل میں موجب بذاتہ کہا جائے یا ایسی علت تامہ قدیمہ کہا جائے جو کہ اپنے معلول کو مستلزم ہو یا یہ کہا جائے کہ وہ اپنے ارادہ ازلیہ کے ساتھ فاعل ہے۔ وہ ارادہ جو اپنے مفعول اور مراد کو ازل میں مستلزم ہوتا ہے۔

عالم کا فاعل اصولِ عالم کے لیے علتِ تامہ ہے نہ کہ حوادث کے لیے؛ پر رد:

اگر کہا جائے کہ وہ عالم کے اصول کے لیے علتِ تامہ تو ہے لیکن حوادث کے لیے نہیں یا یہ کہا جائے کہ وہ ایک ایسے ارادہ ازلیہ کے ساتھ ارادہ کرنے والا ہے جو کہ ازل میں اس کی مراد کے اقتران کو مستلزم ہے لیکن وہ ارادہ ازلیہ جو مراد کو مقارن اور متصل ہے وہ اصولِ عالم کے ساتھ متعلق ہے نہ کہ اس کے حوادث سے۔''

تو ان کو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات کئی وجوہ سے باطل ہے:

اول : ان میں سے: مفعولِ معین کا اپنے فاعل کے ساتھ مقارنہ خاص طور پر اس کے ساتھ ازلاً اور ابداً مقارنہ صریح عقول کے اعتبار سے ممتنع ہے بلکہ عقل اوّلی میں بھی تصورِ تام کے بعد یہ ممتنع ہے۔ اور اگر وہ یہ کہیں کہ علومِ ضروریہ کے انکار پر ان عقلاء کا کوئی بھی گروہ متفق نہیں جن کا جھوٹ پر اتفاق ناممکن ہے۔

[جواب]: تو ان کو جواب میں کہا جائے گا کہ کوئی حرج نہیں کیونکہ یہ تو ایسا قول ہے جس پر عقلاء میں سے کوئی بھی گروہ متفق نہیں بلکہ جمہورِ عقلاء اگلے پچھلے وہ سب انتہائی درجے کی نکیر کرتے ہیں، اس کا صرف ایک ہی گروہ قائل ہے جو اس قول کو آپس میں بعض بعض سے تقلیداً اور اندھا اعتماد کرتے ہوئے نقل کرنے والے ہیں باہم ایک دوسرے کی موافقت کرتے ہوئے۔ جب اس گروہ کے افراد اس قول کو دوسرے کی موافقت میں اختیار کرنے والے ہیں تو اس صورت میں عمداً جھوٹ بولنا اور جھوٹ بولنے پر اتفاق اور امور مشتبہ پر اتفاق ایک ممکن امر ہے (یعنی باہمی گھٹ جوڑ کر کے کسی باطل پر متفق ہونا)؛ جیسے کہ وہ مذاہبِ باطلہ جن کا فساد بدیہی عقل سے معلوم ہے۔ بخلاف ان اقوال کے جس کا لوگ اتفاقی طور پر اقرار کرتے ہیں۔ یعنی بغیر تقلید کے اور دوسروں کی دیکھا دیکھی کے پس ان میں سے کوئی بھی ایسی شے نہیں ہے جس کا بدیہی عقل سے فساد معلوم ہو اسی وجہ سے تو کفار کے عام اقوال اور اسی طرح اہل بدعت جو کہ مشرکین اور نصاریٰ اور روافض اور جہمیہ ہیں ان کے عام اقوال ایسے ہیں جن کا فساد بدیہی عقل سے معلوم ہے لیکن وہ ایسے اقوال ہیں کہ ان میں سے صرف ایک گروہ اس کا

قائل ہے اور وہ آپس میں بعض بعض سے نقل در نقل حاصل کر رہے ہیں۔

دوم: یہ کہا جائے گا کہ یہ بات حق ہو تو پھر عالم میں حوادث کا حدوث ممتنع ہو جائے گا اور حوادث کے لیے کوئی بھی محدث اور موجب اور پیدا کرنے والا نہیں ہوگا اور یہ ان امور میں سے ہے جن کا فسادِ عقلِ بدیہی کے ساتھ نسبتاً زیادہ ظاہر ہے کیوں کہ علت جب علتِ تامہ ازلیہ ہوئی اور اس کا معلول اس کے ساتھ مقارن ٹھہرا تو جو شے حادث ہے اگر وہ اس کا معلول ہے تو بتحقیق وہ معلول متاخر ہوا یا بعض معلول کے علتِ تامہ سے متاخر ہوا اور علتِ تامہ کے بارے میں یہ بات ممکن نہیں کہ وہ معلول سے متاخر ہو جائے نہ کل معلول سے اور نہ بعض معلول سے، پس جو بھی شے حادث ہے، پیدا ہونے والی ہے وہ علتِ تامہ ازلیہ کی وجہ سے حادث نہیں ہوتی اور واجب الوجود ذات تو ان کے نزدیک علتِ تامہ ازلیہ ہے پس یہ بات لازم آئی کہ اس سے کوئی بھی شے حادث نہ ہو نہ بالواسطہ نہ بلا واسطہ۔

اس مقام پر جس بات کے ذریعے وہ عذر پیش کرتے ہیں یعنی ان کا یہ کہنا کہ حوادث کا تاخر بوجہ استعداد کے تأخر کے ہے یا اس کے امثال دوسرے فاسد اقوال تو بے شک یہ بات تو اُس چیزوں کے بارے میں کہی جا سکتی ہے جن کے وجود کی علت اور استعداد و قبول کی علت الگ الگ ہوں جس طرح کہ سورج سے روشنی پیدا ہوتی ہے بتحقیق وہ کبھی نرم کرنے والی اور کبھی تر کرنے والی ہوتی ہے یعنی وہ پھلوں کو خشک ہونے کے بعد ان کو نرم کرتی ہے اُس رطوبت کی وجہ سے جو اس میں پائی جاتی ہے پس پانی کی رطوبت اور سورج کی گرمی آپس میں جمع ہو جاتی ہیں پس وہ پھلوں کو پختہ کر دیتی ہے اور نرم کر دیتی ہے اور کبھی ان کو خشک بھی کرتی ہے اور جس طرح کہ پھلوں کے پکنے کا عمل مکمل ہونے کے بعد ان سے رطوبت کا استمداد منقطع ہو جاتا ہے (یعنی پھر زمین سے رطوبت حاصل نہی کرتے) پس صرف حرارت رہ جاتی ہے جو کہ رطوبت میں اثر کرتی ہے پس وہ ان کو خشک کر دیتی ہے جس طرح کہ سورج اور آگ اور ان کے علاوہ دیگر گرم اجسام دوسرے اشیاء کو خشک کرتی ہیں۔

مقصود تو یہ ہے کہ ان جیسی امثال میں کبھی کبھی فاعل کا فعل قابل (اثر قبول کرنے والا) کے عدم استعداد کی وجہ سے متاخر ہو جاتا ہے اور اگر یہ بات فرض کر لی جائے جس کا وہ دعویٰ کرتے ہیں یعنی عقلِ فعال کہ اس کی کوئی حقیقت ہے تو پس بتحقیق اس کے فیض کا تاخر قوابل کے استعداد پیدا ہونے تک اس باب میں سے ہوگا۔

رہا واجب الوجود جو کہ اپنے ماسوا سب کے لیے فاعل ہے اور وہ فاعل جس کا فعل کسی دوسرے امر پر موقوف نہیں ہے نہ اس کا استعداد نہ اس کا امداد یعنی دوسرے میں اضافہ کرنا اور اثر کرنا نہ اس کا قبول اور اس کے علاوہ تاثیرات بلکہ اس کی خود ذات ہی فعل کو مستلزم ہے پس اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ علتِ تامہ ازلیہ ہیں تو یہ بات ضروری ہوگئی کہ اس کے پورے کا پورا معلول اس کے ساتھ مقارن ہو اور اس کے مفعولات میں سے

کوئی شے بھی کوئی جز بھی اس سے مؤخر نہ ہو اور جب یہ بات مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اس کے مفعولات میں سے کوئی شے (لاعلی التعیین) اس سے مؤخر ہے اگرچہ وہ مفعول بالواسطہ ہو تو یہ بات معلوم ہوئی کہ وہ ازل میں علتِ تامہ نہیں اور یہ بات بھی ثابت ہوئی کہ وہ علت بنا ہے بعد اس کے کہ وہ علت نہیں تھا۔

اگر کہا جائے کہ حرکتِ فلکیہ ہی حوادث کے حدوث کا سبب ہیں۔

تو جواب میں کہا جائے گا کہ: یہ بھی ایک ایسی بات ہے جس کا بطلان معلوم ہے کیوں کہ وہ حرکت جو دھیرے دھیرے حادث ہے اس کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ وہ اس کی علت کے ساتھ ازل میں مقارن ہو پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ حوادث کے حدوث کا موجب اور سبب وہ علت تامہ ازلیہ نہیں بلکہ ضروری ہے کہ رب تعالیٰ ہی افعال کے ساتھ متصف ہیں اور وہی اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے دھیرے دھیرے بسبب اس ارادے کے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس سے وہی اشیاء پیدا ہوتی ہیں جو حادث ہوتی ہیں جیسے کہ اس کی وہ مشیت جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کے وہ کلمات جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور اس کے وہ افعال جو اختیاریہ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔

سوم: یہ ہے کہ حوادث کے لیے کسی محدث (پیدا کرنے والا) کا ہونا ضروری ہے اور یہ امر ممتنع ہے کہ اِن کو اُس کے علاوہ کوئی اور حادث پیدا کرے کیوں کہ اُس کے علاوہ اور کوئی رب نہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ بے شک اس حدوث کے بارے میں قول تو بعینہ اس کی ذات میں اِس قول کی طرح ہے کہ یہ کہا جائے کہ وہ دو حال سے خالی نہیں:

یا تو یہ کہ اس کی ذات ازل میں علتِ تامہ ازلیہ ہوگی یا نہیں ہوگی اور پھر وہ تقسیم لوٹ کر آئے گا اور اگر وہ یہ کہیں کہ دوسرا اس وجہ سے متاخر ہے کہ اثر قبول کرنے والے کا حدوث متاخر ہے اسی طرح وہ شروط متاخر ہیں جو فیض اور تاثیر سے پہلے اس کی ذات کے ساتھ قائم تھی۔

تو ان کو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ تو ان چیزوں سے سمجھ میں آتا ہے جب قوابل یعنی تاثیر قبول کرنے کی استعداد غیر کی طرف سے مستفاد ہو۔ جیسے شعاع کا حدوث شمس سے ہے۔ اور جس طرح وہ عقلِ فعال کے بارے میں کہتے ہیں۔ اور رہی یہ صورت کہ وہ کہتے ہیں: وہی ایک ذات ہی قابل (اثر قبول کرنے والا) اور مقبول (یعنی اثر) دونوں کا خود وہی اکیلا فاعل ہو۔ اسی طرح شرط اور مشروط کا بھی وہی فاعل ہو اور وہی علتِ تامہ ازلیہ ہو ان افعال کا جو اس کی ذات سے صادر ہو رہے ہیں تو یہ بات واجب اور ضروری ہے کہ اس کا معلول پورے کا پورا اس کے ساتھ مقارن ہو اور یہ بات ممکن نہیں کہ اس سے کوئی جزء متاخر ہو کیوں کہ یہ امر ممتنع ہے کہ وہ بغیر کسی شے کے پیدا کرنے کے فاعل بنے بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا اور اس کی ذات کا کسی شے کو پیدا کرنا باوجود یہ کہ وہ

علتِ تامہ ازلیہ ہو یہ ممتنع ہے اور اس کا نوعِ حوادث کے لیے علت بننا ساتھ باوجود یکہ اس سے کوئی بھی ایسا فعل اس سے صادر نہ ہو جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو، یہ ممتنع ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ یقیناً عالم کا دو مختلف فاعلوں سے صدور ممتنع ہے خواہ وہ پورے کے پورے عالم کے احداث میں باہم شریک ہوں یا ایک ذات بعضِ عالم کا فاعل ہو اور دوسرا باقی کا فاعل ہو جس طرح کہ اس جگہ کے علاوہ ایک اور مقام پر اس کو تفصیل سے بیان کیا گیا اور یہ ایک ایسی بات ہے جس میں کوئی نزاع نہیں کیوں کہ عقلاء میں سے کسی نے بھی اس کو ثابت نہیں کیا کہ عالم دو ایسی ذاتوں سے صادر ہوا ہے یعنی پیدا ہوا ہے۔ جو صفات اور افعال میں باہم بالکل مساوی ہیں اور عقلاء میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ عالم کے قدیم اصول (یعنی افلاک وغیرہ) ایک ہی ذات سے صادر ہیں اور اس کے حوادث دوسری ذات سے صادر ہیں کیوں کہ عالم تو حوادث سے کسی بھی زمان میں خالی نہیں ہوا اور ملزوم کا فعل (حدوث اور وجود) بغیر لازم کے ممتنع ہے اور اگر لوازم کا فاعل (ملزوم کے فاعل کے علاوہ) کوئی اور ذات قرار پائے تو یہ بات لازم آئے گی کہ ایک ہی فعل دو ذاتوں سے تب ہی تام ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے کی مدد کی پس دو ذاتوں میں دور لازم آئے گا پس یہ بات کہ ان دونوں ربوں (خداؤں) میں سے ہر ایک رب تب ہی بنا جب دوسرے نے اس کی مدد کی اور اعانت سے اور وہ قادر نہیں بنا مگر دوسرے کی وجہ سے، وہ فاعل نہیں بنا مگر دوسرے کی وجہ سے پس یہ ایک قادر نہیں بنے گا جب تک کہ دوسرا اسے قادر بنائے اور یہ دوسرا قادر نہیں بنے گا یہاں تک کہ پہلا اسے قادر بنائے اور یہ امر ممتنع ہیکیونکہ پہلے سے مفروض تو یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک (دوسرے کی طرف احتیاج کے بغیر) قادر ہے اور یہ اپنے مقام پر یہ بات تفصیل سے بیان ہوئی ہے۔

جب یہ بات بالکل واضح ہے کہ حوادث کے لیے اس رب کے علاوہ اور کوئی فاعل نہیں تو ایسی صورت میں اگر اس کی ذات سے بغیر سببِ حادث کے حوادث پیدا ہوں تو بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کا پیدا ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر یہ بات جائز اور ممکن ٹھہرے تو بغیر کسی سببِ حادث کے پورے عالم کا حدوث (پیدا ہونا) ممکن ٹھہرے گا تو یہ بات بھی کہ یہ لازم آئے گا کہ یہ عالم قدیم اور ازلی بنے اور حوادث سے خالی قرار پائے اور یہ بھی کہ بغیر کسی سببِ حادث کے اس میں حوادث پیدا ہوئے بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھے اور یہ تو بالاتفاق ممتنع ہے اور اس کے امتناع کی بہت سی وجوہ ہیں:

مثلاً اس کا تقاضہ یہ ہے کہ عالم میں ایک ایسی قدیم ذات نہ پائی جائے جو واجب بنفسہ یا بغیرہ ہو اس لیے کہ جب یہ بات فرض کر لی گئی کہ کوئی معلول ایسا پایا جا سکتا ہے جو قدیمِ ازلی ہے اور پھر وہ بعد میں حادث ہوا تو پھر اس میں حوادث پیدا ہوئے تو یہ بات ضروری قرار پائی کہ وہ ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف تبدیل ہوگا

اور اس سے وہ صفت زائل ہو گی جو پہلے موجود تھی اور وہ پیدا ہو گی جو پہلے سے موجود نہیں تھی تو ایک موجود شے کا زوال ممتنع ہوا کیوں کہ قدیم تو قدیم تب بنتا ہے جب وہ واجب بنفسہ یا بغیرہ ہو بلکہ قدیم پس جب یہ بات معلوم ہے کہ قدیم واجب بنفسہ یا بغیرہٖ ہے تو اس کے عدم کے امتناع کا علم بہت ہی زیادہ مؤثر اور بہت زیادہ پختہ اور پکا ہے اور جب عالم میں کوئی شے اس حال میں قدیم اور ازلی بنے جب اس میں کوئی بھی شئ حادث نہ تھا اور پھر اس میں کوئی حادث پیدا ہو جائے تو پس بتحقیق اس نے اس کو اس حالتِ قدیمہ سے تبدیل کر دیا جو ازلیہ تھی جس کی وجہ سے وہ واجب بنفسہ اور بغیرہ تھا ایک دوسرے حالت کی طرف جو اول حال کے مخالف ہے اور یہ باوجود یکہ ممتنع ہے تو اس کے ساتھ ساتھ اگر یہ کسی سببِ حادث کے بغیر ہو تو یہ ممتنع ہے (دونوں وجہوں سے)۔

اس وجہ سے بھی اور اس سے بھی اور یہ بھی کہ عالم کا حوادث کے ساتھ مقارنت سے جدائی متصور ہی نہیں اس لیے کہ یقیناً اجسام حوادث کے اتصال سے خالی نہیں ہوتے مثلاً حرکت اور علاوہ ازیں باتفاق عقلاء عالم میں کوئی شے ایسی نہیں مگر صرف وہی ہیں جو بذاتِ خود قائم ہیں یا غیر کی وجہ سے قائم ہیں اور اعیان (اجسام) تو حوادث کے اتصال سے خالی نہیں ہوتے اس لیے کہ اگر وہ (کسی وقت میں) ان سے خالی ہوں اور پھر ان کے ساتھ متصل ہو جائیں تو بغیر کسی سبب حادث کے حوادث کا حدوث لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔

اگر یہ بات نہ ہو تو پھر تو بغیر سبب کے حوادث کا حدوث لازم آئے گا پس عالم کے قدم کا قول باطل ہوا پھر بہت سے اہل نظر تو یہ کہتے ہیں کہ عالم میں تو صرف اور صرف جسم یا عرض ہی پایا جاتا ہے اور ان لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو مشار الیہ کے ساتھ جسم کی تخصیص کرتے ہیں یعنی جس کی طرف حسی اشارہ کیا جا سکے صرف وہی جسم ہوتا ہے اور اس بات کو ممنوع سمجھتے ہیں کہ ہر جسم جوہرِ فرد یا مادہ اور اس صورت سے مرکب ہو پس اُن پر تو وہ اشکال نہیں ہوتا جو دوسروں پر ہوتا ہے۔

اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ عالم میں ایسی اشیاء بھی ہیں جو اس سے خارج ہیں یعنی جوہر اور عرض میں داخل نہیں جس طرح کہ وہ لوگ جو عقول اور نفوس کو ثابت کرنے والے ہیں، کہتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اجسام نہیں بلکہ نفوس تو جسم کے ساتھ متصل ہی ہونگے اس سے جدا نہیں ہوتے بلکہ وہ تو اس کے ساتھ مقارن اور متصل ہیں اور اس کی تدبیر اور انتظام کرنے والے ہیں پس وہ حوادث سے جدا نہیں ہو سکتے۔

نیز یہ بھی کہ نفوس تصورات اور حادث ارادوں سے جدا نہیں ہوتے پس وہ حوادث کے ساتھ ہمیشہ کے لیے مقارن ہیں اور عقول تو اس کے لیے علت ہیں جو اپنے معلولات کو مستلزم ہیں اور زمان کے کسی بھی جزء میں اس پر مقدم نہیں ہوتے پس یہ امر ممتنع ٹھہرا کہ عالم میں کوئی ایسی شے ہو جو حوادث سے سابق ہو پس یہ بات بھی ممتنع ثابت ہوئی کہ اس میں سے کوئی شے قدیمِ ازلی بنے جو کہ حوادث پر سابق ہو اور ایسی صورت میں عالم میں سے

کسی بھی شے کو پیدا کرنے والی ذات کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ وہ اس کو اس کے لوازم کو وجود دینے کے بغیر ازسرِ نو (ابداع) وجود دے اور اس کے لوازم کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ اس کا وجود ازل میں پایا جائے پس عالم میں کسی بھی شے کا ازل میں وجود ممتنع ٹھہرا۔

اگر کہا جائے کہ وہ فلک کے لیے بشمول اس کی حرکت کے علتِ تامہ ازلیہ ہیں؛ تو یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ فلک کے لیے بمع حرکت کے علتِ تامہ ازلیہ ہو پس اس کی حرکت ازلی ٹھہرے گی اور حرکت تو دھیرے دھیرے وجود میں آتی ہے لہٰذا یہ ممتنع ہوا کہ اس کی ساری حرکت ازلی ہو اور اگر کہا جائے کہ وہ صرف فلک کے لیے علتِ تامہ ازلیہ ہیں نہ کہ اس کی حرکت کے لیے اور اس کی حرکت تو ایک دوسرے مبدع (ازسرنو پیدا کرنے والے) کی طرف محتاج ہے حالانکہ اُس اللہ کے علاوہ اور کوئی مبدع نہیں ہے۔

اگر کہا جائے کہ وہ حرکت کے لیے علت رفتہ رفتہ یعنی شیئاً فشیئاً بنتے ہیں اور وہ ازل میں حرکت کے لیے علتِ تامہ نہیں ہیں یعنی وہ ازل میں حرکت کے لیے علتِ تامہ بنتے ہیں اس کے وجود کے اعتبار سے یعنی جتنا جتنا وجود میں آتا ہے اس کے لیے علت بنتا ہے پس اس کا علت بننا اور اس کی فاعلیت اور اس کا ارادہ یہ حادث ہوا بعد اس کے کہ وہ نہیں تھا یعنی معدوم تھا پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ ازل میں علتِ تامہ بنے اور یہ قول یہ ایسا ظاہر اور واضح ہے کہ اس میں وہ شخص اختلاف نہیں کرسکتا جو اس کو سمجھے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ جو ہے اس بات کو بیان کرتی ہے اور واضح کرتی ہے کہ اس ذات کا علتِ تامہ ازلیہ ہونا ممتنع ہے ہر ہر موجود کے حق میں اور یہ کہ اس کا علتِ تامہ ہونا فلک کے لیے سمیت اس کی حرکت کے ممتنع ہے اور وہ یہ نہیں کہتے کہ وہ ازل میں ہر موجود کے لیے علت ہیں بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل میں ان اشیاء کے لیے علت ہیں کہ جو اپنی ذات کے اعتبار سے قدیم تھے جیسے کہ افلاک اور وہ ہمیشہ نوعِ حوادث کے لیے علت بنتے ہیں اور وہ حادث معین کے لیے علتِ تامہ بنتا ہے بعد اس کے کہ وہ علتِ تامہ نہیں تھا یہی ان کے قول کی حقیقت ہے۔

پس ان کو جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا کسی شے کے لیے عدم (ناپید ہونے) کے بعد علتِ تامہ ہونا بغیر کسی ایک ایسے سببِ حادث جس کی وجہ سے وہ پیدا ہوا ہو یہ بذاتِ خود ممتنع ہے کیوں کہ حوادث کے لیے تو اس (اللہ تعالیٰ) کی ذات کے علاوہ کوئی اور پیدا کرنے والا نہیں لہٰذا یہ امر ممتنع ہوا کہ اس کے علاوہ کوئی اور ذات ہو جو اس کی فاعلیت (تاثیر) اور علت بننے کو وجود دے اور اس کا کسی معین شے کے لیے فاعل بننے کو وجود نہیں دیتا مگر اس کی ذات ہی، پس لازم آیا کہ وہی محدث اور پیدا کرنے والے ہیں کیوں کہ معین اشیاء کے لیے وہی علت ہے اور فاعل بھی وہی ہیں اور یہ فاعلیت موجود ہوئی بعد اس کے کہ وہ نہیں تھی (معدوم تھی) پس یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ کسی علتِ تامہ ازلیہ سے صادر ہوں کیوں کہ علتِ ازلیہ تو اپنے معلول کے ساتھ مقارن ہوتی ہے پس یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ امر ممتنع ہے کہ وہ کسی شے کے لیے فاعل بنے بعد اس کے کہ وہ نہیں تھا حالانکہ وہ علتِ تامہ ازلیہ

بھی ہوں اور وہ احوال اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوں جو اس کے حوادث کے لیے فاعل ہونے کو ثابت کرتے ہیں تو خواہ وہ بالواسطہ حادث ہوں یا بغیر واسطہ کے (یعنی ان دونوں امور کا اجتماع ممتنع ہے) نیز یہ بھی کہ اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ جس طرح یہ کہتے ہیں کہ اس (پیدا کرنے والی ذات) کا حال حادثِ معین کو پیدا کرنے سے پہلے اور اسی طرح معین شے کو پیدا کرتے وقت اور اسی طرح معین شے کو پیدا کرنے کے بعد تینوں احوال میں اس کی حالت ایک جیسے ہے تو پھر تو کسی معین چیز کا احداث ممتنع ہوا اور یہ بات ممتنع ہوئی کہ وہ کسی بھی شے کو پیدا کر لے ۔اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ اس کا اول کو پیدا کرنا دوسرے کے احداث اور اس کو پیدا کرنے سے اولیٰ اور احق نہیں (یعنی دونوں حادث اس کی صفت احداث کے ساتھ ایک ہی نسبت رکھتے ہیں کسی ایک کو دوسرے پر اولویت یا فوقیت حاصل نہیں) اور تخصیص کا کوئی سبب بھی نہیں پایا جا رہا یعنی اس کی قدرت اور اس کی وصف کے ساتھ اول کی تخصیص دوسرے کی بہ نسبت اولیٰ نہیں بشرطیکہ فاعل سے کوئی ایسا سبب صادر نہ ہو جو (مقدار یا وصف کیساتھ) تخصیص کو ثابت کرتا ہو۔

انہوں نے تو ان لوگوں پر نکیر کی ہے جو اہل نظر میں سے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سے فیض صادر ہوا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا اور انہوں نے کہا کہ بدیہی عقل سے یہ بات معلوم ہے کہ جس ذات نے کوئی فعل انجام دیا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا تو یہ امر ضروری ہے کہ اس کے لیے (پیدا کرنے کے واسطے) اسباب میں سے کوئی سبب دھیرے دھیرے جدت کو اختیار کرتا ہو؛ خواہ وہ قدرت یا ارادہ ہو یا علم یا مانع کا زوال یا اس کے علاوہ اور کوئی بھی سبب۔

پس ان کو جواب میں کہا جائے گا کہ بدیہی عقل کے ذریعے تو یہ بات بھی معلوم ہے کہ جس نے کسی ایک حادث کو پیدا کرلیا بعد اس کے کہ اس کا وہ فاعل نہیں تھا تو یہ ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسا سبب متجدد ہو جو اس کے فعل (احداث) کا تقاضہ کرتا ہو جبکہ تم نے تو دوسروں پر اس بات میں نکیر کی ہے کہ وہ بغیر کسی سببِ حادث کے فعل کی ابتدا کے امکان کے قائل تھے یعنی سبب کے بغیر کسی فعل کی ابتدا ہوسکتی ہے اور اب تم نے خود بغیر کسی سبب حادث کے مفعولاتِ حادثہ کے دوام کا التزام کرلیا (یعنی اس کے قائل ہو گئے) پس جس بات کے تم قائل ہوئے ہو اور تم نے اس کا التزام کیا ہے یعنی بغیر کسی سبب کے حوادث کا حدوث یہ تو اس بات سے بہت بڑا اور زیادہ شنیع ہے جس کی تم نے نفی کی ہے بلکہ تمہارا قول تو اس بات کو مستلزم ہے کہ حوادث کے لیے ابتداءً کوئی فاعل ہی نہیں بلکہ بغیر فاعل کے حادث ہوتے ہیں کیوں کہ حوادث کو پیدا کرنے والی ذات تمہارے نزدیک حرکتِ فلک ہے اور حرکتِ فلک تو ایک نفسانی حرکت ہے جو ان امور کی وجہ سے متحرک ہوتی جو اس میں دھیرے دھیرے پیدا ہوتی ہیں یعنی تصورات اور یکے بعد دیگرے پیدا ہونے والے ارادے اور اگر چہ وہ ایک تصورِ کلی اور ارادہ کلیہ کے تابع ہیں پھر تمہارے قول کی بنیاد پر وہ تصورات ، ارادے اور حرکات بغیر کسی موجد (وجود دینے

والا)اور محدث کے پیدا ہوتے ہیں کیوں کہ تمہارے نزدیک واجب الوجود کی ذات میں کوئی ایسی صفت نہیں پائی جاتی جو کسی فعلِ حادث کے لیے موجب بنے بلکہ اس کی حالت تو حادث کے وجود سے پہلے ،اس کے حادث ہوتے وقت اور اس کے حدوث کے بعد تینوں احوال میں برابر ہے اور کسی فاعل کا امورِ حادثہ مختلفہ کو اس طرح وجود دینا کہ اس فاعل کی حالت ان حوادث کے موجود ہونے سے پہلے ،ان کے وجود میں آتے وقت اور اس کے بعد ر تینوں حالتوں میں برابر ہو تو یہ اس بات سے زیادہ اُبعد ہے کہ وہ صرف کسی ایک حادث کو پیدا کرے باوجود یکہ اس کی حالت تینوں حالتوں میں برابر ہو۔

❀ اگر کہا جائے کہ اس کے فعل کا تغیر مفعولات کے تغیرات کی وجہ سے ہے۔

❀ تو جواب میں کہا جائے گا کہ اس کا فعل (یعنی احداث)اگر تمہاری رائے کے مطابق وہی مفعولات ہیں جس طرح کہ ابن سینا اور اس کے امثال دیگر فلاسفہ جہمیہ اس کے قائل ہیں جو صفات اور فاعل کی نفی کرنے والے ہیں تو پھر تو متغیر شے اس سے منفصل اور جدا ہونے والی اشیاء ہیں اور وہی تو مفعولات ہیں اور یہاں مفعولات کے علاوہ کوئی ایسا فعل نہیں پایا جاتا جس کو تغیر کے ساتھ موصوف کیا جائے پس اس کے تغیر کا سبب کیا بنا اور اس کے اختلاف کا سبب کیا بنا اور اس طرح ان حوادث کے حدوث کا سبب کیا بنا باوجود یکہ فاعل حالتِ واحدہ پر قائم ہے اور صریح عقل کے اعتبار سے اس قول کا فساد دوسروں کے اس قول کے فساد سے زیادہ ظاہر ہے جس پر تم نے نکیر کیا ہے۔

اگر اس کا فعل اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے جس طرح کہ افعالِ اختیاریہ کے مثبتین کہتے ہیں یعنی اہل ملل کے بعض آئمہ اور فلاسفہ متقدمین اور متاخرین میں سے ہیں تو یہ بات معلوم ہے کہ مفعولات کا تغیر ہی ان افعال کا سبب ہے اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی تمام مفعولات (کی ذوات)اور ان کے تغیرات کو پیدا کرنے والے ہیں پس یہ بات ممتنع ہے کہ وہی (مفعولات)خود مؤثر ہوں اس کے فعل کے تغیر میں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس لیے کہ یہ تو اس امر کو مستلزم ہے کہ وہ معلول جو مخلوق اور مصنوع ہے وہی اس خالق ذات میں مؤثر بنے جو کہ صانع ہے یعنی بنانے والا ہے جس کو وہ علتِ تامہ کہتے ہیں اور یہ تو دورِ ممتنع کو مستلزم ہے اس لیے کہ دو شیئین میں سے ہر ایک کا دوسرے میں مؤثر ہونا بغیر اس کے کہ وہاں کوئی ایسا امر ثالث پایا جائے جو ان کے غیر ہو اور ان دونوں میں مؤثر ہو اور یہ وہ دور ہے جو ممتنع ہے اس لیے کہ دو فاعلین میں سے کوئی ایک دوسرے میں تاثیر اور عمل نہیں کرتا یہاں تک کہ وہ دوسرا اس میں تاثیر اور عمل کرے جس طرح کہ اس صورت میں ہے تو لہٰذا وہ تغیر جو حادث ہے وہ اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کہ دوسرا اس کو پیدا کرے بوجہ اس کے کہ وہ فعل اس کے ساتھ قائم ہے۔

اگر وہ فعل اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو یہاں تک کہ وہ دوسرا فاعل اس کو پیدا کرے تو یہ بات لازم

آئے گی کہ وہ موجود نہ ہو یہاں تک کہ خود وہ موجود ہو جائے اور وہ دوسرا موجود نہ ہو یہاں تک کہ پہلا موجود ہو جائے یعنی ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود پر موقوف ہو جائے گا لہٰذا یہ اس کو مستلزم ہوا کہ ان دنوں میں سے کوئی ایک بھی موجود نہ ہو یہاں تک کہ دوسرا موجود ہو جائے قبل اسکے کہ پہلا موجود ہو تو اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

اگر کہا جائے کہ وہ متغیر ہونے والا مفعول جو کہ اول ہے اُس نے فاعل کے اندر ایک تغیر پیدا کیا اور اس تغیر نے تغیر ثانی کو پیدا کر لیا تو جواب میں کہا جائے گا کہ وہی اول تو ایک ایسے فعل سے پیدا ہوا ہے جو فاعل کے ساتھ قائم ہے پس فاعل اپنے ماسوا تمام حوادث متغیرہ کا فاعل ہے اولاً بھی اور آخراً بھی اور اس میں اس کے غیر نے ہر گز کوئی تاثیر نہیں کی۔

اگر کہا جائے کہ اس کا مفعولِ ثانی تو مشروط ہے مفعولِ اول کے ساتھ پس وہ اول اور ثانی دونوں کے لیے فاعل ہے لہٰذا وہ اپنے فعل میں غیر کی طرف بالکل محتاج نہیں ہے۔

نہ اس میں اس کی ذات کے علاوہ کسی شے نے اثر کیا ہے اور یہ ایسا ہے جیسا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے بندوں کے دل میں یہ بات ڈالتے ہیں کہ وہ اسے پکاریں اور اس سے دعا کریں تو وہ ان کی دعا کو قبول کریں گے اور ان کے دل میں یہ بات ڈالتے ہیں کہ اس کی اطاعت کریں تو وہ ان کی اطاعت کر لیتے ہیں جس کے نتیجے میں اس کو ثواب دیتے ہیں اجر دیتے ہیں پس اللہ سبحانہ وتعالیٰ اجابت (دعا قبول کرنے) اور اثابت (ثواب دینے) کے فاعل ہیں جس طرح کہ اس نے پہلے بندوں کو دعا مانگنے والے اور اس کی اطاعت کرنے والے بنا دیا اور اس وقت وہ قطعاً کسی غیر کی طرف محتاج نہیں تھا اور جس نے بھی ان امور میں بغور سوچا تو اس کے لیے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنے ان افعالِ اختیاریہ کے ذریعہ جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں، تمام اعیان، صفات اور افعال میں سے ہر شے کے خالق ہیں جس طرح انبیاء کے بہت سے نصوص اس پر دال ہیں اور امت کے سلف اور آئمہ اس پر متفق ہیں اور ان کے ساتھ موافقت کی ہے فلاسفہ قدماء کے بڑے بڑے آئمہ نے اور یہ ایک ایسی بات ہے جو اللہ کی ذات کے ماسوا ہر شے کے حدوث کو واضح کرتی ہے اور اس بات کو بھی (واضح کرتی ہے) کہ یہ معلولِ قدیم کے لیے علتِ ازلی نہیں ہے باوجود کہ وہ فاعلیت کے اعتبار سے بالکل دائم ہے اور اس کے فاعل کے دوام سے یہ امر لازم نہیں آتا کہ اس کے ساتھ کوئی مفعولِ معین قدیم بھی ہو بلکہ یہ تو انتہائی درجے کی باطل بات ہے اور وہ فلاسفہ جو ایک ایسی ذات سے عالمِ قدیم پیدا ہونے کے قائل ہیں جو عالم کیلئے موجب بذاتہ ہے جس کو یہ علتِ تامہ ازلیہ کہتے ہیں، وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ ازل میں ہر حادث کے لیے علت تامہ نہیں اس لیے کہ اس کا تو کوئی شخص بھی قائل نہیں ہے کیوں کہ علتِ تامہ تو وہی ہے جو اپنے معلول کو مستلزم ہو اور اسکے متصل بعد ہو پس جب معلول حادث ہوا بعد اس کے معدوم تھا تو اس کا مستلزم بھی تو پھر ازلی نہیں رہا کیوں کہ اس میں تو پھر معلول کا اپنی علت سے زمان کے اعتبار سے تاخیر لازم آئے گی ایسی تراخی جس کی کوئی

انتہاء نہیں ہے یعنی علتِ تامہ ازلیہ سے تراخی اور یہ امر ناممکن ہے کیوں کہ ہر حادث تو عالم کے اندر ہی وجود میں آتا ہے اور وہ ازل سے ایک ایسے تاخر کے ساتھ متاخر ہوتا ہے جس کی کوئی انتہاء نہیں۔

پس اس کی اگر اس کی علتِ تامہ ازل میں ثابت ہو جائے تو معلول اپنی علتِ تامہ سے ایسے تاخر کے ساتھ متاخر ہوگا جس کی کوئی انتہاء نہیں اور علت تامہ اور اس کے معلول کے اندر تو اصلا کوئی فصل اور جدائی نہیں ہوتی بلکہ نزاع تو اس میں ہے کہ کیا اس کے ساتھ کوئی زمان یا اس کے بعد کوئی زمان پایا جاتا ہے یا وہ زمان کے اعتبار سے اس کے ساتھ ہوتا ہے یا زمان کے اعتبار سے اپنی علت کے بعد ہوتا ہے یا اس کے ساتھ ایک جز کی طرح ہوتا ہے تو یہ ایک ایسی بات ہے کہ لوگ اس میں کلام کرتے ہیں کیوں کہ وہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ اس پر تاخرِ عقلی کے ساتھ متاخر ہے اور اس پر بھی (متفق ہیں) کہ وہ اس سے منفصل نہیں ہوتا یعنی معلول علت سے لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا وہ اس کے ساتھ زمان کے اعتبار سے متصل ہے اور اقتران زمانی اس کو حاصل ہے تو یہ لوگوں کے ہاں محل نظر ہے اور محل خلاف ہے، مقصود تو یہاں یہ بات ہے کہ عالم میں جو شے بھی حادث ہے تو اس کی وہ علتِ تامہ جو اس کو مستلزم ہوتی ہے وہ اس سے پہلے تام نہیں ہوتی اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی انفصال پایا جائے پس وہ کیسے اس پر ایسے تقدم کے ساتھ متقدم ہوگی جس کی کوئی انتہاء نہیں بلکہ جو بات یہ کہتے ہیں اس سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ وہ ان اشیاء کے لیے علت تامہ ازلیہ ہیں جو عالمِ میں قدیم ہیں جیسے کہ افلاک۔

رہی وہ اشیاء جو عالم میں حادث ہیں تو ان کے لیے وہ ان کے حدوث کے وقت علتِ تامہ بنتے ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اول کا حدوث دوسرے کے حدوث میں شرط ہے جیسے چلنے والا شخص زمین کے ایک حصے کو دوسرے کے بعد طے کرتا ہے جیسے کہ حرکتِ شمس جس کے ذریعے تو ایک مسافت دوسرے کے بعد طے کرتا ہے اسی طرح کوئی بھی متحرک جسم مسافتِ ثانیہ کو اس وقت تک طے نہیں کرتا جب تک کہ مسافتِ اولیٰ کو طے کرے ،یعنی مسافتِ اولیٰ کو اپنی حرکت کے ساتھ طے کرنا مسافت ثانیہ طے کرنے میں شرط ہے اور ثانی مسافت کے طے کرنے کے لیے جو علتِ تامہ ہے وہ تو پہلی مسافت کیلئے بننے والی علت تامہ کے بعد وجود میں آئی اور یہی ان کے اقوال کا انتہائی درجے کا مقصود ہے اور اس کو وہ مختلف عبارات سے تعبیر کرتے ہیں تبھی تو یہ کہتے ہیں کہ علت اولیٰ کا فیض ،مبدءِ اولی کا فیض اور واجب الوجود یعنی اللہ کا فیض سب دائم ہیں لیکن وہ متاخر ہوتا ہے تاکہ استعداد اور فیض کا اثر قبول کرنے کے لیے ایک قابل (اثر قبول کرنے والا) پیدا ہو جائے۔

اس طرح استعداد کا سبب پیدا ہو جائے یہ اکثروں کی رائے ہے اور اکثر تو اس کے قائل ہیں کہ یہ حرکتِ فلک ہے پس ان لوگوں کے نزدیک عالم کے تغیرات کے لیے سوائے حرکتِ فلک کے اور کوئی سبب نہیں جیسے کہ ابن سینا اور ان کے امثال کہتے ہیں اور یہ ارسطو کے اصحاب کے ہاں معروف ہے۔

وہ فلاسفہ جو ان کے علاوہ ہیں اور ان سے بھی زیادہ اعلیٰ ہیں جیسے ابو البرکات اور ان کے علاوہ دیگر فلاسفہ وہ یہ کہتے ہیں کہ تغیرات کا سبب تو وہ ارادات متجددہ ہیں جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں یعنی وہ ارادات جو دھیرے دھیرے وجود میں آتی ہیں بلکہ ادرکات بھی؛ جیسے کہ اس نے اپنی کتاب ''الـمُـعْتَبَـرُ'' میں اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔

ابن سینا اور ان کے امثال تو کہتے ہیں کہ: وہ عالم کے لیے بذات خود علتِ تامہ ازلیہ ہیں بشمول ان حوادثِ متجددہ کے جو عالم میں پیدا ہوتے ہیں اور یہ کہ حادثِ اول شرط ہے اور اس نے حادثِ ثانی کے لیے استعداد اور قابل (اثر قبول کرنے والا) کو پیدا کر دیا اور یہ انتہائی درجے کا فاسد قول ہے اور یہ قول ان کے اصول کیساتھ انتہائی درجے کے تناقض اور تصادم پر مشتمل ہے اور وہ (قول یہ ہے کہ) حادثِ ثانی کی جو علت ہے اس کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ وہ اس کے وجود کے وقت بتمامہ موجود ہو اور حادثِ ثانی کے وجود کے وقت تو فاعلِ اول کے ہاں کوئی ایسا امر متجدد نہیں تھا جس کو وہ کرتا سوائے اول کے عدم کے اور محض اول کے عدم (ناپیدا ہونے) نے تو ان کے نزدیک فاعل کے لیے کوئی قدرت اور ارادہ پیدا نہیں کیا اس لیے کہ اول تو ان کے نزدیک اس کے ساتھ صفات اور افعال میں سے کوئی شے بھی اس کی ذات کیساتھ قائم نہیں اور نہ اس کے لیے مختلف قسم کے احوال ثابت ہیں پس کیسے یہ بات متصور اور ممکن ہو سکتی ہے کہ اس سے ثانی صادر ہو جائے بعد اس کے کہ اس کا صدور اس سے ممتنع تھا اور اس کا حال متجدد نہیں ہوا بلکہ وہی حال رہا (یعنی جو حال اول کے احداث کے وقت تھا وہی ثانی کے احداث کے وقت بھی ہے) صرف ایک امر عدمی نیا وجود میں آیا جس نے اس کے لیے کوئی قدرت یا ارادہ یا علم کا اضافہ یا اس کے علاوہ اور کوئی شے پیدا نہیں کیا۔

یہ اس صورت کے بخلاف ہے جس کی یہ مثال دیتے ہیں انسان کی حرکت کے ساتھ جو کہ ارادۃً یا طبعًا ہو اس لیے کہ بے شک جب کوئی متحرک مسافتِ اولیٰ کو طے کرتا ہے تو اس کو ایک ایسی قدرت حاصل ہو جاتی ہے جو اس سے پہلے اس کو حاصل نہ تھی اور اس کے ہاں ایک ایسا ارادہ پیدا ہو جاتا ہے جو اس حال سے پہلے نہ تھا جس طرح کہ انسان اپنی ذات میں پاتا ہے جب کہ وہ چلنے لگتا ہے اس لیے وہ اپنے نفس میں مسافتِ بعیدہ کو طے کرنے سے عجز پاتا ہے یہاں تک کہ وہ اس کو پہنچ جائے اور وہاں تک پہنچنے سے پہلے اس کے طے کرنے کا پختہ ارادہ کرنے والا ہوتا ہے جب وہ پہنچ جاتا ہے تو وہ اس حال میں اس مسافت کے طے کرنے کا ارادہ کرنے والا نہیں ہوتا پس جب وہ پہنچ جاتا ہے تو وہ اس کے طے کرنے کا ارادہ کرنے والا ہو جاتا ہے اور پھر اس کے طے کرنے پر قادر بھی بن جاتا ہے اور پکے ارادے اور قدرتِ تامہ کی صورت میں مراد کا پایا جانا ضروری ہے۔ پس ایسی صورت میں جو کچھ مسافت کو طے کیا جاتا ہے وہ محض اس حرکت کے معدوم (متلاشی) ہونے کی وجہ سے نہیں جس کے ذریعے مسافتِ اولیٰ کو طے کیا تھا بلکہ (مسافت ثانیہ کو) اس قدرت اور ارادے کی وجہ سے (طے کیا) جو

دھیرے دھیرے نئے پیدا ہو رہے ہیں۔ پس یہ قدرت اور ارادے جو متجدد ہیں اور ہر آن اور لحظہ میں نئے پیدا ہو رہے ہیں اور تقاضہ کر رہے ہیں اس مسافت کے طے کرنے کا تو یہ وہ کلی اردادے اور استعداد ہیں جو اس کی ذات میں پائی جاتی ہیں اور پہلی مسافت کا طے کرنا اس (مسافت ثانیہ کے طے کرنے) سے مانع تھا پس جب وہ مانع زائل ہوا تو مقتضی نے اپنا عمل کر لیا پس اس کا ارادہ اور اس کی قدرت مکمل ہوگئی اور اس نے پھر مسافت کو طے کر لیا۔

یہی حال ہے پتھر کی اوپر سے نیچے کی طرف حرکت کا؛ جب بھی وہ نیچے آتا ہے تو اس کے اندر ایک ایسی نئی قوت پیدا ہوتی ہے جو اس سے پہلے اس میں نہیں تھی۔ یہی حال سورج اور ستاروں کی حرکت کا ہے۔ خصوصاً اس لیے کہ وہ کہتے ہیں: ''اس کی حرکت اختیاری ہے؛ بوجہ ان تصوراتِ جزئیہ اور اراداتِ جزئیہ کہ جو دھیرے دھیرے پیدا ہوتے ہیں۔ اسی طرح ان کے آئمہ نے بھی اس بات کی تصریح کی ہے؛ یعنی ارسطو اور اس کے دیگر اتباع نے اس لیے کہ اس کی حرکت ان کے نزدیک حرکتِ ثانیہ ہے۔ پس حرکت کے جزء ثانی کا مقتضی تام حرکتِ اولیٰ کے بعد پایا گیا جبکہ اس سے پہلے مقتضی تام موجود نہیں تھا اور وہ تو متحرک کی ذات کے ساتھ قائم ہے یا محرک کے ساتھ قائم ہے۔ اور یہ وہی نفس ہے جس کے اندر تصورات اور جزئی ارادات اور قوتِ جزئیہ یہ نئے پیدا ہو رہے ہیں دھیرے دھیرے اور جس کی وجہ سے وہ دھیرے دھیرے حرکت کرتا ہے جیسے کہ چلنے والے شخص کی حرکت پس ان کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ کسی ایسے محرک یا متحرک کو ذکر کریں جس کی حالت حرکت سے پہلے اور حرکت کے بعد دونوں حالتوں میں برابر ہو اور اس کی حرکت بھی شیئاً فشیأً صادر ہو اس لیے کہ یہ ایسا امر ہے جس کے لیے کوئی خارج اور نفس الامر میں کوئی وجود نہیں اور عقلِ صریح اس بات کو محال سمجھتا ہے اس لیے کہ کوئی بھی حادث صرف اسی وقت وجود وجود میں آتا جب اُس کا موجب تام اور علتِ تامہ موجود ہوتی ہے۔

اگر تو چاہے تو یوں بھی کہہ سکتا ہے کہ اس کے وجود کو عدم پر ترجیح حاصل نہیں ہوتی مگر اس کی صورت میں کہ اس کا مرجح تام وجود میں آجائے جو اس کے وجود کو مستلزم ہو اور مسلمان تو یہ کہتے ہیں کہ اللہ جس کو چاہے تو وہ موجود ہو جاتا ہے اور جس کو نہ چاہیں تو وہ موجود نہیں ہوتا پس اگر حرکت ثانیہ کا مرجح تام حرکتِ اولیٰ کے وقت حاصل تھا تو اس کا حصول حرکتِ اولیٰ کے وقت بھی ضروری تھا بلکہ اس کا حصول کسی مرجح تام کے حصول کے وقت ہی تام ہوتا ہے اور یا خواہ وہ زماناً اس کے ساتھ متصل ہو اور جب مرجح تام کے لیے یہ بات ضروری ہے کہ وہ وجود میں آجائے بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھا تو یہ بات بھی ضروری ہے کہ حرکت کے لیے کوئی ایسا سببِ حادث بھی پایا جائے جو اس امر کو ثابت کرتا ہو کہ وہ اس کو پیدا کرنے والا بنے بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا یہی حال اس سببِ اول کا ہے جو حرکت کے قریب ہے۔

اگر آہستہ آہستہ حادث ہونے والی حرکت کے لیے فاعل ارادہ تامہ اور کلیہ ہے تو وہ اکیلے ہی کافی ہے۔ بلکہ ایک ایسے دوسرے ارادہ جزئیہ کا ہونا بھی ضروری ہے جو اس کے ساتھ مقارن اور متصل ہو یعنی حادث کے ساتھ

جس طرح کہ انسان اپنی ذات میں اس کو پاتا ہے جب سفر میں چلتا ہے مثلاً مکہ کی طرف یا کسی اور مکان کی طرف تو اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ایک مقتضِی عام کا مقتضیٰ بھی کبھی عام ہوتا ہے لیکن استعدادات اور اثر کو قبول کرنے والے قوابل کے تاخر کی وجہ سے وہ متاخر ہوتا ہے جبکہ وہ غیر سے صادر ہوں یعنی ذات سے خارج ہوں جس طرح کہ طلوعِ شمس میں اس لیے کہ شمس کی طرف سے فیض عام ہے لیکن وہ موقوف ہے اثر قبول کرنے والے قوابل کے استعداد پر اور موانع کے ختم ہونے پر اسی وجہ سے اس کی تاثیر مختلف ہوتی ہے اور قوابل اور شروط کے اعتبار سے متاخر ہوتی ہے اور یہ (اثر کا اختلاف اور کمی زیادتی اور تقدم وتاخر) اس کی ذات میں سے نہیں (بلکہ اثر قبول کرنے والے محل کے قبولیت کی صفت کے اختلاف کی وجہ سے ہے)

اسی طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ عقل فعال دائم الفیض ہے یعنی اس کا فیض اور تاثیر دائم ہے اسی سے وہ تمام اشیاء جو اس سے فیض حاصل کرتی ہیں جو کہ عالم میں ہیں یعنی جسمانی اور نفسانی صورتیں۔ پس اسی سے علوم اور ارادات کا فیض مستفاد ہوتا ہے اور اس کے علاوہ دیگر امور کا اور وہ ان کے نزدیک قمر کے فلک کے ماتحت جتنا کچھ ہے اس کا رب ہے لیکن وہ ان کے ہاں مستقل نہیں بلکہ اس کا فیض استعدادات اور ان قوابل کے حصول پر موقوف ہے جو حرکاتِ افلاک کے ساتھ حاصل ہوتا ہے اور وہ حرکات جو قمر کے فلک سے سے بھی اوپر ہیں وہ اس کی ذات سے مستفاد نہیں بلکہ اس کے غیر سے ہیں اور ان کے نزدیک یہ عقل ہی رب البشر ہیں اور اسی سے وحی اور الہام کا فیضان ہوتا ہے تبھی تو اس کو جبریل کا نام دیتے ہیں اور کبھی جبریل کو وہ ذات قرار دیتے ہیں جو پیغمبر کے نفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے یعنی صورتِ خیالیہ اور یہ سارا کلام انتہائی درجے کا باطل کلام ہے جس طرح کہ اس کو اپنے مقام پر تفصیل سے بیان کیا گیا۔

لیکن یہاں تو مقصود یہ ہے کہ وہ واجب الوجود کے فیض کی مثال اس عقلِ فعال اور سورج کی فیض کے ساتھ دیتے ہیں حالانکہ یہ باطل تمثیل ہے اس لیے کہ یہاں فیضان کرنے والا اپنے فیض میں اور اثر پہنچانے میں مستقل بذاتہ نہیں بلکہ اس کا فیض تو اس شے پر موقوف ہے جو اس کی ذات ایک غیر اس کے اندر پیدا کرتا ہے یعنی استعداد اور قبول اور اس کے غیر کا جو احداث ہے وہ تو اس کی ذات کے علاوہ اور شے کی تاثیر ہے اور رب العالمین کے حق میں تو وہ یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ مخلوق پر فیضان میں اور تاثیر میں اس کے لیے کوئی شریک نہیں اور اس کا کوئی بھی فیض غیر کے فعل پر موقوف نہیں بلکہ وہ قابل (اثر قبول کرنے والے) کا بھی رب ہے اور جو اثر قبول کیا جائے یعنی مقبول اس کا بھی رب ہے، مستعد اور مستعد لہ دونوں کا رب ہے اور اُسی کی ذات سے استعداد ہے اور اسی کی ذات سے امداد یعنی فیض ہے اور جب اس قول کے بعد وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ علتِ تامہ ازلیہ ہے اور اس کا فیض عام ہے لیکن وہ (اس کا فیض) قوابل اور استعدادات کے پیدا ہونے پر موقوف ہے چاہے وہ فلکی اشکال یا اختلافِ کوکبیہ کے ساتھ ہو یا اس کے علاوہ کسی اور کے ساتھ ہو۔

تو ان سے جواب میں کہا جائے گا کہ اگرتم کہتے ہو کہ وہ اس حادث کے لیے علتِ ازلیہ ہیں تو پھر اس کا ازل میں وجود لازم آئے گا اور گرتم یہ کہتے ہو کہ وہ علتِ تامہ تب ہی بنتا ہے جب قوابل اور استعدادت پیدا ہوں تو جواب میں تمھیں کہا جائے گا کہ جب قوابل کا پیدا کرنا بھی اسی کی ذات سے (مستفاد) ہے تو وہ دونوں کے لیے محدث (پیدا کرنے والے) ہیں پس ان دونوں کے احداث سے پہلے وہ نہ اس کے لیے علتِ تامہ ہے اور نہ اس کے لیے، پس تم ان دونوں کو اُس نے پیدا کیا قابل اور مقبول کو پس جب اس نے ان دونوں کو پیدا کر دیا کسی چیز کے تجدد کے بغیر تو یہ بات لازم آئی کہ وہ ان دونوں کے لیے ازل ہی سے علتِ تامہ تھا یا وہ ان دونوں کے لیے علت تامہ نہیں تھا پس یہ بات لازم آئے گی کہ یہ دونوں حادث اشیاء قدیم ہوں یا حادث ہوں اس لیے کہ یقیناً ان دونوں کی علتیں اگر ازلی ہیں تو پھر ان کا قدم لازم آئے گا۔ اور اگر وہ حادث نہیں ہیں تو پھر ان کا عدم لازم آئے گا اورتم تو ان دونوں حادثین یعنی قابل اومقبول کی علت کو حادث قرار دیتے ہو بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا یعنی وہ بتامہ معدوم ہونے کے پیدا ہوا اور یہاں کوئی بھی ایسی شے نہیں جس نے تمام کے حدوث کو ثابت کر دیا اس لیے کہ تمام کے لیے جو فاعل ہوتا ہے اس کی حالت قبل التمام اور بعد التمام برابر ہے پس یہ امر ممتنع ہے کہ وہ اس دونوں حالتوں میں سے کسی ایک کے لیے علتِ تامہ ہو، دوسرے کے لیے نہ ہو اور وہ سارے امور جس کو وہ فرض کرتے ہیں جس سے تمام علت حاصل ہوتا ہے وہ بھی اول کے بعد ہی حادث ہے پس تمہارے قول کی حقیقت یہ ہوئی کہ عالم کے حوادث اس کی ذات سے پیدا ہوتے ہیں باوجود یہ کہ وہ ازل سے علتِ تامہ ہیں یا یہ کہ اس کے باوجود وہ علتِ تامہ نہیں باوجود یہ کہ علتِ تامہ تو اپنے معلول کے ساتھ تامہ بنتی ہے نہ کہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد اور یہی بات تو حوادث کے عدم کا یا اُن کے قدم کا تقاضہ کرتی ہے اور یہ دونوں امر مشاہدے کے خلاف ہیں اسی وجہ سے ان کے قول کی حقیقت تو یہ ہے کہ حوادث تو بغیر کسی محدث کے پیدا ہوتے ہیں۔

ان کا حرکتِ فلک کے بارے میں قول حرکتِ حیوان کے بارے میں قدریہ کے قول کے مشابہ ہے اس لیے کہ قدریہ تو یہ کہتے ہیں کہ حیوان قادر ہے اور ارادہ کرنے والا ہے اور وہ بغیر کسی ایسے سبب کے جو فعل کے لیے موجب ہو، فعل صادر کرتا ہے بلکہ ان اسباب کی نسبت کے باوجود جو کہ حدوث کے لیے موجب ہیں یعنی حدوث کے لیے سبب ہیں تو ان کے ساتھ ہی وہ فعل کرتا ہے بلکہ ان کے نزدیک تو اِس حادث اور اُس حادث کی طرف ان اسباب کی نسبت برابر ہے جو کہ حدوث کے لیے موجب ہے اس لیے کہ بے شک ان کے نزدیک وہ تمام امور جس پر مومن ایمان لاتا ہے اور اس کے ذریعے وہ کوئی اطاعت گزار مطیع کہلاتا ہے بتحقیق وہ ہر اس شخص کے لیے حاصل ہے جس کو ایمان اور طاعت کا حکم دیا گیا ہے لیکن فرمان بردار مومن نے ایمان اور طاعت کو ترجیح دی بغیر کسی ایسے سبب کے جس کے ساتھ وہ مختص ہے اور اس کے ذریعے رجحان (ایمان کو کفر پر) حاصل ہوا ہے اور کافر (کی شان) تو (مومن کے) بالعکس ہے۔

یہ وہی بات ہے جولوگ حرکتِ فلک کے بارے میں کہتے ہیں کہ بے شک وہ اس کے ارادے اور قدرت کے ساتھ صفتِ دوام کے ساتھ متحرک ہے بغیر کسی ایسے سبب کے جو اس کے مرید بننے اور قادر بننے کا تقاضہ کرتا ہو باجود یکہ اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اور اس کی حرکات حادث ہیں بعد اس کے کہ وہ موجود نہیں تھے بلکہ معدوم تھے اور وہ بغیر کسی ایسے شے پیدا ہونے والا ہے جس نے اس کو مرید اور متحرک بنایا پس ایک ممکن چیز حاصل ہوا بغیر ایسے مرجح تام کے جس نے اس کے رجحان کو ثابت کیا اور حادث حاصل ہوا بغیر کسی ایسے سببِ تام کے جس نے اس کے حدوث کو ثابت کیا۔

پھر بے شک وہ لوگ قدریہ پر اس بات کی نکیر کرتے ہیں کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ قادر ذات وہ اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو بلا مرجح کے ترجیح دیتا ہے۔ بلکہ اپنے ارادے ہی سے وہ اسے پیدا کرتا ہے بغیر اس کے کہ اس کے لیے کوئی اس ارادے کے علاوہ کوئی اور شے اس کی ذات میں حادث ہو اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اس نے ارادے کو پیدا کرلیا بغیر کسی ارادے کو اور یہ لوگ ایک ایسی بات کہتے ہیں جو اس سے بھی زیادہ ابلغ ہے حرکتِ فلک میں اور وہ ان کے اصول صحیحہ میں بھی مناقض اور متصاد ہے پس یہ لوگ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حادث ارادے اور حرکاتِ حادثہ صرف اور صرف ایک ایسے سبب کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں جو اس کی حدوث کی تقاضا کرنے والا ہو اور کمالِ سبب کے پائے جانے کی صورت میں اس کا حدوث واجب ہے اور اس کے نقص کی صورت میں اس کا حدوث ممتنع ہے تو بتحقیق انہوں نے اس بات کو جان لیا جو انہوں نے قدمِ عالم اور سببِ حادث کے بارے میں کہی وہ باطل ہے۔

اس لیے یقیناً ان کے نزدیک تو فلک سے اوپر کوئی ایسا سبب نہیں پایا جاتا جو اس کے حادث ہونے والے تصورات اور ارادات کے حدوث کا موجب ہو سوائے ان ارادوں اور تصورات کے جو اس مخلوقِ کے لیے ثابت ہیں جو واجب الوجود کی طرف محتاج ہے اور یہ بات بھی واضح طور پر معلوم ہے کہ جو شے بالقوۃ ہو وہ فعل (وجود حسی اور حقیقی) کی طرف نہیں منتقل نہیں ہوتا مگر کسی مخرج ذات کی وجہ سے یعنی جو اس کو قوتِ فعل کی طرف نکالے پس ضروری ہے کہ فلک سے اوپر کوئی ایسی شے ہو جو اس کی حرکت کے حدوث کا موجب ہو۔

ارسطو اور اس کے متبعین نے جو بات ذکر کی ہے کہ اول ذات وہی ہے جو فلک کو حرکت دیتا ہے اسی طرح جیسا معشوق کا عاشق کو حرکت دینا ہے اور یقیناً فلک اس کے ساتھ تشبہ (اس کے مثل ہونے کی وجہ سے) کی وجہ سے متحرک ہے اور اسی وجہ سے وہ علل کے لیے علت بنتا ہے اور اسی وجہ سے فلک کا قوام اور اس کی بقاء ہے کیوں کہ فلک کا قوام اس کی حرکت سے ہے اور اس کی حرکت کا قوام اس کے ارادے اور شوق کی وجہ سے اور اس کے ارادہ اور شوق کا قوام تو اس موجود کی وجہ سے جو کہ اس مراد پر سابق ہے جس کے ساتھ تشبہ کی وجہ سے اس کو حرکت حاصل ہوئی پس یہ کلام باوجود یکہ اس میں وہ باطل کلام پایا جاتا ہے جس کو ماقبل میں کئی مقامات پر بیان کر دیا گیا

تو اس کی زیادہ سے زیادہ حد یہ ہے کہ وہ حرکتِ فلک کے لیے علت غائیہ ثابت ہو جائے گی اور اس میں حرکت فلک کیلئے علت غائیہ ثابت ہونے کی سوائے اس کے کوئی اور دلیل نہیں کہ وہ یہ کہیں کہ اس کے تصورات اور حرکات کو وہی پیدا کرنے والا ہے، اس واجب الوجود کی طرف احتیاج کے بغیر اور اس کے فاعل بننے میں علت اولیٰ کی طرف احتیاج کے بغیر جس طرح کہ محبت کرنے والا عاشق معشوق طرف حرکت کرنے کے لئے فاعل ہونے کے جہت سے محبوبِ معشوق کی طرف محتاج نہیں ہوتا بلکہ اس کے مراد اور مطلوب بالحرکۃ ہونے کی جہت سے وہ محتاج ہوتا ہے اور اس کا مطلب تو یہ ہو کہ حرکاتِ محدثہ اور تمام متحرکات رب العالمین سے مستغنی ہیں نیز اس سے یہ بھی ثابت ہوا کہ وہ ان حوادث میں کسی شے کے لیے بھی فاعل نہیں اور نہ وہ ان کا رب ہے۔

اگر وہ اس کے باوجود یہ کہتے ہیں کہ اس نے فلک کو پیدا نہیں کیا بلکہ وہ (فلک) تو قدیم واجب الوجود بذاتِ خود ہے اور وہ عالم میں سے کسی شے کا رب نہیں تو اگر وہ کہیں کہ یہ وہی ہے جس نے اس کو پیدا کیا ہے تو یہ ان کی طرف سے ایک ایسا تناقض ہے جیسے کہ قدریہ کے اقوال میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا اس ذاتِ فلک کو اور اس کی صفات کو پیدا کرنا یہ اس امر کو ثابت کرتا ہے کہ اس میں سے کوئی شے بھی حادث اور موجود نہ بنے مگر رب تعالیٰ کے فعل اور اس کے احداث کے ساتھ جس طرح کہ باقی حیوانات بھی تب ہی حادث ہوتے ہیں جب رب تعالیٰ ان کو پیدا کرتا ہے اور ان کا احداث کرتا ہے پس یہ قول اس تعطیل عام اور اس تعطیل خاص کے درمیان متردد ہے جس میں وہ قدریہ سے زیادہ بدتر ہیں اور رہا ان کا قدریہ پر رد کرنا تو یہ بالکل باطل ہے کیونکہ وہ (قدریہ) ہر تقدیر پر حالانکہ اِن سے بہتر ہیں۔

بتحقیق اِس مقام پر اُس کلام کو ذکر کر دیا گیا ہے جو انہوں نے ارسطو کی طرف نقل کرتے ہوئے ذکر کیا ہے اور اس خطاء اور گمراہی کو بیان کیا ہے اس کے علاوہ مقام بھی اور بتحقیق یہ قوم اللہ کی معرفت، اس کے مخلوق کی معرفت، اس کے امر اور اس کی صفات، ان تمام کی معرفت سے بہت زیادہ دور ہیں اور یقیناً یہود و نصاریٰ تو ان سے اس باب میں بدرجہا بہتر ہیں اور یہ وہ طریقہ ہے جس پر علت اولیٰ کے اثبات میں ارسطو اور اور قدمائے فلاسفہ چلے ہیں اور وہ حرکتِ فلک کے لیے حرکتِ ارادیہ کے اثبات کا طریقہ ہے اور انہوں نے علتِ غائیہ کو ثابت کیا ہے جس طرح کہ ذکر کر دیا گیا ہے پس ابن سینا اور متاخرین میں سے ان کے امثال نے دیکھا کہ اس میں گمراہی پائی جاتی ہے تو وہ وجود اور امکان کے راستے کی طرف منحرف ہوئے اور انہوں نے متکلمین کے طریقے سے اسے چوری کیا جو کہ معتزلہ تھے پس یقیناً انہوں نے محدث (خالق) کے لیے محدث (مخلوق) کی ذات سے استدلال کیا پس ان لوگوں نے ایک ممکن سے واجب پر استدلال کر لیا اور یہ ایک ایسا طریقہ ہے جو واجب الوجود ذات کی اثبات پر دلالت کرتا ہے رہا اس کے تعین کا اثبات تو اس میں یہ ایک اور دلیل کی طرف محتاج ہیں اور وہ پھر ترکیب کے طریقے پر چلے ہیں اور یہ بھی معتزلہ کے کلام سے چوری کیا ہوا ہے ورنہ تو ارسطو کا کلام الٰہیات میں

باوجود کثرتِ اخطاء کے انتہائی کم ہے لیکن ابن سینا اور اس کے امثال نے اس میں توسع پیدا کیا اور الٰہیات اور نبوات اور آیات کے اسرار اور عارفین کے مقامات (مراتب) میں انہوں نے کلام کیا بلکہ ارواح کے معاد (روح کا جسم کی طرف واپس لوٹنا) میں بھی ایک ایسا کلام انہوں نے پیش کیا جو ان لوگوں کے ہاں نہیں ملتا اور اس میں جو کچھ ٹھیک باتیں پائی جاتی ہیں تو اس میں وہ انبیائے کرام کے طریقے پر چلے ہیں اور جو خطاء ہیں تو اس میں انہوں نے اپنے سلف کے اقوال پر اپنی بنیاد رکھی ہے اسی وجہ سے ابن رشد اور اس کی دیگر فلاسفہ کہتے ہیں کہ ابن سینا نے وحی، منامات، مستقبلات پر علم کے اسباب اور ان کے امثال کے بارے میں انہوں نے جو بات ذکر کی ہے وہ ایک ایسا امر ہے جو انہوں نے اپنی طرف سے اس کو ذکر کیا ہے اور اس سے پہلے مشائخ جو کہ ان کے سلف ہیں انھوں نے ایسی بات نہیں کہی۔

ابن ملکا اور اس کے متبعین کا فلاسفہ کے اسلاف پر رد:

رہے ابوالبرکات یعنی صاحب ''المعتبر'' اور اس کے امثال تو وہ لوگ اس باب میں ان دونوں فریقین کی بہ نسبت اچھے قول کو اختیار کرنے والے ہیں اس لیے کہ ایک تو وہ لوگ ان کی تقلید نہیں کرتے دوسرے وہ عقلی نظر کے طریقے پر چلے ہیں بغیر تقلید کے اور انوارِ نبوت سے بھی ان کو استفادہ حاصل ہے پس اس نے اللہ تعالیٰ کے لیے جزئیات کا علم ثابت کیا اور اپنے سلف پر اس نے اچھے طریقے سے رد کیا، ایسے ہی اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے افعال کو بھی ثابت مانا اور اس کے سلف میں سے جو خطا کرنے والے تھے ان کی خطا کو واضح طور پر بیان کر دیا اور اسبابِ حوادث میں ان کے قول کے فساد کے وہ قائل ہوئے پس وہ ان لوگوں کے طریقے سے اس بات کی طرف پھر گئے کہ اس نے رب تعالیٰ کے لیے ایسے ارادات کو ثابت کر دیا جو حوادث کے لیے موجب ہیں یعنی حوادث کو پیدا کرنے والے ہیں اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور ان کا قول اس مقام کے علاوہ اور کسی جگہ میں تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔

یہ لوگ کہتے ہیں کہ: بے شک حوادث دھیرے دھیرے وجود میں حادث ہوئے بوجہ ان اسبابِ موجبہ کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں پس وہ ایسے امور کو ثابت نہیں کرتے جو دھیرے دھیرے حادث ہوں ،مختلف الحقائق ہوں اور ایک ذاتِ بسیطہ سے صادر ہوں جس کے لیے نہ کوئی صفت اور نہ کوئی فعل ثابت ہو جس طرح کہ اگلوں نے کہا تھا بلکہ وہ فلاسفہ کے بڑے بڑے آئمہ کے قول کے موافق ہیں وہ آئمہ جو ارسطو سے پہلے تھے جو اللہ کی ذات کے لیے صفات اور افعال کو ثابت کرتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ حادثِ معین اسی وقت پیدا ہوا جب اس کی علت تامہ موجود ہوئی جو کہ صرف اور صرف اس کے حدوث کی حالت میں تام بنتی ہے اور علت کا تمام بوجہ اس کے ارادہ اور افعال کے ہے جو رب تعالیٰ پیدا فرماتے ہیں اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے، اسی وجہ سے تو وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ بات ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس عالم کے لیے مدبر بنیں مگر اس کے ارادوں اور اس

کے علوم کے حدوث کے قول پر (یعنی اللہ تعالیٰ کے ارادوں اور علوم کو حادث ماننے بغیر اس کو اس عالم کا مدبر یعنی انتظام سنبھالنے والا نہیں کہا جا سکتا)۔

وہ کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب میں سے یا دوسرے طوائف کے لوگوں میں سے جس شخص نے بھی اس بات کی نفی کی ہے تو اس نے کسی دلیلِ عقلی کے ذریعے نفی نہیں کی جو اس پر دلالت کرے بلکہ محض اللہ کی ذات کی تنزیہ اور اس کے اجلال اور توقیر کے لیے کی ہے جو کہ بالکل ایک مجمل اور ناتمام بات ہے اور یقیناً اللہ کے ذات کی تنزیہ اور اس کا اجلال تو واجب ہے پس ان لوگوں سے کہا جاتا ہے کہ حادثِ ثانی کے وجود کے وقت تو علتِ تامہ کا وجود ضروری ہے اور صرف اول کا عدم کافی نہیں تو وہ جواب میں کہتے ہیں کہ ارادہ جازمہ اور قدرت تامہ کا کمال تو حاصل ہو چکا ہے جس نے مقدور کے حدوث کو ثابت کر دیا۔

ہم یہ نہیں کہتے کہ فاعل کی حالت (حادثِ ثانی کے حدوث سے) پہلے اور (حادثِ ثانی کے حدوث کے) بعد میں ایک طرح ہے اور اس میں ایک ایسے امر کا کوئی تجدد نہیں آیا جس کے ذریعے وہ حادثِ ثانی کو وجود دے بلکہ فاعل کے احوال متنوع اور مختلف ہوتے رہتے ہیں اور خود اس کی ذات ہی تو ان احوال کے لیے موجب ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے لیکن حالتِ ثانیہ کا وجود اس حال کے عدم کے ساتھ مشروط ہے جو اس کے ضد اور مخالف ہے اور نفسِ فاعل ہی امورِ وجودیہ کا موجب ہے جو کہ حادث ثانی کے لیے موجب ہے پس واجب الوجود ذات احداث کی صفت میں غیر کی طرف محتاج نہیں ہے جیسے کہ ممکنات کا حال ہے بلکہ خود اس کی ذاتِ واجبہ ہی ہر حادث کے لیے موجب اور محدث ہے۔

حق سبحانہ وتعالیٰ ملزوم اور اس کے لوازم دونوں کا فاعل ہیں اور دو متنافین میں سے ہر ایک کا فاعل ہیں دوسرے کے عدم کے وقت اور وہ ہر شے پر قدرت رکھتا ہے لیکن باتفاق عقلاء اجتماع ضدین تو کوئی شے نہیں بلکہ وہ تو جسم کو حرکت دینے پر قادر ہے اس کی تسکین کے بدلے میں اور اس کی تسکین یعنی اس کی حرکت کو ختم کرنے پر قادر ہیں اس کی تحریک کے بدلے میں (یعنی ہر ایک پر علی سبیل البدل قادر ہیں) اور اسی طرح اس کو کالا رنگ دینے پر قادر ہیں اس کے تبییض (سفید رنگ دینا) کے بدلے میں اور اس کے تبییض یعنی سفید رنگ دینے پر اس کے تسوید کے بدلے میں اور وہ احد الضدین کو وجود دے سکتے ہیں دوسرے کے بغیر جب کہ اس کا وہ ارادہ تام وجود میں آجائے جو قدرتِ کاملہ کے ساتھ ہوتی ہے۔

اس کی ذات ہی تو ان تمام امور کے لیے موجب اور محدث ہے اگرچہ اس کا فعلِ اول کا احداث ثانی کے حصول میں شرط ہے پس اس کے اندر وہ غیر کی طرف محتاج نہیں ہے بلکہ اس ذات کے علاوہ جو کچھ ہے وہ سب اس کی طرف محتاج ہے اور وہ خود اپنے تمام ماسوا سے مستغنی اور بے نیاز ہے۔

ان لوگوں نے ان اشکالات سے چھٹکارا حاصل کرنے کی کوشش کی ہے جو ان کے سلف اور اگلوں پر وارد

ہوئے تھے اور ان کے تمثیل کے فساد سے اور یہ لوگ جب اپنے قول کی مثال اس امر کے ساتھ دیتے ہیں جو معقول ہوتا ہے مثلاً حرکتِ حیوان اور حرکتِ شمس تو ان کے اوپر پھر فرق کا اور نقض کا اور اس کے علاوہ دیگر امور کا اعتراض نہیں ہوتا جو کہ ان اگلوں کے اقوال پر ہوتا ہے لیکن ان سے یہ کہا جائے گا کہ تمہارے لیے عالم میں سے کسی شے کا قدم کہاں ثابت ہوتا ہے اور عقلیات میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جاتی جو اس پر دلالت کرتی ہو اور وہ امور جو تم اور تمہارے امثال اور لوگ بھی ذکر کرتے ہیں وہ تو فعل کے دوام پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ کسی فعل معین کے دوام پر اور نہ کسی مفعولِ معین کے دوام پر پس کہاں تمہارے لیے فلک کے دوام یا مادہ فلک کا دوام یا عقول یا نفوس کا دوام یا اس کے علاوہ دیگر ثابت ہوتے ہیں جو کہ ان لوگوں کا اختیار کردہ قول ہے جو قدم عالم کے قائل ہیں یعنی کہ وہ قدیم ازلی ذات ہے وہ ازل سے ہے اور ہمیشہ رہیں گے اور وہ رب تعالیٰ کے ساتھ مقارن ہیں اور اس اپنی قدم کے ساتھ قدیم ہیں اور اپنی ابدیت کے ساتھ ابدی ہیں۔ پس اولاً تو ان سے بات کی جائے گی دلیل کے مطالبہ کی اور ان کے ہاں اس پر کوئی دلیلِ صحیح قطعاً موجود نہیں۔

بلکہ یہ ان متکلمین اور فلاسفہ کے قول کی طرف مائل ہوئے جن کی رائے یہ ہے کہ جنسِ کلام اور فعل ممکن بنا بعد اس کے کہ ممتنع تھا بغیر کسی نئے ارداے کے پیدا ہونے کے اور فاعل ذات قادر بنا بعد اس کے کہ وہ قادر نہیں تھا اور یہ کہ وہ حوادث کو پیدا کرتا ہے بغیر کسی زمان کے اور یہ بھی کہ وہ ازل سے قدیم ہے اور فعل اور کلام سے اس کی ذات معطل ہے وہ نہ کلام کرتا ہے اور نہ ازل میں وہ کسی شے کا فاعل ہے یہاں تک کہ پھر اس نے کلام کیا اور فعل بھی صادر کر دیا۔

بہت سے تو یہ کہتے ہیں کہ فعل اور کلام سے اللہ کی ذات معطل ہو جائے گی لہٰذا جنت فنا ہو جائے گی، ان کی حرکت بھی فنا ہو جائے گی جیسے کہ جہم بن صفوان نے جنت اور نار کے بارے میں کہا ہے اور جیسے کہ ابوالھذیل علاف نے حرکات کی فنا میں کہا ہے اور انہوں نے اللہ تعالیٰ کے فعل اور کلام کی مدت کو اس کے ازلیت اور ابدیت کی بہ نسبت انتہائی درجے کی قلت والی مدت قرار دی ہے پس ان لوگوں نے ان مبتدعینِ جہمیہ اور معتزلہ کے بارے میں امید رکھی اور ان متکلمین اور مبتدعین کی وجہ سے یعنی ان کی طرف میلان کی وجہ سے دوسرے اہل ملل کے احوال پر رد کیا اور انہوں نے یہ گمان کیا کہ قولِ صحیح تو صرف اور صرف انہی مبتدعین کا ہے اور یا یہ کہ ان فلاسفہ ملحدین کا قول ہی درست قول ہے۔

ان کا قول یہ ہے کہ نقلی دلائل ان مبتدعین کے زیادہ قریب ہے اور ملحدین کے قول سے زیادہ بعید ہے پس انہوں نے کہا کہ انبیائے کرام نے مثالیں پیش کی ہیں اور ان کے لیے حقائق اشیاء کے ساتھ خبر دینا ممکن نہیں تھا اور وہ الحاد کے دروازے میں داخل ہو گئے اور اللہ کے کلام اور اس کے کلمات کو اپنے صحیح محامل اور معانی سے ہٹا کر تحریف میں مبتلا ہو گئے بسبب ان مفسدہ کے جو ان میں پایا جاتا ہے یعنی سمعیات اور نقلی دلائل کا انکار۔

اگر چہ وہ فلاسفہ جنہوں نے رب تعالیٰ کی صفات اور اس کے ان افعال کی نفی کی جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور وہ فلاسفہ جو ان سے پہلے گزرے ہیں وہ الحاد اور تحریف کے اعتبار سے ان لوگوں سے زیادہ فساد میں مبتلا ہیں جنہوں نے صفات اور امور اختیاریہ کو ثابت کر دیا لیکن اس کے باوجود قدمِ عالم کا قول اختیار کیا اور دونوں جماعتیں صریح معقول سے نکل گئی ہیں جس طرح کہ صریح منقول سے بھی یہ روگردانی کر چکے ہیں بسبب ان غلطیوں کے جو اس باب میں انہوں نے کی ہیں اور ہر وہ شخص جو حق میں سے کسی بھی شے کا اقرار کرے تو یہ اس کے لیے دوسرے کے قبول کی طرف داعی بنتا ہے اور اس پر اُس کا قبول کرنا لازم ہو جاتا ہے جو کہ اس شخص پر نہیں لازم ہوتا جس نے حق کو پہنچانا نہیں تھا اور رب تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم صفات اور افعالِ کی نفی کا قول منافی ہے اس کے اس ذات کے فاعل اور اس کے محدث ہونے کے۔

اسی وجہ سے جب ابن سینا نے اپنے اشارات میں ان لوگوں کے اقوال کو ذکر کر دیا جو قدم اور حدوث کے قائل ہیں تو اس نے صرف اور صرف ان لوگوں کے قول کو ذکر کیا ہے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ دوسرے قدیم ذوات کو بھی ثابت کیا ہے جو کہ معلول نہیں ہیں اس کے لیے کہ جیسے وہ قول جو کہ ذی مقراطیس سے منقول ہے قدمائے خمسہ کا اور ابن ذکریا نے اس کو اختیار کیا ہے اور ان مجوس کا قول جو کہ دو قدیم اصلین کے قدم کے قائل ہیں اور معتزلہ میں سے متکلمین کا قول اور اس کے اصحاب کا قول پس اس نے ان اہل ملل کا قول اور آئمہ فلاسفہ کا قول ذکر نہیں کیا جنہوں نے رب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہونے والے امورِ اختیاریہ کو ثابت کیا ہے اور یہ بات کہ وہ ازل سے اپنی مشیت کے ساتھ متکلم ہیں جب بھی وہ چاہے افعال کو اپنی مشیت کے ساتھ اور ان دونوں فریقین کی حجتیں اور دلائل اس نے ذکر کر دیئے ہیں اور پھر اس نے یہ اقوال پڑھنے والے کو اس بات کا حکم دیا ہے جس قول کو وہ ترجیح دیں اسی کو وہ اختیار کر لیں ساتھ اس کے کہ ضروری ہے کہ وہ اُس توحید کو بھی تھامے ہوئے ہو جو اس کے نزدیک نفس کی صفات سے عبارت ہیں اس لیے کہ اس کو اس نے بنیاد قرار دیا ہے ایسا بنیاد جو اور اس کے اور اس کے خصوم کے درمیان متفق علیہ ہے۔

امام رازی نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ صفات کا مسئلہ حدوثِ عالم کے مسئلے سے متعلق نہیں اور صورتِ حال وہ نہیں ہے جو کہ امام رازی نے فرمایا ہے بلکہ صفات کی نفی تو ایک ایسی بات ہے جو قدمِ عالم کے قائلین کے شبہات کی تقویت کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہونے والے افعال کے اثبات کے ساتھ ان کے ادلہ کے انتہائی درجے کا فساد ظاہر ہو جاتا ہے بلکہ ان کے قول کا فساد باوجود یکہ صفات کی نفی اس کے قول کے فساد پر بھی دلالت کرتی ہے یہ اس امر سے زیادہ قبیح ہے جو ان کے مخالفین کے قول کے فساد پر دلالت کرتا ہے لیکن ابن سینا تو ان متکلمین کے درمیان پروان چڑھے جو صفاتِ رب تعالیٰ کی نفی کرنے والے ہیں اور ابن رشد کلاّبیہ کے درمیان پروان چڑھے اور ابو البرکات تو بغداد میں اہل سنت علماء اور علماء اہل حدیث کے

درمیان پروان چڑھے پس ان میں سے ہر ایک کی حق سے جو دوری ہے وہ پیغمبر کے آثار کی معرفت سے دوری کے اعتبار سے ہے (یعنی جو پیغمبر کے آثار کی معرفت سے جتنا دور ہے اتنا وہ حق سے دور ہے) اور حق سے اس کے قرب پیغمبر کے آثار کے معرفت سے اس کے قرب کے اعتبار سے ہے۔

یہ فلاسفہ حدوثِ عالم کے مسئلہ میں ان لوگوں کے قول کو باطل سمجھتے ہیں اور ان کا خیال یہ ہے کہ انہوں نے جب ان کے اس قول کو باطل کر دیا تو پھر ان کا یہ قول حق رہ گیا اور فاعلیت کے دوام کے قول کو انہوں نے مجمل قرار دیا جس طرح کے ان لوگوں نے اُن کے اس قول کو یعنی کہ ہر وہ شے جو حوادث سے سابق نہ ہو تو وہ حادث ہی ہوتا ہے اس کے اِس قول کو مجمل قرار دیا ہے۔ پس ان لوگوں کے قول کا نتیجہ یہ نکال کہ جن لوگوں نے ان کے قول کو سنا تو ان میں سے اکثروں نے اللہ تعالیٰ کے ازل میں متکلم ہونے کا انکار کر لیا۔

کیوں کہ انہوں نے نوعِ فعل اور عینِ فعل کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا اور ان لوگوں کا قول تو اس بات کا سبب بنا کہ بہت سوں نے فلک کے دوام یا عالم میں سے کسی شے معین کے دوام کا گمان کر لیا کیوں کہ ان لوگوں نے نوعِ فعل اور عینِ فعل کے درمیان فرق نہیں کیا اور ''فاعلیت کا دوام'' تو ایک مجمل بات ہے کیا اس کے ذریعے فاعلیت معینہ کا دوام مراد ہے یا فاعلیتِ مطلقہ کا دوام مراد ہے، یا فاعلیتِ عامہ کا دوام مراد ہے اور یہ بات معلوم ہے کہ اگر فاعلیتِ عامہ تمام مفعولات کا دوام کہلاتا ہے تو اس کا تو کوئی بھی عاقل قائل نہیں اور کسی مفعولِ معین کے لیے فاعلیتِ معینہ کا دوام ایک ایسی بات ہے جس پر ان کے ہاں بالکل کوئی دلیل نہیں بلکہ ادلہ عقلیہ تو اس کی نفی کرتے ہیں جس طرح کہ ادلہ نقلیہ نے اس کی نفی کی ہے رہا۔

فاعلیتِ مطلقہ کا دوام تو ان کے قول کو ثابت نہیں کرتا بلکہ وہ تو ان لوگوں کے خطا کو ثابت کرتا ہے کہ نفی کرنے والے ہیں یعنی جو ان کے مدِ مقابل ہیں اہل کلام اور فلسفہ میں سے اور اس قول کے بطلان سے دوسرے کے قول کی صحت لازم نہیں آتی ہاں سوائے اس صورت کے کہ صرف یہی دو قول ہوں (کوئی تیسرا قول نہ ہو)۔

رہا یہ کہ اگر وہاں کوئی قولِ ثالث بھی ہے تو پھر دو قولین میں سے کسی ایک کی صحت ضروری نہیں ٹھہرے گی پس اگر قولِ ثالث ادلہ عقلیہ اور نقلیہ سے مؤید ہو (پھر تو بطریق اولی کسی ایک قول کی صحت ضروری نہیں) اور یہاں تو مقصود یہ ہے کہ دونوں طائفتین جنہوں نے افلاک کے قدم کا قول اختیار کیا ہے وہ ملحد ہے خواہ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کا اس کی ذات کے ساتھ قیام کا قول اختیار کریں یا وہ یہ نہ کہیں یعنی اس کی نفی کریں پس یہ فلاسفہ باوجود اس کے کہ غلطی اور درستگی میں، خطاء اور ثواب میں علوم الٰہیہ کے بارے میں خطاء اور ثواب میں مختلف مراتب پر ہیں بتحقیق وہ رد جو ان کی طرف متوجہ ہے وہ ان بدعات کی وجہ سے ہے جس کو ان اہل کلام نے اختیار کیا ہے اور اس کو ملتِ حق کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

وہ فلاسفہ جو اہل کلام کی بہ نسبت مللِ حقہ کی معرفت سے انتہائی زیادہ دور ہیں ان میں سے بعض یہ گمان

کرتے ہیں کہ وہ بھی کوئی ملت سماویہ ہیں۔ اور بعض تو دوسروں کی بہ نسبت نقلی دلائل کا زیادہ علم رکھتے ہیں پس وہ متکلمین کے کلام پر ایک ایسا رد کرنے لگے جس پر ان کے ہاں کوئی نقلی دلیل نہیں تھی۔ اور جن امور میں ان کے پاس کوئی نقلی دلیل تھی؛ اس میں انہوں نے دو قولین میں سے کوئی ایک اختیار کرلیا یا یہ کہ وہ ظاہراً اور باطناً دونوں حالتوں میں اس بات کا اقرار کریں بشرطیکہ وہ ان کے معقول کے موافق ہوں یا پھر وہ ان کو اپنے امثال کے ساتھ ملحق کریں اور وہ یہ کہیں کہ پیغمبروں نے تمثیل اور تخییل کے طریقے پر ان امور پر کلام کیا ہے بوجہ حاجت کے۔

ابن رشد اور ان کے امثال اس طریقے پر چلے ہیں اسی وجہ سے یہ لوگ ابن سینا اور ان کے امثال کی بہ نسبت اسلام کے زیادہ قریب ہیں اور وہ عملی احکام میں ان لوگوں کی بہ نسبت حدودِ شرح کی زیادہ حفاظت کرنے والے ہیں یعنی ان لوگوں کی بہ نسبت جنہوں نے واجباتِ اسلام کو چھوڑ دیا اور اس کے محرمات کو حلال سمجھا اگرچہ ان میں سے ہر فریق کے قول میں الحاد اور تحریف پایا جاتا ہے قرآن وسنت کی مخالفت کے سبب اور ان کے قول میں درستگی اور حکمت اسی نسبت سے پائی جاتی ہے جس نسبت سے وہ کتاب وسنت کے موافق ہیں اسی وجہ سے ابن رشد حدوثِ عالم کے مسئلہ میں اور اجسام کی دوبارہ بعثت کے مسئلہ میں توقف ظاہر کرنے والا ہے اور دونوں قولین کو جائز قرار دینے والا ہے اگرچہ اس کا باطن اپنے سلف کے قول کی طرف نسبتاً زیادہ مائل ہے اور اس نے ابو حامدِ غزالی پر تھافت التھافت میں ایسا رد کیا ہے کہ اس کے بہت سے مقامات میں اس نے خطا کی ہے اور اس معاملے میں حق ابو حامد غزالی کے ساتھ ہے یعنی حق اس کی تائید کرتا ہے۔

بعضوں نے اس کو ابن سینا کے کلام میں سے قرار دیا ہے نہ کہ اس کے سلف کے کلام میں سے اور اس میں خطاء کی نسبت ابن سینا کی طرف کر دی اور بعض نے تو اس میں ابو غزالی کی طرف زبان درازی کی اور اس کو قلت انصاف کی طرف منسوب کیا بوجہ اس کے کہ اس نے اصولِ کلامیہ اور فاسدہ پر اس کی بنیاد رکھی ہے جیسے کہ رب تعالیٰ کا کسی سبب اور حکمت سے کوئی فعل نہ کرنا اور اس طرح قادرِ مختار کا اپنے دو مقدورین میں سے کسی ایک کو دوسرے پر بلا کسی مرجح کے ترجیح دینا۔

بعض تو اس میں بوجہ اشتباہ کے حیرت میں پڑ گئے اور اس نے اس میں کلام کیا اور میں نے ابو حامد غزالی کے قول کی تحقیق کی ہے کہ اس میں درست کتنا ہے، اصولِ اسلام کے موافق کتنا ہے اور اس کلام کے خطاء کو بھی بیان کیا کہ جو اس کے مخالف ہے یعنی ابن رشد اور دیگر فلاسفہ کا کلام اور یہ بات بھی میں نے ثابت کی ہے کہ ان لوگوں نے کتاب وسنت کے موافق جو بات حق کی ہے اس کو رد نہیں کیا جا سکتا بلکہ قبول کیا جائے گا اور جس میں ابو حامد غزالی نے کوتاہی کی ہے یعنی ان کے اقوالِ فاسدہ کے ابطال میں تو ایک دوسرے طریقے سے اس کا رد کرنا بھی ممکن ہے جس کے ذریعے ابو حامد کی اس کے صحیح قصد پر مدد کی جا سکتی ہے اگرچہ یہ اور اس جیسے دوسرے امثال انہوں نے اس کے اوپر زبان درازی کی ہے بسبب ان اصولِ فاسدہ کے جن میں امام غزالی نے ان کے ساتھ

موافقت کی ہے اور بسبب اس کلام کے جو اس امام غزالی کی کتاب میں پایا جاتا ہے اور جو ان کے اصول کے موافق ہیں اوران جیسے لوگوں کے بارے میں اس جیسا شعر کہنا مناسب ہے:

یــومــان یــمــان اذا ماجئت ذا یــمــن

وان لــقیــت مــعــدیــا فعــدنــانــی

اس نسبت سے تو انہوں نے اس کے کلام میں سے بہت بڑے حصے کو مسلمانوں اور فلاسفہ کے درمیان ایک حدِ فاصل اور برزخ قرار دیا ہے پس مسلمان تو اس میں مشائین کی طریقے پر عقلی نظر کو تلاش کرتا ہے اور فلسفی اس کی وجہ سے اسلام کا منقاد ہوتا ہے، اسلام قبول کرتا ہے ایک فلسفی کے اسلام کی طرح پس وہ مسلم محض نہیں بنتا نہ وہ فلسفی محض بنتا ہے مشائین [چل چلاؤ والوں] کے طریقے پر۔ اور رہا فلسفہ کی مطلقا نفی یا مطلقا اثبات تو یہ ممکن نہیں اس لیے کہ فلاسفہ کا کوئی ایسا مذہبِ معین نہیں جس کی وہ دفاع کرتے ہوں اور نہ کوئی ایسا قول ہے جس پر وہ متفق ہوں الٰہیات میں، معاد کے مسئلے میں اور پیغمبروں کے نبوت اور شرائع کے بارے میں بلکہ طبعیات اور ریاضیات میں بھی بلکہ بہت سے منطق میں بھی اور وہ اس شے پر متفق نہیں ہوتے جس پر تمام کے تمام بنو آدم متفق ہیں یعنی ان امور میں سے جو حسیات اور مشاہدہ کے قبیل سے ہیں اور ان عقلیات کے قبیل سے جس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں اور جس شخص نے بھی تمام کے تمام فلاسفہ سے ان اجناسِ علوم میں سے کوئی ایک قول متفق علیہ نقل کیا ہے تو وہ ان کی فرق اور ان کے اقوالوں کے اختلاف پر علم نہیں رکھتا بلکہ اس کے لیے کافی ہے کہ وہ مشائین کے طریقے میں غور کرے جو کہ ارسطو کے اصحاب ہیں جیسا کہ ثامسطیوس، اسکندرِ افرودیس، اور برقلسمن جو کہ قدماء ہیں اور جیسے کہ فارابی، ابن سینا، سہروردی (مقتول)، ابن رشد حفید اور ابو البرکات اور اس کے امثال متاخرین میں سے ہیں اگر چہ ان میں سے ہر ایک کے ہاں الٰہیات اور نبوت میں اور معاد کے بارے میں ایسا قول ملتا ہے جو اُس کے سلف متقدمین سے منقول نہیں اس لیے کہ ان لوگوں کے ہاں اس باب میں کوئی ایسا علم نہیں جس کو ان کے اتباع اور پیروکار قبول کریں اور بے شک ان لوگوں کا اکثر علم طبیعات پر مشتمل ہے پس وہ اسی میں وہ غور خوض کرتے ہیں اور اس میں ان کا نظر دوڑتا ہے اور اسی کے سبب اِن لوگوں نے ارسطو کی تعظیم کی ہے اور اس کا مرتبہ اونچا کیا ہے اور اسی کے سبب ہے اس کی اتباع کی ہے بوجہ اس کے کہ وہ قطعیات میں اکثر کلام کرنے والا ہے اور اس میں اس کی بات دوسروں کی بہ نسبت درستگی کے زیادہ قریب ہے۔

رہے الٰہیات تو وہ اور اس کے پیروکار اس کی معرفت سے انتہائی دوری میں پڑے ہوئے ہیں اور ان کے کلام میں وہ پوری بات پائی جاتی ہے اور ان کے علاوہ دوسروں کے کلام میں بھی عقلیات صحیحہ میں کوئی ایسی بات نہیں جو پیغمبروں کی تعلیمات کے خلاف پر دلالت کرتی ہو اس کے خلاف ان میں کوئی بھی دلیل ظنی نہیں ہے چہ جائے کہ قدمِ افلاک پر کوئی دلیلِ عقلی پائی جائے بلکہ افلاک میں سے کسی بھی شے کے قدم پر کوئی دلیل نہیں پائی

جاتی اوران کے بڑے ادلہ تو ایسے امورِ مجملہ ہیں جو کہ عام انواع پر دلالت کرتے ہیں وہ عالم میں سے کسی شے معین کے قدم پر دلالت نہیں کرتے پس جس بات کی رسولوں نے خبر دی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا کیا ہے جیسے کہ پیغمبروں نے اس بات کی خبر دی ہے کہ اللہ نے آسمان و زمین کو پیدا کیا ہے اور ان کے درمیان (مخلوقات) کو چھ ایام میں تو لوگوں میں سے کسی شخص کو بھی یہ قدرت حاصل نہیں کہ وہ اس بات کی نفی پر کوئی صحیح دلیلِ عقلی قائم کرے۔

رہا وہ کلام جس سے متکلمین اِن پر اور اِن کے علاوہ دوسروں پر رد کرنے کیلئے استدلال کرتے ہیں تو اس میں سے کچھ درست اور کچھ غلط ہے، اس میں سے کچھ وہ ہے جو شرع اور عقل کے موافق ہے اور کچھ وہ ہے جو ان کے مخالف ہیں اور ہر حال میں وہ نظر و مناظرہ اور امورِ کلیہ میں فکر اور نظر کے اعتبار سے زیادہ حاذق ہیں اور ان معقولات کا زیادہ علم رکھتے ہیں جو الٰہیات سے متعلق ہیں اور ان کا قول ان فلاسفہ کی بہ نسبت زیادہ درست ہے اور طبعیات اور ریاضیات میں کلام کرنے والے ان لوگوں کی بہ نسبت زیادہ حاذق ہیں جنھوں نے ان (طبیعیات اور رضاضیات) اُن کی طرح کو نہیں پہچانا ساتھ اس خطاء کے جو اس میں پائی جاتی ہیں۔

یہاں تو مقصود یہ ہے کہ ان کے آئمہ اور ان حاذقین سے جن کے عقول اور ان کے معارف، الٰہیات کے مسئلے میں ارسطو اور ان کے اتباع کے کلام سے بھی اونچے ہیں اور ابن سینا اور ان کے امثال کے کلام سے بھی تو سب سے پہلے آپ یہ بتائیں کہ عالم میں سے کسی شے کے قدم کا قول اختیار کرنے کے لیے موجب کیا بنا؟ اور تمہارے ہاں تو اس میں سے کسی شے معین کے قدم کی کوئی دلیل ہی نہیں اور تمہارے ہاں تو فلسفہ کی بنیاد تو انصاف پر مبنی ہے اور علم کے اتباع اور پیروی پر مبنی ہے اور فلسفی تو وہی شخص ہوتا ہے جو حکمت کو پسند کرنے والا ہوتا ہے اور فلسفہ تو حکمت کی محبت کا نام ہے اور تم نے جب اُن لوگوں کے کلام میں غور وخوض کیا جنھوں نے اس باب میں کلام کیا ہے اور اس میں کوئی ایسی بات نہیں پائی جو عالم میں کسی شے معین کے قدم پر دلالت کرتی ہو باوجود یہ کہ تمہیں اس بات کا علم ہے کہ تمام جماعتوں کے جمہور علماء اس امر پر متفق ہیں کہ اللہ کے ماسوا سب کچھ مخلوق ہیں اور وہ عدم کے بعد موجود ہوئے اور یہی تو پیغمبروں اور مسلمانوں میں سے ان کے پیروکاروں اور یہود و نصاریٰ کا قول ہے۔

اکثر فلاسفہ کا قول: عالم کا مادہ اس کی صورت پر متقدم ہے:

حدوثِ عالم کا یہ قول فلاسفہ کے اُن آئمہ کا قول ہے جو ارسطو سے پہلے گزرے ہیں بلکہ وہ تو اس بات کا ذکر کرتے ہیں کہ ارسطو ہی وہ پہلا شخص ہے جس نے قدمِ افلاک کا قول اختیار کیا ہے اور یہ کہ اس سے پہلے جو فلاسفہ کے آئمہ متقدمین گزرے ہیں وہ تو یہ کہتے تھے کہ عالم محدث (عدم کے بعد وجود میں آنے والا) ہے یا تو فقط اپنی

صورت کے اعتبار سے یا اپنی مادہ اور صورت دونوں کے اعتبار سے، اور اکثر تو اس کے قائل تھے کہ اس کا مادہ اس کی صورت پر متقدم ہے۔

اس عقیدہ کی کتاب وسنت سے موافقت:

یہ بات اس بات کے موافق ہے جس کی پیغمبروں نے خبر دی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر دی ہے کہ اس نے آسمانوں اور زمینوں کو چھ دنوں میں پیدا فرمایا۔ اس حال میں کہ اس کا عرش پانی پر متمکن تھا:

﴿ وَهُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ فِیْ سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ﴾

(هود ۷)

"اور وہی ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا اور اس کا عرش پانی پر تھا۔"

اور اس بات کی خبر دی ہے:

﴿ ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِيْنَ ﴾(حم فصلت ۱۱)

"پھر وہ آسمان پر مستوی ہوا اور وہ ایک دھواں تھا تو اس نے اس سے اور زمین سے کہا کہ آؤ خوشی سے یا ناخوشی سے۔ دونوں نے کہا ہم خوشی سے آ گئے"۔

اور صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عمر بن عاص رضی اللہ عنہما سے روایت مبنی ہے کہ:

((كَتَبَ اللّٰهُ مَقَادِيرَ الْخَلَائِقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ ، قَالَ :وَعَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ .)) [1]

"اللہ تعالیٰ نے تمام مخلوقات کی مقادیر اور ان کا قدر اور ان کا اندازہ آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کرنے سے پہلے پچاس ہزار سال پہلے کر لیا تھا اور اس حال میں کہ اس کا عرش پانی پر تھا۔"

صحیح بخاری اور دیگر کتب میں حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے روایت ہے؛ فرمایا:

((كان الله ولم يكن شئى قبله وكان عرشه على الماء وكتب فى الذكر كل شئى وخلق السماوات والارض .))[2]

[1] مسلِم 4/44؛ کتاب القدرِ، باب حِجاجِ آدم وموس علیهما السلام؛ سنن التِرمِذِی ط .المدِینةِ المنور 3/311؛ کتاب القدرِ، باب ما جا فِی الرِضاء بِالقضاءِ.

[2] البخارِی 9/124؛ کتاب التوحِیدِ، باب وکان عرشه علی الماءِ ......، 4/105؛ کتاب بدءِ الخلقِ، باب ما جاء فِی قولِ اللهِ تعال وهو الذِی یبدء الخلق ثم یعِیده؛ سننِ التِرمِذِی[مختصر] 5/389کِتاب المناقِبِ، باب فِی مناقِبِ ثقِیف وبنِی حنِیفة۔

''اللہ تعالیٰ تو اس سے پہلے کوئی شے نہیں تھی اور اس کا عرش پانی پر متمکن تھا اور اس نے جو لوح محفوظ میں ہر شے کو لکھ دیا اور آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرما دیا۔''

ایک روایت میں ہے کہ پھر آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرما دیا۔

صحابہ اور تابعین سے ایسے آثار تواتر سے منقول ہیں جو قرآن وسنت کے موافق ہیں یعنی اس بات میں کہ اللہ نے آسمانوں کو ایک ایسے پانی کے بخارات سے پیدا کیا ہے جس کو اللہ نے ''دخان'' سے تعبیر فرمایا ہے اور صحابہ تابعین اور ان کے مابعد میں سے علماء مسلمین نے ان مخلوقات کے اول میں کلام کیا ہے کہ وہ اول شے کیا تھی ؟ اس میں ان کے دو قول تھے؛ جن کو حافظ ابو الاعلا ھمدانی اور ان کے علاوہ دیگر نے نقل کیا ہے:

ایک عرش ہے، دوسرا قلم ہے۔

انہوں نے قولِ اول کو ترجیح کی ہے۔ کیونکہ قرآن وسنت میں اس کی دلیل موجود ہے۔ کہ اللہ نے جب تمام مخلوقات کے مقادیر کو اس قلم سے لکھا؛ جس کو اس نے حکم دیا تھا کہ وہ لوح میں لکھے؛ اور اس کا عرش پانی پر متمکن تھا؛ تو عرش کو قلم سے پہلے پیدا کیا گیا تھا۔ اور انہوں نے یہ بھی فرمایا ہے کہ اس معاملہ میں جو آثار منقول ہیں کہ اللہ نے سب سے پہلے قلم کو پیدا کیا۔ اس کا معنی یہ ہے کہ اس عالم میں سے اور بالتحقیق اس بات کی خبر دی ہے کہ اس نے اس کو چھ دنوں میں پیدا فرمایا۔ پس جس وقت نے اللہ تعالیٰ نے اس کو پیدا فرمایا وہ ایک زمان تھا۔ جس کے ذریعے اس کا اندازہ اور اس کی مقدار معلوم ہوسکتی ہے۔ اور اس نے اس کو اس حال میں پیدا فرمایا کہ وہ۔ ایام کی طرف الگ الگ وجود میں آ رہا تھا پس معلوم ہوا کہ شمس اور قمر کی پیدائش سے پہلے زمانہ بھی موجود تھا اور اس عالم میں اللہ نے لیل ونہار کو پہلے سے پیدا فرمایا تھا۔ اور صحیحین میں روایت رسول اللہ ﷺ سے کہ انہوں نے حج الوداع کے خطبہ میں یہ ارشاد فرمایا:

((إن الزَّمَانُ قَدْ اسْتَدَارَ کَهَيْئَتِهِ يَوْمَ خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ ، السَّنَةُ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا ، مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ، ثَلاثَةٌ مُتَوَالِيَاتٌ :ذُو الْقَعْدَةِ وَذُو الحِجَّةِ وَالمُحَرَّمُ ، وَرَجَبُ مُضَرَ ، الَّذِی بَيْنَ جُمَادَی وَشَعْبَانَ .))[1]

''بالتحقیق زمانہ وہ واپس مڑ کر آ گیا ہے اپنی اس ہیئت کی طرف جو اللہ نے اس کی پیدا فرمائی تھی آسمانوں اور تخلیق کے دن اور سال بارہ مہینے ہیں جن میں سے چار اشہر حرم ہیں: ذوالقعدہ، ذی الحجہ ،محرم اور وہ رجب جو شعبان اور رمضان کے درمیان ہے۔''

[1] البخاری 9/133؛ کتاب التوحید، باب قول اللہ تعالی: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ 4/107؛ کتاب بدء الخلق، باب ما جاء فی سبع أرضین؛ وأول الحدیث فیہ:الزمان قد استدار......؛ مسلم 1306-3/1305کتاب القسامۃ، باب تغلیظ تحریم الدماء......؛ سنن بی داود 2/265کتاب المناسك، باب الشهر الحرم۔

اور صحیح میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے:

((خطبنا رسول الله ﷺ خطبة فذكر بدء الخلق حتى دخل اهل الجنة منازلهم ودخل اهل النار منازلهم .)) ❶

''ہمیں رسول اللہ ﷺ نے لمبا خطبہ دیا جس میں آپ نے ابتدائے تخلیق کا ذکر کیا۔ یہاں تک لمبا خطبہ دیا اہل جنت کا اپنے جنت میں دخول کا ذکر فرمایا اور اہل نار کا نار کا جہنم کے اندر دخول کا ذکر فرمایا۔''

اسی طرح تورات میں بھی اس باب میں قرآن کی خبر کے موافق باتیں ہے اور یہ بات کہ زمین پانی کے ساتھ معمور تھی اور ہوا پانی کے اوپر ہوا چلتی تھی اور یہ بات کہ اولِ امر میں اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا اور یہ کہ اللہ نے اس کو ایام میں پیدا فرمایا ہے اسی وجہ سے علمائے اہل کتاب میں سے وہ بھی ہیں جو اس بات کے قائل ہیں جس کو اللہ نے تورات میں ذکر کیا ہے اور وہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اس نے اس عالم کو ایک اور مادے سے پیدا فرمایا ہے۔

یہ کہ اس نے اس کو ایک ایسے زمانے میں پیدا فرمایا ہے جو کہ شمس وقمر کی پیدائش کے زمانے سے پہلے تھا اور اللہ تعالیٰ نے قرآن اور اس کے علاوہ دیگر کتابوں میں آسمانوں اور زمینوں کی تخلیق سے متعلق جو باتیں ذکر فرمائیں اس میں یہ مذکور نہیں ہے کہ اس نے آسمانوں اور زمینوں کو بغیر کسی مادے کے پیدا فرمایا اور یہ بھی نہیں کہ اللہ نے انسانوں اور ملائکہ کو ایک مادے سے پیدا فرمایا بلکہ اللہ تعالیٰ خبر دیتے ہیں کہ ان کو ایک مادے سے پیدا فرمایا اگر چہ وہ مادہ ایک اور مادے سے مخلوق تھا جیسے کہ انسان کو آدم سے پیدا فرمایا اور آدم کو مٹی کے گارے اور صحیح مسلم سے رسول اللہ ﷺ سے منقول ہے کہ انہوں نے فرمایا:

((خلقت الملائكة من نور وخلقت الجان من مارج من نار وخلق آدمم مماو صف لكم .)) ❷

''میں نے ملائکہ کو نور سے پیدا فرمایا؛ اور جنات کو آگ کے شرارے سے اور آدم کو اس چیز سے پیدا فرمایا ہے جو تمہارے سامنے بیان کر دیا گیا ہے۔''

یہاں تو مقصود یہ ہے کہ فلاسفہ قدماء کے آئمہ سے جو بات منقول ہے وہ اُن باتوں کے مخالف نہیں جو انبیاء کرام نے بیان کر دی ہیں یعنی اس عالم کو کسی مادے سے پیدا فرمانا بلکہ ان سے جو منقول ہے وہ یہ ہے کہ یہ عالم تو حادث ہے اور عدم کے بعد موجود ہوا۔

❶ البخارِي 4/106کتاب بدءِ الخلقِ، الباب الأول

❷ مسلِم 4/2294کِتاب الزهدِ والرقائِقِ،؛ المسند6/153 ، 168.]

رہا ان کا مادے کے بارے میں قول کہ وہ قدیم الاعیان ہیں، حادث ہیں بعد اس کے کہ معدوم تھے یا وہ حادث ہیں کسی اور مادے سے ایک دوسرے مادے کے بعد تو اس باب میں ان سے منقول اقوال مضطرب ہیں اور اللہ تعالیٰ کو تو ان لوگوں میں سے ہر ایک کے قول کی حقیقت کا زیادہ علم ہے اس لیے کہ یہ تو ایک ایسی جماعت ہے کہ جن کی اصل کتابوں کو ایک زبان سے دوسری زبان میں تبدیل کر دیا گیا ہے اور ایسی حالت میں بسا اوقات ایسا جھوٹ اور غلطیاں پیدا ہو جاتی ہیں جن کی حقیقت کا کچھ پتہ نہیں چلتا یعنی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ کتنا اس میں تحریف کیا گیا ہے اور کتنا اس میں صحیح بلفظہ ترجمہ کیا گیا ہے لیکن ان سے جو نقول اور عبارات تواتر کے ساتھ منقول ہیں وہ مثل متواتر کے ہیں اور ان میں سے ہر طائفہ کے قول کے جاننے سے ہمارا کوئی خاص غرض وابستہ نہیں بلکہ ہم تو ان کے بارے میں یہی کہہ کر بات ختم کرتے ہیں:

﴿ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (البقرہ ۱۳۴)

''یہ ایک امت تھی جو گزر چکی، اس کے لیے وہ ہے جو اس نے کمایا اور تمھارے لیے وہ جو تم نے کمایا اور تم سے اس کے بارے میں نہیں پوچھا جائے گا جو وہ کیا کرتے تھے۔''

ارسطو اور اس کے پیروکاروں کی گمراہی اور شرک

لیکن وہ بات جس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ یہ کہ اس قسم کی تعلیمات کے اصحاب جیسے ارسطو اور اس کے متبعین مشرکین تھے اور مخلوقات کی عبادت کرتے تھے اور وہ نبوتوں اور معاد بدنی (جسمانی طور پر قیامت میں اٹھایا جانا) کو بالکل نہیں مانتے تھے اور یہ کہ یقیناً یہود و نصاریٰ والٰہیات اور نبوت اور معاد اور بعث بعد الموت کے مسئلے میں ان سے بدرجہا بہتر تھے اور جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان کا فلسفہ اُن پر اس بات کو لازم کرتا ہے کہ وہ عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کے قائل نہ ہوں تو یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ صریحِ معقول کے بھی خلاف ہیں جس طرح وہ صریح منقول کے خلاف ہیں اور یہ کہ وہ قواعدِ صریحہ میں تحریف کرنے میں یہود و نصاریٰ کے مشابہ ہیں جیسے انہوں نے پیغمبروں کی لائی ہوئی تعلیمات میں تحریف کر دی یہی تو اس باب میں مقصود ہے۔

پھر اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ان کے ہاں معقول میں سے کوئی ایسی شے نہیں جس کے ذریعے وہ احد الطرفین کو پہچان لیں پس اس معاملے میں آسمان و زمین کی تخلیق کے بارے میں اور حدوث عالم کے بارے میں ان کے باتفاق پیغمبروں کا خبر دینا ہی کافی ہے اور فلسفہ صحیحہ تو معقولات محضہ پر مبنی ہے جو ان پر ان امور میں پیغمبروں کی تصدیق کو واجب کرتا ہے جس کی پیغمبروں نے ان کو خبر دی ہے اور ان کے لیے اس بات کو واضح کرتا ہے کہ انہوں نے اس کو ایک ایسے طریقے سے جانا ہے جس سے وہ عاجز ہیں اور یقیناً وہ امورِ الٰہیہ اور معاد پر

زیادہ اعلم ہیں اور ان امور پر جونفوس اور انسانوں کوسعید اور شقی (نیک بخت اور بد بخت) بناتے ہیں اور ان کو یہ بات بتلاتے ہیں کہ جس نے رسولوں کی اتباع کی وہ آخرت میں سعید اور نیک بخت ہے اور جس نے ان کی تکذیب کی اور ان کو جھٹلایا وہ آخرت میں شقی اور بد بخت ہے۔ نیز بھی کہ اگر انسان طبعیات اور ریاضیات کو جان لے تو قریب نہیں کہ وہ پیغمبروں کے دین سے نکل جائے یعنی کہ وہ (یعنی یہ علوم)اس کو پیغمبروں کے دین سے نکلنے پر آمادہ نہیں کرے گا بلکہ پیغمبروں کے ادیان تو اس کے موافق ہیں اور یقیناً اس بات کو بھی کہ جس نے اپنی طاقت اور اپنی وسعت کے بقدر اللہ اور رسول کی اطاعت کی وہ آخرت میں سعید اور نیک بخت ہوگا اگر چہ طبعیات اور ریاضیات میں سے اس نے کسی شے کو بھی جانا نہ ہو اور اس کی معرفت حاصل نہ کی ہو۔

لیکن ان کے سلف نے ریاضیات اور طبعیات میں کثرت سے کلام کیا کیوں کہ ان کے ہاں تو پیغمبروں کے وہ آثار اور وہ منقولی علوم نہیں تھے جن کے ذریعے وہ اللہ کی توحید کی طرف راستہ پائیں۔ اور اس کی عبادت کی طرف اور وہ امور جان لیں جو آخرت میں ان کے لیے نافع ہیں اور ان کے سحر اور شیطانی افعال کے سبب ،شرک نے ان کے اوپر تسلط جمایا ہوا تھا اور کواکب کے ترصد اور ان کے حسابات معلوم کرنے میں انہوں نے اپنی عمریں صرف کر دی تھیں تا کہ وہ سحر اور شرک سے مدد حاصل کریں اور یہی حال امورِ طبعیہ کا ہے اور ان کی عقل کی منتہیٰ چند ایسے امور عقلیہ ہیں جو کلی ہیں جیسے کہ وجودِ مطلق کا علم اور وجود کا علت ومعلول اور جوہر وعرض کا طرف انقسام کا علم اور جواہر کی تقسیم اور پھر اعراض کی تقسیم اور یہی ان کے ہاں حکمتِ اوّلی اور فلفسہ اولیٰ ہے اور اس کی منتہیٰ (آخری حد) اس وجودِ مطلق کا علم ہے جس کا وجودِ ذہنی کے سوا کوئی وجود ہی نہیں ۔

اسی سبب سے کچھ لوگ ان کی مسلک میں داخل ہو گئے یعنی وہ متصوفہ جو فلاسفہ تھے جیسے ابن عربی اور ابن سبعین اور تلمسانی اور ان کے امثال پس ان کے معرفت کی منتہیٰ وجودِ مطلق تھی ۔اور ان میں سے بعضوں نے تو یہ گمان کیا کہ یہی وجودِ واجب ہے اور اس بات میں وہ گمراہی پائی جاتی ہے ۔دوسری جگہ پر یہ مسئلہ تفصیل سے بیان کر دیا گیا ہے۔

اس مسلک پر بہت سے مسلمان اور یہود و نصاریٰ اور ان کے علاوہ دیگر اہل ملل گامزن رہے ہیں۔اور انہوں نے اس قول کے فساد کو بیان کیا جس پر عالم کے قدم کے قائلین چلے ہیں اور انہوں نے وہ نقلی دلائل ایک ایک کر کے ذکر کر دیئے جو ارسطو اور اس کے دیگر امثال سے منقول تھے اور اس کے فساد کو بیان کیا پھر انہوں نے کہا کہ ہم اس مسئلہ کو نقل سے لیتے ہیں پس پیغمبروں نے تو ایسے امور کی خبر دی ہے جن کے نقیض پر کوئی دلیل عقلی قائم نہیں ہوتی لہٰذا اس کی تصدیق واجب ہے۔

حدوثِ عالم پر ایسے نقلی دلائل جن میں کوئی تاویل ممکن نہیں:

کئی وجوہ سے ان کی کوئی بھی تاویل ممکن نہیں ہے؛ ان میں سے :

پہلی وجہ:...... ایک یہ کہ ان کی مراد اضطراری اور بدیہی طریقے پر معلوم ہے پس اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں اگر ہوگی بھی تو صرف مرسلین کی تکذیب کی صورت میں ہوگی۔

دوسری وجہ:...... اہل ملل کے سلف و خلف کے درمیان یہ امر ظاہراً اور باطناً متفق علیہ ہے۔ پس یہ ممتنع ہے کہ رسول اس کے خلاف کوئی بات دل میں پوشیدہ رکھنے والے ہوں؛ جس طرح کہ باطنیہ فرقہ میں سے بعض نے اس قول کو اختیار کیا ہے بعض لوگ یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔

تیسری وجہ:...... ایسی کوئی عقلی دلیل نہیں جو اس کے منافی ہو؛ بلکہ معقولات میں وہ تمام ادلہ جو اس کے منافی ہیں وہ سب کی سب فاسد ہیں اور ان کا فساد صریح عقلی دلائل سے معلوم ہے۔

چوتھی وجہ:...... عقلی دلائل میں سے کچھ اس کی تصدیق کرتے ہیں۔ پھر ان میں سے ہر ایک اس باب میں اس راستے پر چلا ہے جو اسے عقلیات میں سے آسان نظر آیا۔

پانچویں وجہ:...... انسان کی فطرت اور بداہت سے یہ امر معلوم ہے کہ حوادث کے لیے کسی محدث (پیدا کرنے والا) کا ہونا ضروری ہے اور مصنوعات کے لیے کسی صانع اور فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ اور یہ کہ مفعول کی اپنے فاعل کے ساتھ مقارنت ازل سے ہے اور ابد تک رہے گی۔ یہ امر عقول کی فطرت میں ممتنع ہے۔ اور یہ وہ دلائل ہیں جن سے یہ اپنے مخالفین پر استدلال کرتے ہیں۔ یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً بیان ہو چکا ہے۔

اس لیے کہ جب ان کے سامنے ان کے بھائیوں کے قول کا فساد بیان کیا جائے؛ اور ان پر یہ واضح ہو جائے کہ فاعل کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے ساتھ ایسے احوال قائم ہوں جن کی بنیاد پر وہ فاعل بنتا ہے تو (اس بات کو تسلیم کرتے ہوئے) یہ ممتنع ہے کہ اس کا مفعولِ معین اس کے ساتھ مقارن ہو ازلاً و ابداً اس لیے کہ یہ تو اس کو مفعولیت سے نکالنے کے مترادف ہوا۔

چھٹی وجہ:...... ان دونوں فریقین سے یہ کہا جائے گا کہ جس بات پر تم قائم ہو اس کی بنیاد کیا ہے؟ وجود کی طرف رجوع کرنا ہے؟ اور فلسفہ تو اس کے موجودہ حال پر وجود کی معرفت ہے۔ حقیقی فلسفہ میں تو امورِ وجودیہ ہیں جن کی وجہ سے وجود کو پہچانا جاتا ہے۔ اور تم تو اکثر و بیشتر قیاس کے بغیر کسی شے کو نہیں ثابت کرتے؛ خواہ وہ قیاسی شمولی ہو یا عام ہو یا تمثیلی ہو۔ کیا تمہارے علم میں کوئی ایسا فاعل ہے جس کا مفعول وقت میں اس کے ساتھ لازم یا مقارن ہو اور وہ دھیرے دھیرے حادث نہ ہوتا ہو خواہ وہ فاعل بالارادہ ہو یا بالتبع۔

کیا تم نے کسی ایسے فاعل کو پایا ہے جو ازل سے اپنے مفعول کے لئے موجب ہو اور ابد تک ہو؟ اور ازل

سے اس کا مفعول خود اس کا معلول بنے یہ ایک ایسی شے ہے جو تمہارے اور تمہارے غیر دوسری جماعتوں کے عقل میں بھی نہیں آتی پس تم کیسے ایسی چیز ثابت کرتے ہو جو بالکل معقول ہی نہیں چہ جائے کہ وہ مطلقا تمام اشیاء اور حوادث کے بارے میں معقول بنے۔ اور مطلق تو مقید کی شرح ہے پس جب ایک موجود معین معقول نہیں بنے گا تو مطلق کیسے معقول بن سکتا ہے؟ لیکن ذہن کے اندر تو صرف اس کا ایک فرض اور تقدیر ہو سکتی ہے جس طرح کہ دوسرے ممتنعات کا بھی فرض اور تقدیر ہو سکتی ہے۔ اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ کسی شے کا خارج میں ممکن ہونے کا علم اس کے وجود کا علم ہوتا ہے یا اس شے کا وجود ہوتا ہے جس کی بہ نسبت یہ وجود سے زیادہ اولویت اور زیادہ مناسبت رکھتا ہے جس طرح کہ اللہ نے اپنی کتاب میں معاد اور بعث بعد الموت کے امکان کے بحث میں فرمایا ہے لہٰذا ارشاد ہے:

﴿ لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (غافر: ۵۷)

''یقیناً آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنا لوگوں کے پیدا کرنے سے زیادہ بڑا (کام) ہے اور لیکن اکثر لوگ نہیں جانتے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (روم: ۲۷)

''اور وہی جو خلق کو پہلی بار پیدا کرتا ہے پھر اسے دوبارہ پیدا کرے گا اور وہ اس پر زیادہ آسان ہے''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِّن مَّنِيٍّ يُمْنَى o ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى o فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى o أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ (قیامۃ ۳۷ تا ۴۰)

''کیا انسان گمان کرتا کہ اسے بغیر پوچھے ہی چھوڑ دیا جائے گا؟ کیا وہ منی کا ایک قطرہ نہیں تھا جو گرایا جاتا ہے۔ پھر وہ جما ہوا خون بنا، پھر اس نے پیدا کیا، پس درست بنا دیا۔ پھر اس نے اس سے دو قسمیں نر اور مادہ بنائیں۔ کیا وہ اس پر قادر نہیں کہ مردوں کو زندہ کر دے؟۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (احقاف: ۳۳)

''اور کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ بے شک وہ اللہ جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اور وہ ان

کے پیدا کرنے سے نہیں تھکا، وہ اس بات پر قادر ہے کہ مردوں کو زندہ کر دے؟ کیوں نہیں! یقیناً وہ ہر چیز پر خوب قادر ہے۔''

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (78)قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ (79)الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً فَإِذَا أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ (80)أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَى وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ (یس: ۷۸۔۸۰)

''اور اس نے ہمارے لیے ایک مثال بیان کی اور اپنی پیدائش کو بھول گیا، اس نے کہا کون ہڈیوں کو زندہ کرے گا، جب کہ وہ بوسیدہ ہوں گی؟ کہہ دے انھیں وہ زندہ کرے گا جس نے انھیں پہلی مرتبہ پیدا کیا اور وہ ہر طرح کا پیدا کرنا خوب جاننے والا ہے۔ وہ جس نے تمھارے لیے سبز درخت سے آگ پیدا کر دی، پھر یکایک تم اس سے آگ جلا لیتے ہو۔ اور کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے اور پیدا کر دے؟ کیوں نہیں اور وہی سب کچھ پیدا کرنے والا، سب کچھ جاننے والا ہے۔''

اس کے امثال دیگر وہ آیات جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ مخلوق کو دوبارہ پیدا کرنا اس کے پیدا کرنے کی بہ نسبت اولیٰ بالا مکان ہے اور صغیر کو پیدا کرنا بڑی جسامت کے پیدا کرنے کی بہ نسبت اولیٰ بالا مکان ہے اور رہا وہ شے جس کے بارے میں یہ بات معلوم نہ ہو کہ وہ ممکن ہے تو جب اسے عقل پر پیش کیا جائے اور اس کی امتناع معلوم نہ ہو تو اس کا صرف امکانِ ذہنی ہوتا ہے اس معنی پر کہ امتناع کا علم نہیں اور اس کا امکان خارجی نہیں ہوتا خارج میں علم بالا مکان کے معنی پر، اسی وجہ سے تو اہل نظر میں سے ایک گروہ اس بات کو ذکر کرتی ہے جیسے علامہ آمدی اور اس کے علاوہ دیگر یعنی کہ جب وہ اس بات کا ارادہ کرے کہ کسی شے کے امکان کو اس طور پر پکا کر دے کہ جب اس کے وجود کو فرض کر لیا جائے تو اس سے محال لازم نہ آئے، یہ ایک محض دعویٰ ہے اور اس کی منتہیٰ (آخری حد) اس پر ہے کہ وہ یہ کہیں کہ ہم اس بات کو نہیں جانتے کہ اس سے محال لازم آتا ہے اور عدمِ علم تو علم بالعدم نہیں اور یہ جب ان لوگوں نے اس بات کا ارادہ کیا کہ وہ مفعول کا اپنے فاعل کے ساتھ لزوم کے امکان کو ثابت کریں تو ضروری ہے کہ وہ اس بات کو جان لیں کہ وہ خارج اس شے کا ثبوت ہے جو اس کی بہ نسبت اولیٰ بالا مکان ہے اور یہ دونوں باتیں منتفی ہیں پس صرف اور صرف وہی فاعل معلوم اور موجود قرار پائے گا جو اپنے فعل یا مفعول کو وجود دے اور جس کا مفعول معین اس کے ساتھ مقارن اور لازم نہیں ہوتا بلکہ یہ تو فاعل قادر ہونے کی بہ نسبت اس کے فاعلیت کی نفی اور لازم کی نفی سے عجز کی طرف زیادہ اقرب ہے

پس بتحقیق انہوں نے اللہ کے لیے ایک بری مثال پیش کی ہے اور یہ انتہائی درجے کی باطل بات ہے اور ادلہ الٰہیہ میں تو واجب یہ ہے کہ اس بات کو جانا جائے کہ ہر وہ کمال جو مخلوق کے لیے ثابت ہے تو خالق ذات اس کا زیادہ احق ہے اس لیے کہ مخلوق کا کمال خالق کے کمال سے ہی مستفاد ہے اور ان کی اصطلاح کے مطابق تو معلول کا کمال علت کے کمال سے مستفاد ہے اس لیے کہ واجب تعالیٰ ممکن کی بہ نسبت زیادہ اکمل ہے پس وہ ہر اُس کمال کے ساتھ ممکن سے زیادہ احق ہے جس میں کوئی نقص نہ ہو۔

یہ بات بھی معلوم ہے کہ ہر وہ نقص جس سے مخلوق منزہ اور پاک ہو تو خالق اس نقص سے پاکی کے ساتھ زیادہ احق ہے اس لیے کہ نقص کمال کے مناقض اور ضد ہے پس جب وہ کمال کے ثبوت کے ساتھ زیادہ احق ہے تو وہ نقص کی نفی کے ساتھ بھی زیادہ احق ہوگا اور یہی قضیہ برہانیہ ہے جو کہ بالکل یقینی اور قطعی ہے اور وہ اس بات کو تسلیم بھی کرتے ہیں اور یہ بھی کہتے ہیں کہ فعل (احداث)صفتِ کمال ہے اور اہل کلام میں سے ان لوگوں پر رد کرتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ یہ صفتِ کمال نہیں اور نقص ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ﴾(نحل: ۱۷)

’’تو کیا وہ جو پیدا کرتا ہے، اس کی طرح ہے جو پیدا نہیں کرتا؟ پھر کیا تم نصیحت حاصل نہیں کرتے۔‘‘

جب حال یہ ہے تو یہ بات عقلی ہے کہ وہ فاعل جو اپنی قدرت اور مشیت سے فعل کرتا ہے وہ اس کی بہ نسبت اکمل ہے جس کا کوئی قدرت اور ارادہ نہیں ہوتا۔ اور فاعل قادرِ مختار جو کہ کسی شے کو آہستہ آہستہ وجود دیتا ہے۔ یہ اس کی بہ نسبت اکمل ہے جس کے ساتھ اس کا مفعول لازم ہوتا ہے۔ اور وہ کسی شے کے احداث پر قادر ہوتا ہے اور وہ کسی شے کے احداث پر قادر نہیں ہوتا اور نہ ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تغیر پر، اس لیے کہ وہ ذات جو اس بات پر قادر ہو کہ وہ مفعولاتِ متعددہ کو پیدا کرے اور ان کو ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل کرنے پر قادر ہو وہ اس ذات کی بہ نسبت زیادہ اکمل ہے جو ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو پس وہ کیسے واجب الوجود ذات کو فعلِ ناقص کے ساتھ متصف کرتے ہیں اور انہوں نے جو بات ذکر کی ہے وہ ایک بالکل ممتنع بات ہے اور ایسے طریقے پر کوئی فاعل معقول نہیں جیسے انہوں نے ذکر کیا ہے بلکہ جس نے بھی اپنے اُس لازم کے لیے کسی شے کو فاعل فرض کیا ہے جو اس سے بالکل کسی بھی حال میں جدا نہیں ہوتا تو یہ لوگوں کے نزدیک صریح معقول کے مخالف ہے اور اس کو یہ کہا جائے گا کہ یہ اس کے لیے ایک صفت ہے یا اس کے ساتھ مشارکِ ہے اس کا مفعول نہیں۔

اگر جمہور عقلاء جو فطرت سلیمہ رکھتے ہیں ان سے یہ کہا جائے کہ اللہ نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا فرمایا اور اس کے باوجود ازل سے اس کے ساتھ ہیں تو وہ جواب میں کہیں گے کہ یہ تو پھر اللہ تعالیٰ کا ان کی تخلیق کے منافی ہوا پس اللہ تعالیٰ کا ان کو پیدا کرنا معقول نہیں ہے مگر صرف اس صورت میں کہ وہ ان کو پیدا کرے بعد اس

کے کہ وہ موجود نہیں تھے۔

رہا یہ کہ اگر کہا جائے کہ ازل سے وہ دونوں موجود تھے تو یہ قول باوجود یکہ ان کا مبتدع اور اپنی طرف سے نکالا ہوا قول ہے تو یہ جمع بین النقیضین بھی ہے یعنی مخلوق ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا ازلی ہونا تو یہ لوگوں کی اُن فطرتوں اور عقلوں میں جمع بین المتناقضین ہے جو اپنی اصل فطرت سے متغیر اور تبدیل نہیں ہوئے اسی وجہ سے تو پیغمبروں کا محض یہ خبر دینا کہ اللہ نے آسمانوں اور زمینوں اور ان کے امثال کو پیدا کر دیا یہ ان کے حدوث کی خبر دینے کے طور پر کافی ہے اور اس کے ان کو اس بات کی ضرورت نہیں کہ وہ یہ کہیں کہ اللہ نے ان کو پیدا کیا عدم کے بعد بلکہ انہوں نے تو ان کے تخلیق کے زمانے کی خبر دے دی۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِيْ سِتَّةِ اَيَّامٍ ﴾ (یونس: ۳)

''آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا۔''

انسان جب کہ اس بات کو جانتا ہے کہ وہ پیدا کر دیا گیا بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا تو اس کے ذریعے اس کو یہ بات سمجھا دی گئی کہ وہ استدلال کرے اللہ تعالیٰ کی قدرت پر عدد کے تغییر پر اور اسی وجہ سے تو اللہ تعالیٰ نے یحییٰ علیہ السلام کی تخلیق کے بارے میں فرمایا:

﴿يَا زَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَى لَمْ نَجْعَل لَّهُ مِن قَبْلُ سَمِيّاً (7) قَالَ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِراً وَقَدْ بَلَغْتُ مِنَ الْكِبَرِ عِتِيّاً (8) قَالَ كَذَلِكَ قَالَ رَبُّكَ هُوَ عَلَيَّ هَيِّنٌ وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئاً﴾ (مریم: ۷، ۹)

''اے زکریا! بے شک ہم تجھے ایک لڑکے کی خوش خبری دیتے ہیں، جس کا نام یحییٰ ہے، اس سے پہلے ہم نے اس کا کوئی ہم نام نہیں بنایا۔ کہا اے میرے رب! میرے لیے لڑکا کیسے ہوگا جب کہ میری بیوی شروع سے بانجھ ہے اور میں تو بڑھاپے کی آخری حد کو پہنچ گیا ہوں۔ کہا ایسے ہی ہے، تیرے رب نے فرمایا ہے یہ میرے لیے آسان ہے اور یقیناً میں نے تجھے اس سے پہلے پیدا کیا جب کہ تو کچھ بھی نہ تھا۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿وَيَقُولُ الْإِنسَانُ أَئِذَا مَا مِتُّ لَسَوْفَ أُخْرَجُ حَيّاً (66) أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئاً﴾ (مریم: ۶۶، ۶۷)

''اور انسان کہتا ہے کیا جب میں مرگیا تو کیا واقعی عنقریب مجھے زندہ کر کے نکالا جائے گا؟ اور کیا انسان یاد نہیں کرتا کہ بے شک ہم نے ہی اسے اس سے پہلے پیدا کیا، جب کہ وہ کوئی چیز نہ تھا۔''

پس انسان کو اللہ نے ایک ایسی بات کے ساتھ ذکر فرمایا ہے جس کو وہ جانتا ہے یعنی اس نے اس کو پیدا فرمایا

اور وہ کچھ بھی نہ تھا تاکہ وہ اس کے ذریعے اللہ کی اس کے مثل کے تخلیق پر قدرت اور استدلال کرے اور ان اشیاء کے تخلیق کے قدرت پر جو اس سے زیادہ اھون اور آسان ہیں۔

۷) ساتواں یہ کہ بے شک یہ لوگ جو ایک علت قدیمہ سے قدمِ عالم کے قائل ہیں اس کے باوجود یہ اس کے بھی قائل ہیں کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے اور اس کے لیے کوئی فی نفسہ وجود ثابت نہیں اور اس کا وجود ایک مبدع (از سرِ نو پیدا کرنے والا) ذات کی طرف سے ہے پس انہوں نے اُس موجود کو جو ازل سے موجود تھا اور واجب بغیرہٖ تھا اس کو اس امر سے موصوف کیا کہ وہ ممکن الوجود ہے انہوں نے اس کے ذریعے اسلاف کے طریقے کی مخالفت کی اور اس طریقے کی مخالفت جس کے تمام کے تمام اولادِ آدم قائل ہیں یعنی یہ کہ ممکن صرف اور صرف معدوم ہی ہوتا ہے اور جس چیز کا وجود وعدم دونوں ممکن ہوں وہ معدوم ہی ہوگا اور یہ ارسطو اور قدمائے فلاسفہ کا قول ہے لیکن ابن سینا اور اس کے متبعین اس کے مخالف ہیں اور ابن رشد اور اس کے علاوہ دیگر نے اس بات میں ان کا تعاقب کیا ہے اور انھوں نے فرمایا ہے کہ ممکن تو صرف وہی چیز ہوسکتی ہے جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں پس یہ امر جائز ہے کہ وہ موجود ہو اور یہ بھی کہ وہ معدوم ہو یعنی وہ مستمر العدم ہو اس وجہ سے تو انہوں نے کہا کہ ممکن کے لیے کسی محل کا ہونا ضروری ہے جس طرح کہ یہ کہا کہ یہ امر ممکن ہے کہ عورت کو حمل ٹھہر جائے اور زمین کسی شے کو اگائے اور یہ بات کہ بچہ علم حاصل کرے یعنی سیکھے پس ان مثالوں میں امکان کا محل رحم ہے، زمین ہے، اور دل ہے لہٰذا یہ ممکن ہے کہ ان تمام محلوں میں یعنی ان تمام مواقع میں وہی شے حادث (پیدا) ہو جائے جس کی ان میں قابلیت ہے یعنی کہ حرث ہے، اسی طرح نسل ہے اور اسی طرح علم ہے۔

رہا وہ شے جو ازل سے ہے اور ابد (مستقبل میں غیر متناہی حد) تک رہے گا خواہ بذاتِ خود ہو یا غیر کی وجہ سے ہو تو کہ اس کے بارے میں کیسے یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے حق وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں اور اگر کہا جائے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے دونوں امرین کو قبول نہیں کرتا یعنی وجود خارجی اس لیے کہ وجود جو واجب بغیر ہی ہو وہ عدم کو قبول ہی نہیں کرتا الا یہ کہ وہ یہ مراد لیں کہ وہ وجود کے بعد عدم کو قبول کرتا ہے اور ایسی صورت میں تو وہ واجب بغیر ہی نہیں رہے گا صفت دوام کے ساتھ پس جب بھی اس نے مستقبل میں عدم کو قبول کر لیا یا وہ معدوم تھا تو اب وہ صفت دوام کے ساتھ ازلی، ابدی اور واجب بغیرہ نہ رہا جس طرح کہ یہ لوگ عالم کے بارے میں کہتے ہیں کہ اگر حالتِ واحدہ میں وجود اور عدم دونوں کو قبول کرنا مراد ہے تو یہ بات ممتنع ہے اور اگر دو الگ الگ حالتوں میں ان کو قبول کرنا مراد ہے یعنی وہ کبھی تو وجود کو قبول کرتا ہے اور دوسری حالت میں وہ عدم کو قبول کرتا ہے تو یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ازلی اور ابدی بنے بوجہ اس کے کہ اس پر وجود اور عدم متعاقب ہیں یعنی یہ دونوں حالتیں یکے بعد دیگرے اس پر آتے ہیں۔

اگر یہ مراد لیا جائے کہ اس کی وہ ذات جو وجود اور عدم کو قبول کرتی ہے وہ ایک ایسی شے ہے جو وجودِ خارجی کے غیر ہے تو وہ اس کی ذات نہیں اور اگر کہا جائے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ نفس جس چیز کا تصور کرتا ہے اس کے بارے میں یہ بات ممکن ہے کہ وہ خارج میں موجود اور معدوم دونوں ہوں جس طرح کہ انسان اپنی ذات کے بارے میں بہت سے امورِ متضادہ کا تصور کر سکتا ہے۔

تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات بھی تو اس کو واضح کرتی ہے کہ امکان عدم کو مستلزم ہے اس لیے کہ جو بات تم نے ذکر کی ہے وہ ایک ایسی شے کے بارے میں ہے جس کا فاعل اپنی نفس میں تصور کرتا ہے اور اس کے بارے میں یہ بات ممکن ہوتی ہے کہ وہ خارج میں موجود ہو اور یہ بھی کہ وہ معدوم رہے اور یہ ان امور میں معقول ہے جن پر وجود اور عدم دونوں حالتیں آسکتی ہیں لیکن رہی وہ ذات جو ازل سے موجود ہے اور واجب بغیرہ ہے تو اس کے حق میں ان دونوں امور کا امکان بالکل معقول ہی نہیں۔

اگر کوئی کہنے والا یہ کہے کہ اس کی ذات وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتی ہے تو یہ (قائل) ایک ایسی بات کہنے والا ہے جو معقول نہیں اور یہ ایک ایسا مقام ہے جس کو اہل نظر میں سے عقل مند اور ہوشیار لوگوں نے بھانپ لیا ہے پس ان لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے اس کے بارے میں ابن سینا اور اس کے اتباع (پیروکار) پر نکیر کی ہے جس طرح کہ ابن رشد نے اس کا انکار کیا ہے اور ان میں سے وہ بھی ہیں جس نے ان سوالات کو ممکن پر وارد کر دیا ہے جس طرح کہ امام رازی اور اس کے متبعین نے کیا ہے اور انھوں نے کوئی صحیح جواب نہیں دیا اور اس کا سبب یہ ہے کہ انہوں نے اس بات کے جائز قرار دینے میں ابن سینا کی اتباع کی ہے یعنی یہ کہ ایک شے ممکن بنفسہ ہو اور اس کے باوجود واجب بغیرہ، دائم، ازلی اور ابدی ہو بھی۔ بلکہ یہ تو باطل ہے جس طرح کہ اہل ملل اور فلاسفہ اور تمام جمہور اس پر قائم ہیں اور مسلمان اہل نظر کی بھی رائے ہے اور فلاسفہ کے آئمہ یعنی ارسطو اور اس کے اتباع بھی اس پر قائم ہیں کہ ممکن اُن کے نزدیک صرف وہی ہوتا ہے جو کبھی معدوم اور کبھی موجود ہوتا ہے یعنی یکے بعد دیگرے دونوں الگ الگ حالتوں میں پایا جاتا ہے پس امکان اور عدم یہ دونوں لازم وملزوم ہیں اور جب اللہ کے ماسوا کوئی بھی شے موجود بنفسہ نہیں بلکہ وہ ممکن ہے اور اس کے حق میں یہ امر واجب اور ضروری ہے کہ وہ بعض احوال میں معدوم ہو۔

یہ اس لئے ضروری ہے کہ اس کا امکان کے ساتھ موصوف ہونا درست اور صحیح ہو اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا تمام کے تمام موجودات کے حادث ہونے اور موجود بعد العدم ہونے کے بارے میں یہ ایک مستقل برہان ہے اور اور بے شک حق سبحانہ وتعالیٰ ہر شے کو وجود دیا بعد اس کے کہ کوئی شے بھی موجود نہیں تھا پس اللہ تعالیٰ کی ذات ہی صفتِ بقا اور قدم کے ساتھ متفرد اور یکتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ماسوا تمام موجودات کے ساتھ عدم کے بعد حدوث لازم قرار دیا ہے۔

اس کی توضیح یوں ہے یا تو یہ کہ یہ کہا جائے گا کہ خارج میں ہر شے کا وجود اس کی عینِ ماہیت ہے جس طرح کہ اہلِ سنت میں سے اُن اہلِ نظر کا یہ قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معدوم خارج میں اصلاً کوئی شے ہی نہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ خارج میں موجودات کے لیے ماہیات ثابت نہیں ہیں سوائے اس کے کہ جو خارج میں موجود ہوں یعنی سوائے موجودِ خارجی کے پس یہ لوگ ان لوگوں کے مخالف ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم بھی کوئی شے ہے۔ یہ معتزلہ اور دیگر کا قول ہے۔

وہ لوگ جو یہ کہتے ہیں کہ ہر شے کا وجود جو کہ خارج میں ثابت ہے وہ اس کی ماہیت اور اس کی حقیقتِ ثابتہ فی الخارج کے مغایر ہوتی ہے جس طرح فلاسفہ میں سے بعض کا قول ہے یا یہ کہ یہ کہا جائے گا کہ خارج میں کسی شے کا وجود اس کی ماہیت کے پر زائد اور اس کے علاوہ ہے۔

پس اگر پہلا قول اختیار کیا جائے پھر خارج میں عالم کے لیے کوئی ذات ثابت نہیں ہوگا سوائے اس کے وجودِ خارجی کے تا کہ یہ کہا جائے کہ وہ وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہے۔

اگر دوسرا قول اختیار کیا جائے تو اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ ازل سے موجود تھا تو پھر اس کی ذات کے لیے کوئی ایسا حال ثابت نہیں ہوگا جو وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہو بلکہ وہ تو ازل سے متصف بالوجود تھا پس کسی قائل کا یہ کہنا کہ ممکن ہی وہ شے ہے جو وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہو اس کے ساتھ وہ اس کا بھی قائل ہے کہ وہ ازل سے موجود ہے تو وہ دو متناقضین کے درمیان جمع کرنے کا مرتکب ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تو ممکن ہے تو تب بھی یہ قول تناقض پر مشتمل ہے خواہ وہ اس کی ذات سے وجودِ خارجی مراد لے یا کوئی ایسی شے مراد جو خارج میں وجود قبول کرتی ہو اس لیے کہ جب وہ ازل ہی سے موجود ہے اور اسکا وجود واجب ہے تو وہ اصلاً عدم کو قبول کرنے والا ہی نہیں اور اس کا عدم بالکل ممکن ہی نہیں رہا اور کسی قائل کا یہ کہنا کہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے غیر موجود ہے اس کے ساتھ وہ اس کا بھی قائل ہے کہ وہ ازل سے بھی موجود ہے تو اس کا معنی یہ ہوا کہ اس کی ذات تو ازل سے موجود ہے، واجب بالغیر ہے اور اس کا عدم ممتنع ہے اور وہ اپنی ذات کے اعتبار سے وجود اور عدم دونوں کو قبول کرتا ہے اور اسمیں یہ دونوں باتیں ممکن ہیں اور ممکن پر کلام کے مقام پر اس امر کو پوری تفصیل کے ساتھ تفصیلاً بیان کیا گیا ہے جس طرح کہ انھوں نے بھی اس کو اپنی جگہ تفصیلاً بیان کیا ہے۔

اس بات کی وضاحت یوں ہے کہ ممکن وہی شے ہوتی ہے جو کہ محتاج ہو اور وہ بذاتِ خود موجود نہ ہو بلکہ کوئی غیر ہی اس کو وجود دیتا ہو پس یہ ضروری ہے کہ وہاں کوئی ایسا شے ہو جس کو فقر یعنی احتیاج اور امکان کے ساتھ موصوف کیا جا سکے اس طرح عدم کی قبولیت کے ساتھ اور اس کے بعد پھر اس کو غنا یعنی بے نیازی اور وجود کے ساتھ موصوف کیا جا سکے۔ رہی وہ ذات جو ازل ہی سے موجود بھی ہے اور غنی یعنی بے نیاز بھی ہے تو اس کو فقر یعنی

احتیاج اور امکان کے ساتھ کیسے موصوف کیا جا سکتا ہے اس لیے کہ یقیناً اگر اس پر احتیاج اور فقر کا حکم لگایا جائے اور ایک موجود غنی پر عدم کی قبولیت کا حکم لگایا جائے تو یہ اس کی ذات پر ممتنع ہوگا جس طرح ماقبل میں گزرا جب کہ وہ عدم کو بالکل قبول ہی نہیں کرتا۔

اگر فقر اور امکان کا حکم لگایا جائے اور ساتھ ساتھ وجود ذہنی کے اعتبار سے عدم کی قبولیت کا بھی حکم لگایا جائے اس معنی پر کہ وجود خارجی میں تو فاعل کی طرف محتاج ہے تو یہ ہمارے قول کے مغایر ہے یعنی یہ ضروری ہے کہ وہ معدوم ہو اور اس کے بعد وہ موجود بنے اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا فاعل فی نفسہ اس کا تصور کرتا ہے ساتھ اس کے فعل کے دوام کے اور ممکن تو وہی ہے جس کا نفس میں تصور ہو سکتا ہے تو کہا جائے گا کہ نفس میں جس شے کا تصور ہوتا ہے وہ تو اس کی وجہ سے واجب ہے اور عدم کو قبول نہیں کرتا اور جو شے خارج میں ہے تو وہ خارج کی وجہ سے واجب ہے اور وہ عدم کو قبول نہیں کرتا پس وجود اور عدم دونوں کو قبول کرنے والا کہاں گیا۔

اگر کہا جائے کہ نفس میں جس شے کا تصور ہوتا ہے وہ تو وجود اور عدم دونوں کو خارج میں بھی قبول کرتا ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ امر ممتنع ہے ساتھ اس کے کہ خارج میں اس کے لیے ایک ایسے وجود کو تسلیم کیا جائے جو واجب بھی ہو اور دائم بھی ہو بلکہ یہ تو اُن اشیاء میں معقول ہے جو کبھی معدوم ہوتے ہیں اور کبھی موجود۔

پس جب یہ بات مسلم ہے کہ اللہ کے ماسوا تمام موجودات ممکن اور محتاج ہیں تو یہ بھی لازم آیا کہ وہ کبھی موجود ہو اور کبھی معدوم ہوں اور یہ دلیل لوگوں کی فطرتوں میں جاگزین ہو چکی ہے پس ہر وہ شخص جو اشیاء میں کسی شے کا تصور کرتا ہے اس حال میں کہ وہ اللہ کی طرف محتاج اور فقیر ہو اور وہ موجود بنفسہ نہ ہو بلکہ اس کا وجود اللہ کی وجہ سے ہو تو اسے اس بات کا تصور بھی آتا ہے کہ وہ مخلوق ہے اور موجود ہوا بعد اس کے کہ وہ معدوم تھا۔

رہا یہ کہ یہ کہا جائے کہ وہ محتاج ہے وہ مصنوع ہے اور وہ دائم ہے اس کی ذات کے ساتھ اور وہ کسی عدم سے حادث نہیں ہوا تو یہ بات بھی معقول نہیں اور اس کا تصور تو صرف اور صرف ممتنعات جیسا ہو سکتا یعنی ذہن میں ایک ایسی بات فرض کر لی جائے جس کا خارج میں کوئی تحقق نہ ہو اس لیے کہ خارج میں تو اس کا تصور ممتنع ہے اور اس وجہ سے اگر یہ کہا جائے کہ مؤثر کی طرف تام بنانے والا وہ صفت امکان ہے اور صفتِ حدوث ہے تو ان دونوں قولین میں کوئی منافات نہیں رہے گا اس لے کہ ہر ممکن حادث ہے اور ہر حادث ممکن ہے پس یہ دونوں آپس میں متلازم ہے اسی وجہ سے تو دونوں قولوں کو اس شخص نے جمع کر دیا جس نے یہ کہا کہ مؤثر کی طرف محتاج بنانے والا امکان اور حدوث دونوں ہیں پس تینوں اقوال نفس الامر میں صحیح ہیں، اختلاف تو اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کوئی اس امر کا گمان کرے کہ کوئی شے غیر حادث کے ہونے کے باوجود ممکن بھی ہو سکتا ہے۔

یہ تفصیل جو کہ عالم کے قدم کے امتناع کے بارے میں اور اس کی ذات کے علتِ قدیمہ ازلیہ ہونے کے امتناع کے بارے میں بیان کی گئی تو یہ بالکل صحیح ہے خواہ یہ کہا جائے کہ وہ ایک ارادہ ازلیہ کے ساتھ ارادہ کرنے

والے ہیں جو کہ اپنی مراد کے اتصال کو مستلزم ہے یا یہ کہا جائے کہ وہ بالکل اصلاً ارادہ ہی کرنے والا نہیں خواہ یہ کہا جائے کہ وہ فلک کے لیے بشمول اس کی حرکت کے علت ہے یا وہ بغیر حرکت کے صرف فلک کے لیے علت ہے اور اسی طرح کا قول ہر اس شے میں ہے کہ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قدیم فرض کر لی جائے اس لیے کہ یہ بات ضروری ہے کہ وہ حوادث میں سے کسی شے کے ساتھ مقارن ہو یا ممکن ہو اور دونوں تقدیروں پر یہ بات ممتنع ہے کہ وہ اللہ کی ذات کے ساتھ قدیم بنے اس لیے کہ قدیم تو صرف ایک ایسے موجب (بکسر الجیم) تام ذات سے حاصل ہوسکتا ہے جو اپنے موجب (بفتح الجیم) کو مستلزم ہو اور ازل میں اس کا ثبوت اس امر کا تقاضا کرتا ہے کہ اس سے کوئی بھی شے حادث نہ ہو اور حوادث تو صرف اسی ذات صادر ہوتے پس وہ موجب ازلی نہیں الا یہ کہ اس سے کوئی شے حادث اور پیدا ہو جائے لیکن عالم کے فاعل کے بارے میں یہ امر ممتنع ہے کہ اس سے کوئی بھی شے حادث نہ ہو لہٰذا یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ وہ ازل میں موجب بالذات ہو۔

اللہ تعالیٰ کے ارادے کے بارے میں مختلف اقوال:

جب یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ ایک ارادۂ ازلیہ کے ساتھ ارادہ کرنے والے ہیں جو اس مراد کے ساتھ مقارن اور متصل ہے جس کو عالم کہا جاتا ہے یا اپنی اُس مراد سے متاخر ہے جو حوادث ہیں۔تو یہ قول بھی ایسے ہی ہوا اس لیے کہ جب اس کے لیے صرف ارادۂ ازلیہ جو کہ مراد کے متصل ہے وہ ثابت ہے؛ تو یہ ممتنع ہوا کہ اس سے حوادث پیدا ہوں۔لیکن یہ امر ممتنع ہے کہ اس سے حوادث پیدا نہ ہوں۔ پس یہ ممتنع ہوا کہ اس کے لیے صرف اور صرف ایک ارادہ ازلیہ ہو جو کہ مراد کے متصل ہو ساتھ اس کے کہ ایسے مفعولات کا ارادہ کرنا جو فاعل کے ساتھ لازم ہوں، یہ غیر معقول امر ہے بلکہ فاعل جو اپنے ارادے کے ساتھ فاعل ہوتا ہے اس کے حق میں تو یہ امر معقول ہے کہ وہ ایک شے کو دوسرے کے بعد وجود دے،اسی وجہ سے کوئی بھی اس امر کا قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے متکلم ہیں اور یہ کہ وہ کلام جو اس کا مقدورِ معین ہے وہ قدیم ہے اور اس کی ذات کیساتھ لازم ہے پس جب اس مقدور میں یہ امر معقول نہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو پھر ایسی چیز کے بارے میں کیسے یہ معقول ہوگا جو اس کی ذات سے مبائن اور منفصل ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس کے لیے ایسا ارادۂ ازلیہ ثابت ہے جو اس کی مراد کے مقارن ہے اور ایک دوسرا ارادہ بھی ثابت ہے جو حوادث کے ساتھ حادث ہے؟

تو جواب میں کہا جائے گا کہ اگر اس ارادہ حادثہ کا وجود اُس رادہ ازلیہ کی وجہ سے ہے جس کا مراد کے ساتھ مقارنت اور اتصال ضروری ہے تو یہ امر بھی ممتنع ہے اس لیے کہ جب ارادۂ ثانیہ تو حادث ہے تو ممتنع ہے کہ وہ اس ارادہ قدیمہ کے مقارن ہو جو اپنی مراد کے متصل ہے اور اگر وہ اس ارادے کے بغیر ہو تو پھر حوادث کا حدوث بغیر

ارادے کے لازم آئے گا اور یہ تو اس کے اردا ے کے بغیر حوادث کے حدوث اور پیدا ہونے کا تقاضا کرتا ہے پس وہ فاعل مختار نہیں بنے گا کیونکہ ارادہ حادثہ اگر اس کا فعل ہے تو بتحقیق وہ بغیر ارادے کے حادث ہوا ہے اور اگر وہ اس کا فعل نہیں اور پھر بھی وہ پیدا ہوا ہے تو حادث ہے بغیر اس کے فعل کے اور یہ ممتنع ہے اور یہ ایک ایسی بات ہے کہ اس کے بارے میں تمام لوگوں نے جمہور نے معتزلہ بصرئین اور معتزلہ پر نکیر کی ہے پس ان کے اس قول میں کہ اللہ کا ارادہ حادث ہے بغیر ایک دوسرے ارادے کے اور یہ کہ اللہ کا ارادہ بغیر کسی محل کے قائم ہے۔

اگر کہا جائے کہ بلکہ ازل سے اس کی ذات کے ساتھ حوادث کو وجود دینے والے ارادے قائم ہیں جس طرح کہ یہ بات وہ لوگ کرتے ہیں جو محدثین میں سے ہیں اور وہ فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ وہ ازل سے متکلم ہیں جب چاہیں اور وہ ازل ہی سے ان تمام اشیاء کو پیدا کرنے والے ہیں جن کے وجود کو وہ چاہیں تو کہا جائے گا کہ اس تقدیر پر تو پھر کسی مفعولِ قدیم کے لیے کوئی ایسا ارادہ قدیمہ نہیں پایا گیا اور اگر کہا جائے کہ اس میں یہ بات اور یہ دوسری بات یہ دونوں جمع ہیں تو کہا جائے گا کہ یہ تو ممتنع ہے کیونکہ فاعل کے کسی مفعولِ معین کا بالخصوص فاعل مختار کا اس کے ساتھ ملازم ہونا یہ ممتنع ہے اور مفعول بالارادہ ہونے کی جہت سے تو ضروری ہے کہ وہ ارادہ اس پر مقدم ہو اور یہ کہ وہ ثابت ہو یہاں تک کہ وہ وجود میں آ جائے یعنی اس کے مفعول کے وجود تک وہ ارادہ ثابت رہے بلکہ ایسا تو ہر مفعول میں مسلم ہے اور اس جہت سے کہ اس کی ذات کے ساتھ جو یکے بعد دیگر ارادے قائم ہیں تو ان کے مرادات بھی یکے بعد دیگرے وجود میں آنے والے ہیں اور اسی طرح اس کے وہ تمام افعال جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں اور وہ سارے کے سارے ارادات اس کی ذات کے لوازم میں سے ہیں تو پھر یہ ممکن نہیں کہ وہ ایک ارادہ قدیمہ کے مراد کے لے مرید بنے کیونکہ اگر وہ اپنے مراد کے لیے ملزوم ہیں تو یہ اس کو مستلزم ہے کہ ازل میں کوئی حادث معین پایا جائے اور اس کا مراد اس سے متاخر ہو تو پھر ان مراد کے حصول میں وہ ارادہ ہی کافی ہے جو متاخر ہے پس وہاں پر کوئی ایسا مقتضی نہیں پایا گیا جو اس کے وجود کو چاہتا ہو پس وہ موجود نہیں ہونگے کیونکہ حادث تو تب موجود ہوتا ہے جب اس کا کوئی مقتضی تام پایا جائے۔

لہٰذا یہ فرض کر لیا جائے کہ فاعل دھیرے دھیرے ارادہ کرتا ہے اور وہ فعل کو بھی یکے بعد دیگر وجود دیتا ہے تو یہ بات لازم آئی کہ یہ اس کے ذات کے لوازم میں سے ہو پس اس کی ذات ہی شیئاً فشیئاً افعال کے حدوث کا تقاضا کرنے والی ہو پس اس کی مفعولات بھی بطریق اولیٰ دھیرے دھیرے وجود میں آئیں گے اور جب صورتِ حال اس طرح ہے تو اس کی ذات ہی ان تمام افعال اور مفعولات کے حدوث کا تقاضا کرنے والی ٹھہری اور جب اس کی ذات ہی اس کا تقاضا کرنے والی ہے تو اس کو تسلیم کرنے کے ساتھ یہ امر ممتنع ہے کہ وہ کسی فعل یا مفعول کے قدم کا تقاضا کرتی ہو باجود یکہ ان دونوں کا ایک ارادہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ ان دونوں کو مستلزم

بھی ہے اس لیے کہ اس کی ذات تو دو امرین متناقضین کا مقتضی ہوئی کیونکہ فعل اور مفعول کے افراد کے حدوث کا تقاضا کرنا اور اس کی نوع کا قدم کا تقاضا کرنا یہ دونوں مناقض ہیں بوجہ اس کے کہ وہ عین فعل اور مفعول کے قدم کا تقاضا کرتے ہیں۔

اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ یہ مفعول ان مفعولات کے غیر ہیں یعنی اس کے مغایر ہیں پس یقیناً یہ اس کے لیے ملزوم ہے اور اس کے بغیر وہ وجود میں نہیں آتا اور وہ نہیں موجود ہوتا مگر اس کی وجہ سے پس یہ دونوں آپس میں لازم وملزوم ہیں اب اگر مفعولات آپس میں متلازم ہیں تو ان کے افعال اور ارادے بھی بطریق اولیٰ متلازم ہیں پس قدمائے ثلاثہ یعنی ارادہ معینہ، اس کا فعل اور اس کے مفعولات یہ تینوں حوادث کے لیے ملزوم بنیں۔ ایسے کہ اس کے لیے کوئی انتہاء ہی نہیں اور ایسی صورت میں تو اس کی ذات کسی مفعولِ معین کے فعل میں علت تامہ ازلیہ اور موجب بن گئی اور باقی حوادث میں وہ علتِ ازلیہ نہیں جو کہ اس کی فاعلیت کو پیدا کرتی ہے اور دھیرے دھیرے اس کے وجود کو اس کی تمام تک پہنچاتی ہے اور اس کی ذات تو انتہائی درجے کے کمال کے ساتھ موصوف ہے پس اگر اس طرح ہے اگر اس کا کمال اِس بات میں ہے کہ جو شے اس کے اندر بالقوۃ ہے وہ بالفعل بھی ہو بغیر اس بات کے امکان کے اعتبار کرنے کے اور نہ اس بات کے کہ حوادث کا دوام اس کے بالکل حادث نہ ہونے سے اکمل ہے جس طرح کہ یہ فلاسفہ کہتے ہیں تو یہ بات ضروری ہے کہ اس سے پھر کوئی شے حادث نہ ہو اور وجود میں بھی کوئی شے حادث نہ ہو۔

اگر اس کا کمال اس میں ہے کہ وہ کسی شے کو بھی پیدا نہ کرے دوسری شے کے بعد اس لیے کہ یہ اس بات سے اکمل ہے کہ اس کے لیے اشیاء کا یکے بعد دیگرے احداث ممکن نہ رہے اس لیے کہ فعل صفت کمال ہے اور فعل تو صرف اسی طریقے پر معقول ہے یعنی دھیرے دھیرے وجود میں آتا ہے اس لیے کہ حوادث کا حدوث تو دائما وہ اکمل ہوتا ہے اس بات سے کہ وہ حادث نہ ہوں اور دوسری بات یہ ہے کہ بے شک جو شے بالقوۃ ہے وہ جنسِ فعل ہے اور یہ تو دائماً بالفعل ہے اور رہا تمام مفعولات کا یا مفعولات میں سے کسی شے معین کا ازلی ہونا تو بالقوۃ نہیں پس یہ بات بھی ممتنع ہوا کہ وہ بالفعل ہو۔ پس کسی مفعولِ معین کا اس کی ذات کے ساتھ مقارنت اور اتصال میں کوئی کمال نہ ٹھہرا خواہ وہ ممتنع ہو یا وہ ایسا نقص سمجھا جائے جو اس کی اس کمال کے منافی ہو جو اس کے ساتھ واجب ہے خاص طور پر اس وجہ سے بھی کہ یہ بات معلوم ہے کہ مفعولات میں سے کسی نوع کا دھیرے دھیرے پیدا ہونا اس بات سے زیادہ اکمل ہے کہ وہ فاعل کے ساتھ ازل سے ملی ہوئی ہو۔ پس دونوں صورتوں میں اس کی ذات سے اس کی نفی واجب ٹھہری پس اس کی ذات کے ساتھ کوئی بھی مفعول مقارن ثابت نہ ہوا لہٰذا عالم میں کوئی بھی شے قدیم ثابت نہیں ہوئی اور یہی تو مطلوب ہے۔

یہ ایک مستقل برہان ہے جو اس قاعدے سے لیا گیا ہے جس کی بنیاد اس پر ہے کہ اللہ کی ذات کے لیے

صفتِ کمال واجب ہے اور صفتِ نقص اور عیب سے اللہ کا تنزہ اور تقدیس بھی واجب ہے اور اس کی مزید وضاحت یہ ہے کہ یہ امر بداہتہً معلوم ہے کہ ایک مفعول کو دوسرے مفعول کے بعد پیدا کرنا جب کہ یہ سلسلہ غیر متناہی حد تک جاری رہے، اِس کی بہ نسبت زیادہ اکمل ہے کہ وہ کسی ایسے مفعول کو وجود دے جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہو بشرطیکہ اس کو ممکن فرض کر لیا جائے اور جب یہ بات اکمل ٹھہری تو پس وہ ممکن ہی ٹھہرا کیونکہ مفروض تو یہ ہے کہ اس کی ذات کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ وہ دھیرے دھیرے افعال کو وجود دے بلکہ یہ اس کی ذات کے لیے واجب ہے اور جب یہ ممکن ہے بلکہ اس کے لیے واجب ہے تو اس کا اس کے ساتھ اتصال واجب ہوا نہ کہ اس کے اس نقیض کا جو اس سے زیادہ انقص ہے۔

اس میں کسی فعل سے یعنی احداث سے تعطیل ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ تو اکمل طریقے پر فعل کے ساتھ اتصال ہے اور اس کا بیان یہ ہے کہ فعلِ معین اور مفعولِ معین جو اس کی ذات کے ساتھ ازلاً وابداً مقارن ہے، وہ دو حال سے خالی نہیں (۱) یا تو وہ ممکن ہوگا (۲) یا وہ ممتنع ہوگا

اگر وہ ممتنع ہے تو پھر تو عالم میں سے کسی بھی شے کا قدم ممتنع ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے اور اگر اسے ممکن فرض کر لیا جائے تو وہ پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو یہ کہ وہ اکمل ہوگا یا نہیں ہوگا اگر وہی اکمل ہے تو یہ بات ضروری ہوئی کہ کوئی بھی شے حادث نہ ہو اور ایسے وقت میں اس کا احداث اکمل سے عدول ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر وہ اکمل نہیں ہے تو پھر اس کی نقیض اکمل ہے اور وہ یہ ہے کہ ایک شے کو دوسرے شے کے بعد پیدا کرنا پس افعال میں سے کوئی شے بھی قدیم نہیں ٹھہرے گی۔

اس پر صرف ایک ایسا سوال وارد ہوتا ہے جو کہ معلوم الفساد ہے اور وہ یہ کہ فلک کے بارے میں تو یہ بات ممکن نہیں کہ اس کا وجود متاخر ہو اور نہ حوادث کے بارے میں یہ بات ممکن ہے کہ ان میں سے کوئی شے قدیم ٹھہرے، اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممتنع ہے تو یہ تو مکابرہ ہے اس لیے کہ حال یہ ہے کہ اگر فلک سے پہلے کوئی اور فلک فرض کر لیا جائے اور اس سے پہلے بھی کوئی اور فلک فرض کر لیا جائے تو اس کا امتناع فلک کے دوام کے امتناع سے زیادہ بڑا نہیں بلکہ جب نوع میں کوئی فردِ واحد کا دوام ممکن ہوتا ہے تو نوع کا بطریقِ اولیٰ ممکن ہوتا ہے اسی وجہ سے یہ بات معقول نہیں کہ بشر میں سے کوئی ایک فرد تو قدیمِ ازلی ہو؛ ساتھ اس نوع کے قدم کے۔

اگر تم نے یہ بات فرض کر لی ہے کہ یہ ایک ایسے امر کی وجہ سے ممتنع ہے جو اس کی ذات کے علاوہ کسی غیر کی طرف راجع ہے اس وجہ سے کہ اس کا ضد اور اس کا مناقض پایا جاتا ہے یا یہ کہ فاعل کی حکمت کے انتفاء کی وجہ سے یا اس کے مثل کوئی اور وجہ تو ہر ایسا امر جو مفعول کے نوع کے قدم کے منافی ہو وہ اس کے عین کے قدم کے بطریقِ اشد اور اولیٰ منافی ہے اور جب اس کے عین کا قدم جائز اور ممکن ہے تو افراد کے حدوث کی بہ نسبت نوع کا قدم

نسبتاً زیادہ ممکن ہے۔

اگر یہ دوسرا ممتنع ہے تو پہلا امتناع کے اعتبار سے زیادہ اشد اور اولیٰ ہے اور ہر ایسی شے جو مفعولات کے بعض ایسے افراد کے حدوث کو ثابت کرے جن کا قدم ممکن ہے تو وہ بھی اس کے نظیر کے حدوث کے لیے موجب ہے اور فرض کر لیں کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ حرکت اپنی ذات کے اعتبار سے بقاء کو قبول نہیں کرتی لیکن حوادث تو بہت سے جواہرِ کثیرہ ہیں جو دھیرے دھیرے وجود میں آنے والے ہیں پس عناصرِ اربعہ کے بارے میں اگر یہ بات ممکن ہے کہ وہ اعیان اپنی ذات کے اعتبار سے قدیم ہوں تو پھر ان کی صورت کو قدیم ماننا بھی ممکن ہوا پس اس کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف بدلنا بھی جائز نہیں ٹھہرے گا حالانکہ یہ مشاہدہ کے خلاف ہے یعنی ہم دیکھتے ہیں کہ اعیان (اجسام) ایک صورت سے دوسری صورت کی طرف منتقل ہوتے جیسے بچے کی صورت شیخ (بوڑھے) کی صورت کے خلاف ہوتی ہے اور اگر ان کے اعیان کا قدم ممکن نہیں تو پھر مطلوب حاصل ہوا۔

اگر یہ کہا جائے کہ ان کے استحالہ کا یعنی ایک شکل سے دوسرے شکل کی طرف تبدیل ہونے کی طرف موجب تو افلاک کی حرکت ہے تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات تو اضطراری اور بدیہی طور پر معلوم ہے کہ افلاک کے تحرک کا امکان عناصر کا ایک شکل کا دوسرے شکل کی طرف تبدیل ہونے سے کم درجے کا ہے جس طرح کہ فلکِ اعلیٰ کا تحرک نسبتا زیادہ ممکن ہے دوسرے کے استحالہ کی بہ نسبت اور فلکِ ثانی کے استحالے کو فرض کرنا اور ثالث کے استحالے کو فرض کرنا اور ان دونوں کے بقا کو فرض کرنا عناصر کے ایک شکل سے دوسرے شکل کی طرف استحالہ اور ان کے بقاء کو فرض کرنے کی طرح ہے۔

یہ ممکن نہیں کہ یہ کہا جائے کہ یہ اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے نہ کہ دوسرا، پس معلوم ہو گیا کہ یہ ایک ایسے امر خارج کی طرف راجع ہے جو ان مفعولات کے ساتھ متعلق ہیں جو فاعل کی مشیت اور حکمت کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں اور اس بات میں کوئی شک نہیں اس لیے کہ یقیناً ہم اس بات میں کوئی نزاع اور اختلاف نہیں کرتے کہ کسی شے کا فعل اس کے لوازم کے فعل کو ثابت کرتا ہے اور اس کے اضداد کے وجود کے منافی ہوتا ہے اور یہ بات بھی کہ کسی شے کے فعل سے حکمت مطلوبہ کئی امور ہو سکتے ہیں: کبھی اس کے دواعی اور کبھی اس کے موانع ہوتے ہیں، کبھی اس کے کچھ شروط ہوتے ہیں پس وہ خالق ذات جس کی حکمت نے حیوانات اور نباتات اور معادن کے انواع کے احداث کا تقاضا اور ارادہ کیا تو اس نے اس بات کا بھی ارادہ کیا کہ ان کے مواد کو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منقل کیا جائے لیکن مقصود تو یہ ہے کہ دونوں جسموں میں سے کسی ایک جسم کے لیے بھی ایسی حقیقت ثابت نہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قدم کے ساتھ اس کے اختصاص کا تقاضا کرے (دو سرے کو چھوڑ کر یعنی اس پر ترجیح کی کوئی وجہ نہیں)

خاص طور پر اس وجہ سے بھی کہ خارج میں تو صرف کسی موجودِ ثابت کی حقیقت مسلّم ہوتی پس اس کی

حقیقت کی وجود سے پہلے اس کی حقیقت (وجود نفس الامری) کے لیے کوئی داعی اور موجب ثابت نہ ہوا لیکن باری تعالیٰ تو اچھی طرح جانتے ہیں کہ ان امور کو جن کے فعل کا وہ ارادہ کرتے ہیں پس اس کا فعل اور اس کا ارادہ وہی امر ہے جو اختصاص کو ثابت کرتا ہے پس بتحقیق یہ بات اچھی طرح واضح ہوگئی کہ جب فاعل کے ساتھ کسی مفعولِ معین کی مقارنت ازلاً یا ابداً ممتنع ٹھہرے یا یہ نقص ٹھہرا پس عالم میں سے کسی شے کا قدم بھی ممتنع ہوا، لہٰذا کیا حال ہوگا جب ان دونوں میں سے ہر ایک ثابت ہو حالانکہ وہ ممتنع ہو اور اس کے امکان کے فرض کرنے کی صورت میں اس کے ذات میں نقص لازم آتا ہے؟ ،اس لیے کہ اس کی نوع کا قدم اس کے عین کے قدم سے زیادہ اکمل ہے اور وہ امکان کا زیادہ احتمال رکھتا ہے یعنی امکان کے ساتھ اس کی زیادہ اولویت اور اختصاص ہے پس جب صفت امکان کے ساتھ اولیٰ چیز جو کہ اکمل ہے اس کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ اس کی نقیض ممکن بنے اور جب یہ بات ممتنع ہوئی تو عالم میں سے کسی شے کا قدم بھی ممتنع ٹھہرا اور اس تقدیر پر وہ تمام امور جو وہ ذکر کرتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی فاعلیت کا دوام ان کے اوپر حجت ہیں اس لیے کہ نوع کی فاعلیت شخص کی فاعلیت سے نسبتاً زیادہ اکمل ہے اور یہ وہی بات ہے جو حس اور مشاہدہ کے ذریعے قطعیت کے ساتھ ثابت ہے اس لیے کہ ہم آہستہ آہستہ نوع کی فاعلیت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ پس جب فاعلیت کا دوام ممکن ہوا تو یہ ممکن ہوا اس کے وجود کی وجہ سے اور ہم تو کسی شے معین کے فاعلیت کے دوام کو نہیں جانتے (یعنی اگر کسی معین کیلئے فاعلیت کا دوام ثابت ہوتا تو ہمیں معلوم ہوتا لیکن ایسا موجود نہیں ہے) پس فاعلیت کے دوام پر ہمارے علم سے کسی شے معین کا دوام لازم نہیں آتا۔

نوع کا دوام اس کے افراد کے حدوث کا تقاضا کرتا ہے پس جو بھی اللہ کی ذات کے علاوہ ہے وہ سب کے سب حادث ہیں بعد اس کے کہ موجود نہیں تھے اور یہی ہمارا مطلوب ہے پس یہ بات اچھے طریقے سے واضح ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کی مقارنت کا قول اصل میں ممتنع ہے اور یہ اس کی ذات سے حوادث کے صدور کے لیے بھی مانع ہے اور اس میں اس بات کی کوئی حاجت نہیں کی کہ یہ کہا جائے کہ ارادہ حادثہ کے ساتھ اس کا مراد مقارن نہیں ہوتا بلکہ یہ بھی ممکن ہے کہ یوں کہا جائے کہ ارادہ حادثہ کے ساتھ اس کی مراد مقارن ہوتی ہے جس طرح کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ قدرتِ حادثہ کے ساتھ اس کا مقدور مقارن ہوتا ہے اگرچہ لوگوں میں سے بعض وہ بھی ہیں جو اس میں اختلاف رکھتے ہیں۔

ارادے کے ساتھ مراد کی مقارنت کے بارے میں تین تقدیرات

یہاں مقصود یہ ہے کہ جب ارادے کے بارے میں یہ کہا جائے کہ ارادے کے ساتھ اس کی مراد مقارنت واجب ہے تو یہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ماسوا تمام چیزوں کے حدوث پر دلیل ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ (یہاں تین صورتیں ممکن ہیں)

اول:....... یہ امر ممکن اور جائز ہے کہ ارادے کے ساتھ اس کی مراد مقارن ہو۔

دوم:....... یہ ارادے کے ساتھ اس کی مراد مقارن نہ ہو۔

سوم:....... یہ کہا جائے کہ ارادے کے ساتھ اس کی مراد کی مقارنت ممتنع ہے تو ان تینوں تقدیرات پر اللہ تعالیٰ کی ذات کے سوا تمام چیزوں کا حدوث واجب ہے۔

پہلی تقدیر پر تو اس لئے کہ اگر وہ ارادہ ازلی ہے تو یہ بات لازم آئی کہ تمام کے تمام مرادات ازلی ہوں پس عالم میں کوئی بھی شے حادث نہیں ٹھہرے گی حالانکہ یہ مشاہدہ اور حس کے خلاف ہے اور ہمارے اس قول کی مثال ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے اعتبار سے ازل میں اشیاء کے لیے موجب اور محدث ہیں یا وہ اپنے معلول کی علتِ تامہ ہے تو یہ بات لازم آئے گی کہ اس کے تمام موجبات اور اس کے تمام معلولات ازل میں اس کے ساتھ مقارن ہوں پس کسی بھی شے کا حدوث ممتنع ٹھہرے گا اگر چہ وہاں کوئی ارادہ حادثہ بھی پایا جائے اس لیے کہ اس میں کلام بالکل اُسی طرح ہے جس طرح کہ دوسرے حوادث میں کلام ہے کہ اگر وہ اس ارادہ ازلیہ سے حادث ہوتے ہیں جس کی اپنی مراد کے ساتھ مقارنت واجب ہے تو وہ ممتنع ٹھہرے گا اور اگر وہ بغیر کسی ارادے اور سببِ حادث کے حادث (پیدا) ہیں تو وہ ممتنع ٹھہرے گا پس واضح طور پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ ارادے کے ساتھ مراد کی مقارنت کے وجوب کے قول پر عالم میں سے کسی بھی شے کا قدم ممتنع ٹھہرے گا خواہ ارادے کے قدم کے قول کو اختیار کیا جائے یا اس کے قدم کے قول کو۔

یا بعض اشیاء کے قدم اور بعض کے حدوث کا اور اگر یہ کہا جائے کہ ارادے کیساتھ مراد کی مقارنت جائز اور ممکن ہے اور اس سے اس کا تاخر بھی ممکن ہے تو اس تقدیر پر پورے عالم کا ایک ایسے ارادہ قدیمہ ازلیہ کے ذریعے حدوث ممکن ٹھہرے گا جس میں بالکل تجدد نہ ہو جس طرح کہ کلابیہ کا یہ قول ہے اور ان لوگوں کا جو ان کے موافق ہیں یعنی اشعریہ کرامیہ میں سے اور ان فقہاء میں سے جو ائمہ اربعہ کی طرف منسوب ہیں اور اس تقدیر پر تو حوادث کا حدوث بغیر کسی سببِ حادث کے ممکن ٹھہرا؛ ایسے ہی دو متماثلین میں سے ایک کا دوسرے پر محض ایک ارادہ قدیمہ کے ذریعے ترجیح لازم آئی اور اس تقدیر پر عالم کے قدم کے قائلین کی حجت باطل ہوگئی اور ان لوگوں نے یہ بات اس وجہ سے کہی کہ یہ آثار میں تسلسل کے بطلان کا عقیدہ رکھتے ہیں اور ایسے حوادث کے امتناع کا عقیدہ رکھتے ہیں جس کے لیے کوئی اول نہ ہو پس اگر ان کا یہ اعتقاد اور التزام حق ہے اور یہ کہ ایسے حوادث کا وجود ممتنع ہے جس کے لیے کوئی اول نہ ہو یعنی وہ ازلی ہوں تو ایسی صورت میں عالم کا حدوث لازم آئے گا اور قدم کا قول ممتنع ٹھہرے گا اس لیے کہ بے شک ان میں سے کوئی شے بھی حوادث کی مقارنت سے خالی نہیں ہوگی یہاں تک کہ عقول اور نفوس بھی ان لوگوں کے نزدیک جو اس کے اثبات کے قائل ہیں اسی لیے کہ یہ عقول اور نفوس کے قائلین کے نزدیک ان کا حوادث کے ساتھ مقارنت ضروری ہے پس ایسے حوادث کا وجود ممتنع ہے جو ازلی ہوں تو

جو شے حوادث سے سابق نہیں ہے وہ اس کے بمنزلہ ٹھہرا پس اِس (مسبوق) کا قدم بھی ممتنع ہوا جس طرح کہ اُس (سابق) کا قدم ممتنع ہے۔

اگر ان لوگوں کا یہ اعتقاد اور الزام باطل ہے تو پھر حوادث کا دوام ممکن ٹھہرا اور اس تقدیر پر مراد کا اپنے ارادے کے ساتھ مقارنت بھی ممکن ہوا اصل میں اور کسی بھی شے کا حدوث ممتنع ہوا الا یہ کہ کوئی سببِ حادث پایا جائے اور اسی صورت میں عالم میں سے کسی بھی شے کا ازلی ہونا ممتنع ٹھہرا۔

اگر یہ بات ممکن مان لی جائے کہ صرف نوعِ حوادث کے لیے دوام ثابت ہے یعنی وہ ازلی ہیں تو بے شک ازل کسی شے معین سے عبارت نہیں بلکہ کوئی بھی وقت ایسا نہیں جس کو فرض کر لیا جائے مگر یہ کہ اس سے پہلے ایک اور وقت پایا جاتا ہے پس نوع کے دوام سے کسی شے معین کا قدم لازم نہیں آتا

بے شک یہ کہا جاتا ہے کہ کسی شے معین کا قدم ممتنع ہے اس لیے کہ جب ازل میں مراد کے ساتھ اس کی مقارنت ممکن اور جائز ہے تو یہ بات واجب ہے کہ وہ مراد کے ساتھ مقارن ہو اس لیے کہ وہ ارادہ جس کا اپنی مراد کے ساتھ مقارنت ممکن ہو اپنی مراد سے متخلف اور الگ نہیں ہوتا مگر قدرت میں کسی نقص اور کمی کی وجہ سے ورنہ تو اگر قدرتِ تامہ ہو اور وہ ارادہ جس کا اپنی مراد کے ساتھ مقارنت ممکن ہے وہ حاصل اور موجود ہو تو مراد کا حصول لازم ہے بوجہ اُس مقتضی کے پائے جانے کے جو فعل کے وجود کا تقاضا کرتا ہے اور وہ تام بھی ہے کیوں کہ اگر یہ بات لازم نہ ہو باوجود یکہ مراد ممکن ہے تو پھر اس کے بعد اس کے حصول سے یہ لازم آئے گا کہ دونوں متماثلین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دے دی جائے اور اس تقدیر پر یہ امر باطل ہے اس لیے وہ لوگ جو ازل میں حوادث میں سے کسی معین حادث کے امتناع کے قائل ہیں (یعنی کسی ایسے خاص ممکن کا وجود نہیں ہے جو ازل میں پایا جاتا ہو) وہ یہ کہتے ہیں کہ ارادے میں سے کسی شے کا حصول ازل میں ممتنع ہے وہ یہ نہیں کہتے کہ یہ ممکن ہے اور یہ کہ اس ارادے کا اپنے مراد کے ساتھ مقارنت ممکن ہے لیکن لوگوں نے ان پر یہ اشکالات وارد کئے ہیں:

جب تمام اوقات اور حوادث کی ارادہ ازلیہ کی طرف نسبت ایک ہی ہے تو دو وقتوں میں سے ایک کو ترجیح دینا ترجیح بلا مرجح ہے اور دو متماثلین میں سے ایک کو بغیر کسی مخصص کے خاص کر دینا ہے اور یہ کلام اس مقام پر ہمارے مقصود میں کوئی قادح نہیں ہے اس لیے کہ ہم اس قول کا دفاع نہیں کرتے لیکن ہم نے ہر تقدیر پر عالم میں سے کسی شے معین کے قدم کے امتناع کو واضح طور پر بیان کر دیا اور اس بات کو بھی کہ حوادث کا دوام خواہ ممکن مان لیا جائے یا ممتنع پس بے شک دونوں تقدیرین پر عالم میں سے ہر شے کا حدوث یہ واجب ہے اور یہ کہ ارادہ خواہ اس کا اپنی مراد کے ساتھ مقارنت کا قول اختیار کیا جائے یا اس کا اس سے تاخر کے امکان کا قول ہر تقدیر پر عالم میں سے ہر ہر شے کا حدوث لازم آئے گا اس لیے کہ جو لوگ ارادے سے اس کی مراد کے تاخر کے قائل ہیں

انہوں نے یہ قول ،حوادث کے دوام اور حوادثِ ازلیہ کے وجود کے قول سے فرار کے لیے اختیار کیا ہے اور اس تقدیر پر حدوث عالم لازم آتا ہے ورنہ اگر حوادث کا دوام ممکن ٹھہرے تو ان کے نزدیک ازل میں مراد کا وجود بھی ممکن ٹھہرے گا اور اگر یہ بات ممکن ہوتی تو ارادہ قدیمہ ازلیہ سے مراد کے تاخر کا قول نہ اختیار کرتے باوجود یکہ اس میں وہ خرابی پائی جاتی ہے جو ہم نے بیان کر دی یعنی دو متماثلین میں سے کسی ایک کو بغیر کسی مرجح کے دوسرے کو ترجیح دینا۔

ایسے ہی اس میں عقلی طور پر جو شناعت اور قباحت بھی پائی جاتی ہے اور یہ بھی کہ یہ اس بات کو متضمن ہے کہ عقلاء میں سے ایک جمِ غفیر کی اس بات کی طرف نسبت کی جائے کہ انہوں نے صریح معقول کی مخالفت کر لی اس لیے انہوں نے یہ قول اختیار کیا ہے بوجہ اس کے کہ ان کا اس بات پر اعتقاد ہے کہ حوادثِ ازلیہ ممکن ہیں پس وہ اس بات کی طرف محتاج ہوئے کہ وہ ایک ارادہ قدیم ازلی کو ثابت کریں ایسا ارادہ جس سے اس کا مراد متاخر ہو اور اس کے بعد بغیر کسی سببِ حادث کے وہ حادث ہو اور وہ اس بات کے محتاج ہوئے کہ وہ یہ کہیں کہ ''نفسِ ارادہ دو متماثلین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح دیتا ہے ورنہ اگر وہ حوادث کے دوام کو جائز اور ممکن سمجھے اور ان کے تسلسل کا اعتقاد رکھے تو پھر یہ ممکن ہے کہ وہ یہ بھی کہیں کہ ارادات اور مرادات حادث ہوں اور وہ یہ بھی کہیں کہ قدیم ذات کے ساتھ حوادث کا قیام بھی ممکن ہو اور وہ اپنے اس قول سے رجوع اختیار کر لیں کہ نفسِ ارادہ قدیمہ دو مثلین میں سے ایک کو دوسرے پر مستقبل میں ترجیح دیتا ہے اور اپنے اس قول سے (بھی رجوع کر لیں) کہ ایسے حوادث کا حدوث ممکن ہے جن کے لیے کوئی سببِ حادث نہ ہو اور وہ اس تقدیر پر عالم میں سے کسی شے کے قدم کے قائل نہیں ہے بلکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ کے ماسوا سب کے سب حادث اور موجود ہیں بعد اس کے کہ وہ نہیں تھے اور یہ اسی تقدیر پر لازم آتا ہے اس لیے ایسی صورت میں جب حوادث میں سے کوئی بھی شے اس کا حدوث جائز اور ممکن نہیں ہے مگر کسی سببِ حادث کے ذریعے اور کسی شے کے حدوث کے ساتھ دو وقتوں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح کسی ایسے مرجح کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جو اس کا تقاضا کرتا ہے پس مراد کا اپنے ارادے سے تاخر نہیں ہوگا مگر مراد کے مقارنت کے متعذر ہونے کی وجہ سے ،اس لیے کہ اگر اگر مراد کا اپنے ارادے کے ساتھ اس کی مقارنت ممکن ہو اور یہ بات بھی ممکن ہو کہ وہ اس سے متاخر ہے تو پھر دو زمانوں میں سے ایک کا احداث کے ساتھ تخصیص بلا مخصص اور ترجیح بلا مرجح ہوگا پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ اس تقدیر پر دو باتوں میں سے ایک بات لازم آتی ہے یا تو مراد کا اردے کے ساتھ مقارنت کا وجود یا اس کا امتناع اور یہ بھی کہ اس کا ارادے کے ساتھ مقارنت واجب ہے جبکہ وہ ممکن ہو اور یہ بھی کہ وہ اس سے متاخر نہ ہو مگر اس صورت میں کہ اس کی مقارنت متعذر اور دشوار ہو یا بذاتِ خود اس کے ممتنع ہونے کی وجہ سے اور اس کے لوازم کے امتناع کی وجہ سے اور لازم کا امتناع ملزوم کے امتناع کا تقاضا کرتا ہے لیکن اس کی امتناع غیر کی وجہ سے ہوتی ہے نہ کہ اس کی ذات

کی وجہ سے جس طرح کہ مسلمان یہ کہتے ہیں: ''ماشاء اللہ کان وما لم یشأ لم یکن۔''

پس جس چیز کو اللہ چاہیں تو اس کی مشیت سے اس کا موجود ہونا واجب ہے نہ کہ اس کی اپنی ذات کی وجہ سے اور جس کو اللہ نہ چاہیں تو اس کا کون اور اس کا وجود ممتنع ہے نہ کہ اس کی اپنی ذات کی وجہ سے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ تب ہی موجود ہوتا جب اللہ چاہیں پس جو اللہ تعالیٰ نے اسے نہیں چاہا تو اس کا کون اور وجود ممتنع ہوا اور جب اس تقدیر پر دو باتوں میں سے کوئی ایک بات لازم ہے۔

(۱) یا تو مراد کا ارادے کے ساتھ مقارنت (۲) یا اس کا اپنی ذات کی وجہ سے امتناع تو اس سے اس بات پر دلالت ہوتی ہے کہ اگر عالم میں سے کوئی شے کسی شے کا قدیم ہونا ممکن ہوتا تو یہ بات واجب ہوتی کہ اس کا کہ وہ قدیم ہوتا اس کے ازل میں اس کے ساتھ مقارنت کے وجود کی وجہ سے کیوں کہ یہ بات مفروض ہے کہ مقارنت کا وجود یا مراد کا امتناع یہ دو باتوں میں سے کوئی ایک بات ضروری ہے پس جب مراد ازل میں ممکن ہے تو مقارنت بھی اس کے لیے ضروری ہے اور واجب ہے لیکن مقارنت کا وجود تو ممتنع ثابت ہوا اس لیے کہ یہ تو اس بات کو مستلزم ہے کہ حوادث میں سے کوئی بھی حادث نہ ہو جس طرح کہ ماقبل میں گزرا پس اس میں آخری یعنی دوسری صورت ہی لازم آئی اور وہ ازل میں کسی مرادِ معین کا امتناع کا ثبوت ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے رہا یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ ارادے سے اس کی مراد کا تاخر واجب اور ضروری ہے جس طرح کہ اہل کلام میں سے بہت سے اس کے قائل ہیں تو اس کی مرید ہونے یعنی ارادہ کرنے والی ذات ہونے کی تقدیر پر عالم میں سے کسی شے کا قدم ثابت ہونا ممتنع ہوا اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

پس واضح طور پر اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ تمام اشیاء کا حدوث ہر تقدیر پر ثابت ہوا اور یہی مطلوب ہے جان لو! جس نے اس طریقے کو سمجھ لیا تو اس نے ان سے کئی امور کا استفادہ کر لیا یعنی کئی امور کو سمجھ لیا:

ا: اللہ کی ذات کے علاوہ تمام اشیاء کے حدوث کا ثبوت چنانچہ کہ اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ اجسام کے علاوہ بھی کوئی اور موجود چیز (اس عالم میں) ہے اس عالم میں جس طرح کہ وہ لوگ اس کے قائل ہیں جو عقول اور نفوس کو ثابت کرتے ہیں یعنی فلاسفہ اور متکلمین اور ان کا خیال یہ ہے کہ یہ ایسے جواہر ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے قائم ہیں اور یہ اجسام نہیں ہیں، اس طریقہ کے ذریعے ان اشیاء کا حدوث بھی معلوم ہو جاتا ہے۔

متاخرین اہل کلام میں سے ایک جماعت کا خیال بھی یہی ہے جیسے شہرستانی، امام رازی، آمدی اور ان کے علاوہ دیگر، چنانچہ انہوں نے کہا کہ اہلِ کلام میں سے قدماء نے اس بات کی نفی پر کوئی دلیل قائم نہیں کی اور اجسام کے حدوث پر ان کی دلیل اس کو شامل نہیں اور اس مقام کے علاوہ ایک اور جگہ میں اس بات کو مفصلاً بیان کیا گیا ہے کہ یہ اہل نظر جیسے کہ ابو الہذیل علاف اور اس طرح نظام اور ہشام اور ابن کلاب، ابن کلام اشعری، قاضی ابوبکر، ابو المعالی اور ابوعلی اور ابو ہاشم اور ابو الحسن بصری، ابوبکر ابن العربی، ابو التمیمی، قاضی ابو الاعلی، ابو الحسن ابن

الزاغونی اوران کے علاوہ دیگر۔

یہ سب ایک ایسے موجود کے وجود کا امتناع ثابت کرتے ہیں جوممکن ہو، قائم بنفسہ ہو، اس کی طرف اشارہ نہ کیا جا سکے، پس انہوں نے خارج میں ایسے مجردات کے وجود کے بطلان کو ثابت کیا ہے لیکن ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنہوں نے ایسے اشیاء کے ثبوت کو باطل قرار دیا ہے جن کی طرف اشارہ نہ کیا جا سکے (یعنی اشارہ حسیہ کیساتھ وہ مشار الیہ نہ بن سکیں) اوران میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے ممکنات میں اسے باطل قرار دیا ہے اور یہ جو طریقہ ہم نے بیان کر دیا اس کے ذریعے اس قول سے خلاصی حاصل ہوتی ہے جو بغیر کسی سببِ حادث کے حوادث کے پیدا ہونے کا (قول) ہے۔

اس طرح اللہ کی ذات کے ساتھ جو صفات اور افعال قائم ہیں ان کی نفی سے خلاصی اور نجات بھی ثابت ہوتی ہے، اسی طرح اس سے یہ امر بھی مستفاد ہوتا ہے کہ یہ قدمِ عالم کے قائلین کے قول کے ابطال پر ایک واضح اور غالب دلیل ہے یا عالم میں سے بعض اشیاء کے کسی خاص چیز کے قدم کے بطلان پر بھی اور یہ ان کے بڑے ادلہ (معتبر ادلہ) سے جواب کو بھی متضمن ہے۔

جو بات اس سے مزید مستفاد ہوتی ہے وہ مطلوب کا استدلال ہے بغیر اس کے کہ موجب بالذت اور فاعل بالاختیار کے فرق کی طرف حاجت پیش آئے اور یہ اس لیے کہ اہل نظر میں سے بہت سے لوگوں نے ان دونوں کے درمیان فرق کرنے میں غلطی کی ہے جو کہ معتزلہ اور شیعہ میں سے ہیں اور بہت سے لوگ جیسے کہ امام رازی اور اس کے امثال، وہ اس مقام پر مضطرب اور پریشان نظر آتے ہیں کبھی تو وہ فرق کے اثبات پر معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں اور کبھی ان کی مخالفت کرتے ہیں اور جب ان کی مخالفت کرتے ہیں تو پھر وہ اہل سنت اور فلاسفہ جو کہ ارسطو کے اتباع ہیں ان کے درمیان متردد ہیں۔

اس بات کی بنیاد اس پر ہے کہ ہم یہ بات اچھی طریقے سے جانتے ہیں کہ وہ ذات جو قادرِ مختار ہے، اپنی مشیت اور قدرت کے ساتھ افعال صادر کرتا ہے لیکن کیا اُس کے ارادہ جازمہ یا قدرتِ تامہ کے وجود کے ساتھ مفعول کا وجود واجب ہے یا نہیں؟ پس اہل سنت میں سے جمہور جو کہ قدر کے مثبتین ہیں ان کا مذہب اور ان کے علاوہ جو قدر کے نفی کرنے والے ہیں ان کا مذہب بھی یہ ہے کہ ایسے مقتضی تام کے وجود کے وقت جو کہ ایک ایسے ارادہ جازمہ اور قدرتِ تامہ سے عبارت ہے جس کے (وجود میں آنے کے) وقت مفعول کا وجود واجب ہے اور قدر کے مثبتین میں سے ایک دوسرا گروہ یعنی جہمیہ اور ان کے موافقین اور قدر کی نفی کرنے والوں میں سے یعنی معتزلہ اور ان کے علاوہ دیگر طوائف اس بات کو واجب اور ضروری نہیں سمجھتے بلکہ وہ کہتے ہیں کہ قادر تو وہی ذات ہے جو جواز اور امکان کے طریقے پر فعل کرتا ہے نہ کہ وجوب کے طریقے پر اور وہ اسی کو اِس کے اور موجب بالذات کے درمیان فرق قرار دیتے ہیں۔

یہ لوگ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ قادرِ مختار اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دے سکتا ہے جس طرح کہ روٹیوں کے ساتھ کسی بھوکے کا حال ہے، دو راستوں میں سے کسی ایک راستے پر چلنے والے کا حال ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دیتا ہے پس ان لوگوں میں سے قدریہ تو یہ کہتے ہیں کہ بندہ قادر ہے اور اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو بغیر کسی مرجح کے ترجیح دیتا ہے جس طرح کہ وہ اس جیسی بات رب تعالیٰ کے بارے میں بھی کہتے ہیں اور اسی وجہ سے ان قدریہ کے اقوال میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل طاعت پر کوئی ایسے انعامات نہیں کئے جن کیساتھ اُن کو خاص کیا ہے جس کی وجہ سے انہوں نے اسکی اطاعت کی بلکہ اس کا مطیع اور غیر مطیع کو قدرت دینا برابر ہے لیکن اِس ایک نے بغیر کسی مرجح کے اُس کی اطاعت کرنے کو ترجیح دی ہے بلکہ محض اپنی قدرت کی وجہ سے بغیر کسی سبب کے اور دوسرے نے معصیت کو راجح قرار دیا محض قدرت کی وجہ سے بغیر کسی ایسے سبب کے پائے جانے کے جو اس کا موجب ہو۔

رہے جبریہ جیسے کہ جہم بن صفوان اور اس کے اصحاب ہیں ؛ تو ان کے نزدیک تو بندے کے لیے اصلا کوئی قدرت ہی ثابت نہیں اور اشعری معنی اور مفہوم کے اعتبار سے ان کے موافق ہیں، پس وہ یہ کہتا ہے کہ بندے کے لیے کوئی قدرت ثابت نہیں اور وہ ایک ایسی شے کو ثابت کرتا ہے جس کو وہ ''قدرت'' کا نام دیتا ہے اور جس کے وجود کو وہ عدم کے مساوی اور برابر قرار دیتا ہے اسی طرح وہ کسب جس کو وہ ثابت کرتا ہے اس کا بھی یہی حال ہے اور ان لوگوں کے لیے یہ بات ممکن نہیں کہ وہ قدریہ کے قول کا بطلان اس بات سے ثابت کریں کہ بندے کی فاعلیت (کسی کام کو جود دینا) کا اس کے تارکیت (فعل نہ کرنا) پر جو رجحان ہے اس کے لیے کسی مرجح کا ہونا ضروری ہے جس طرح کہ امام رازی اور جبریہ میں سے ایک گروہ اس طرح کرتے ہیں اور اسی وجہ سے تو اشعری اور اس کے قدمائے اور اصحاب نے اس حجت کو ذکر نہیں کیا اور لوگوں میں سے ایک گروہ جیسے امام رازی اور اس کے اتباع (پیروکار) ہیں جب انہوں نے معتزلہ کے ساتھ قدر کے مسائل میں مناظرہ اور بحث و تمحیص کی تو انہوں نے اس اصل اور بنیاد کو باطل کر دیا اور انہوں نے واضح طور پر یہ بنیاد بیان کر دیا کہ فعل کا وجود کسی مرجح تام کے وجود کے وقت واجب ہے اور یہ کہ اس کا فعل بغیر کسی مرجح تام کے (صادر ہونا) ممتنع ہے اور انہوں نے اس بات پر دلائل قائم کئے اور اِس کا دفاع کیا کہ قادرِ مختار ذات اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی مرجح تام کے ترجیح نہیں دیتا اور جب حدوثِ عالم اور فاعلِ مختار کے اس مسئلے میں انہوں نے فلاسفہ کے ساتھ مناظرہ اور بحث کی اور اس طرح موجب بالذات کے قول کے ابطال کے بارے میں تو وہ اس قول کو اختیار کرنے میں معتزلہ اور جہمیہ کے طریقے پر چلے کہ قادرِ مختار ذات اپنے دو مقدورین میں سے کسی ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دیتا ہے اور وہ اکثر لوگ جو ابو عبداللہ ابن الخطیب اور ان کے امثال کے طریقے پر چلے ہیں تو تو ان کو پائے گا کہ وہ اس تناقض میں پڑ جاتے ہیں اور واضح اور فیصلہ کن بات تو یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ موجب بالذات

کے لفظ سے کیا مراد ہے؟

اگر اس سے مراد یہ لیا جائے کہ وہ ایک ایسی ذات کے ذریعے موجب ہے جو کہ مشیت اور قدرت سے مجرد اور خالی ہے تو ایسی ذات کے لیے کوئی حقیقت اور خارج میں کوئی ثبوت نہیں چہ جائے کہ وہ موجب بنے اور فلاسفہ کا قول تو تناقض پر مشتمل ہے اس لیے کہ وہ اول کے لیے ایک غایت اور انتہا ثابت کرتے ہیں اور عللِ غائیہ کو بھی ثابت کرتے ہیں اور یہ ارادے کو مستلزم ہے اور جب وہ غایت کی تفصیل محض علم سے کرتے ہیں اور علم کو محض ذات قرار دیتے ہیں تو یہ انتہائی درجے کا فساد اور تناقض ہوا اس لیے کہ ہم یقین سے اس بات کو جانتے ہیں اور بداہت کے ساتھ کہ ارادہ محض علم کا نام نہیں اور یہ بات بھی کہ علم محض عالم نہیں لیکن یہ اس باب میں فلاسفہ کے تناقض میں سے ہے اس لیے کہ وہ معانی متعددہ اور مختلفہ کو ایک ہی قرار دیتے ہیں پس وہ علم کو قدرت ہی کا مصداق بنا دیتے ہیں حالانکہ وہ ارادہ ہے اور وہ صفت کو نفسِ موصوف قرار دیتے ہیں جس طرح کہ وہ علم کا مصداق نفسِ عالم ٹھہراتے ہیں اور قادر بعینہ قدرت کو اور ارادہ بعینہ مرید کو یعنی ارادہ کرنے والے کو اور عشق ذاتِ عاشق کو قرار دیتے ہیں اور اس بات کی ان کے فضلاء نے تشریح کی ہے اور یہاں تک کہ وہ لوگ جو ان کی دفاع کرنے والے ہیں جیسے ابن رشد جس نے ابن حامدِ غزالی پر تھاف التھافت میں رد کیا ہے اور اس کے امثال اور یہ بات بھی یاد رہے کہ اگر مشیت اور اختیار سے خالی کسی ذات کے وجود کو فرض کر لیا جائے تو اس تفسیر پر یہ ممتنع ہوگا کہ عالم کسی موجب بالذات سے صادر ہو اس لیے کہ اس اعتبار پر موجب بالذات اپنے موجب اور مقتضی کے ساتھ مستلزم ہوا پس اگر عالم کا مبدأ موجب بالذات ہو تو اس تفسیر پر لازم آیا کہ عالم میں سے کوئی بھی شے حادث اور پیدا نہ ہو حالانکہ یہ مشاہدے کے خلاف ہے پس ان کا موجب بالذات کا یہ قول اللہ کی صفات اور اس کے افعال کی نفی کو اور عالم میں سے کسی شے کے حدوث کی نفی کو مستلزم ہے اور یہ تمام امور معلوم البطلان ہیں۔

اس سے بھی زیادہ باطل امر یہ ہے کہ انہوں نے اس کو ایک واحدِ بسیط قرار دیا اور انہوں نے کہا کہ اس کی ذات سے صرف ایک ہی امر صادر ہوسکتا ہے اور پھر امور کثیرہ کے صدور کے لیے انہوں نے کئی حیلے اختیار کئے جو کہ ان کے تحیر اور حیرانگی پر دلالت کرتے ہیں اور ان کی جہل کی علامت ہیں مثلاً اُن کا یہ کہنا کہ صادرِ اول وہ عقلِ اول ہے اور وہی موجود ہے اور واجب بغیرہ ہے ممکن بنفسہ ہے پس اس ایک عقلِ اول میں تین جہتیں ثابت ہوئے:

پس اس کی ذات سے اس کے وجوب کے اعتبار سے عقلِ آخر ثابت ہوا اور اسکی وجود کے اعتبار سے ایک نفس اور اس کے امکان کے اعتبار سے فلک۔

بسا اوقات وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کے وجود کے اعتبار سے صورتِ فلک اور اس کے امکان کے اعتبار سے اس کا مادہ اور نفسِ فلکیہ تو نفسِ فلکیہ یعنی فلک کے ذات کے بارے میں بھی ان کا نزاع ہے کہ کیا وہ ایک ایسا جوہر

ہے جو اس سے مفارق اور جدا ہے؟ یا ایک ایسا عرض ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے؟ اسی وجہ سے ان کے کلام کے فساد کو بیان کرنے میں لوگوں نے بہت تفصیلات ذکر کی ہیں اور یہ اس لیے کہ یہ واحد ذات جس کو انہوں نے فرض کر لیا ہے اس کا وجود متصور نہیں مگر صرف اذہان میں اور پھر ان کا یہ کہنا کہ واحد سے صرف اور صرف واحد ہی صادر ہوسکتا ہے یہ قضیہ کلیہ ہے اور اگر وہ بعض صورتوں میں اس کے ثبوت کو جانتے ہیں تو اس سے یہ لازم نہیں ہوتا کہ وہ بھی کلیہ ہو مگر کسی قیاسِ تمثیل کے ساتھ پس کیا حال ہوگا اس کے بطلان کا حالانکہ وہ کسی ایسے فرد کو یقین کے ساتھ نہیں جانتے یعنی ان کو نہیں معلوم کہ جس سے کوئی شے صادر ہو۔

وہ مثال جو وہ بیان کرتے ہیں یعنی آگ سے گرم ہونے کا صدور اور پانی سے ٹھنڈا کرنے کا صدور، یہ مثال باطل ہے اس لیے کہ یہ آثار دو الگ الگ چیزوں سے صادر ہوتے ہیں ایک فاعل ہے یعنی اثر کرنے والا اور ایک قابل یعنی اثر قبول کرنے والا اور اولِ حقیقی یعنی اللہ تعالیٰ تو اس کی ذات کے علاوہ جتنے ماسوا ہیں وہ سب اس سے صادر ہیں وہاں وہ قادر اور موجود ہی نہیں اور اگر وہ یہ کہیں کہ خارج میں وہ ماہیاتِ ثابتہ جو فاعل سے غنی بے نیاز ہیں وہ بھی قبول کرنے والے ہیں تو یہ تین وجوہ سے باطل ہے:

۱) ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ یہ بات ان کے اصلِ فاسد پر مبنی ہے اور وہ خارج کے اندر ایسے ماہیاتِ موجودہ کا اثبات ہے جو اعیانِ موجودہ کے مغایر ہوں اور یہ قطعاً باطل ہے اور جو بات یہ ذکر کرتے ہیں کہ مثلث کا وجود معلوم ہونے سے پہلے وہ خارج میں مثلث کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتا بلکہ صرف ذہن میں اس کے ثبوت پر دلالت کرتا ہے اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ جو اشیاء اذہان میں حاضر ہوتی ہیں اور جو اعیان، مشاہدہ اور حس میں ہوتی ہیں ان دونوں کے درمیان فرق ہے تو یہیں سے یہ بہت بڑی غلطی میں پڑ گئے اس لیے کہ انہوں نے ذہنوں میں بہت سے امور کا تصور کر لیا پس انہوں نے اعیان کے اندر بھی اس کے ثبوت کا گمان کر لیا جیسے کہ عقول اور ماہیاتِ کلیہ ہیں اور حیلولت اور اس کے امثال ہیں ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ ماہیات کا اعتبار ان کے وجود کے اعتبار سے ہے پس جو بھی شے وجود میں آتی ہے تو اس کے لیے ان کے ہاں ایک ماہیت ہوتی ہے جس طرح کہ کوئی کہنے والا اس بات کا قائل ہے کہ معدوم بھی کوئی شے ہے یعنی معتزلہ اور روافض میں سے بعض کی رائے یہ ہے پس صرف اس توہم کی بنا پر چند امور پر موجودات کو محدود کرنا جائز نہ ہوا کہ ان کے علاوہ کوئی ایسی ماہیت نہیں پائی جاتی جو وجود کو قبول کرے۔

ان میں سے ایک یہ بھی ہے کہ یہ کہا جائے کہ ماہیاتِ ممکنہ فی نفسہا کے لیے کوئی انتہا نہیں یعنی وہ لامحدود ہیں نیز ان میں سے یہ بھی ہیں کہ یہ کہا جائے کہ وہ فردِ واحد جو مشاہدہ میں نظر آتا ہے اور جس سے اس کے آثار صادر ہوتے ہیں اس کے بھی قوابلِ موجود ہیں اور باری تعالیٰ تو اپنی ذات کے ماسوا تمام اشیاء کے وجود کے لیے مبدع (از سرِ نو پیدا کرنے والے) ہوتے ہیں تو ایسا کوئی امر معلوم نہیں جو کسی ممکن سے (اکیلے) صادر ہو مگر دو

سے زیادہ اشیاء سے، باوجود یکہ بسا اوقات وہاں پر کوئی ایسا معنی پایا جائے جو تاثیر کو روکتا ہے اور موجودات میں اور ایسی کوئی شے نہیں جو اکیلے اس کی ذات سے صادر ہوں سوائے اللہ تعالیٰ کے۔

فلاسفہ کا عقیدہ: ذاتِ واحدہ سے صرف ایک ہی چیز صادر ہوسکتی ہے؛ پر رد:

پس ان کا یہ کہنا کہ ایک ذات سے صرف ایک ہی صادر اور پیدا ہوسکتا ہے یہ ایک قضیہ کلیہ ہے اگر اس میں وہ لوگ اللہ کے ماسوا مخلوقات کو داخل کرتے ہیں تو اللہ کے ماسوا کوئی بھی شے ایسی نہیں کہ اکیلے صرف اسی کے تصرف سے اس سے کوئی شے صادر ہو اور اگر اس سے ان کی مراد صرف اللہ تعالیٰ کی ذات ہے تو یہی بات محل نزاع اور محلِ دلیل ہے پس کیسے یہ بعینہ دلیل کا مدلول بن جائے گا اور اس واحد کی حقیقت تو یہ خود نہیں جانتے نہ اس سے صدور کی کیفیت کو جانتے ہیں اور یہ بھی کہ جس ایک ذات کو یہ ثابت کرتے ہیں تو وہ ایک ایسا وجود ہے جو بعض کے نزدیک صفاتِ ثبوتیہ سے خالی ہے جیسے ابن سینا اور اس کے متبعین اور بعض دیگر کے نزدیک وہ صفاتِ ثبوتیہ اور سلبیہ دونوں سے مجرد اور خالی ہے اور ایسی شے کا خارج میں کوئی حقیقت نہیں بلکہ خارج میں تو اس کا تحقق ممتنع ہے اور بے شک یہ ایسا امر ہے جس کو صرف ذہنوں میں فرض کیا جاسکتا ہے

جس طرح کہ دیگر ممتنعات کو فرض کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اس بات میں ابن سینا نے جو کچھ ذکر کیا ہے اس کے ساتھ ابن رشد اور دیگر فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے اور انہوں نے کہا کہ یہ ائمہ فلاسفہ کا قول نہیں اور ابن سینا اور ان کے امثال نے اپنی طرف سے ان کو گھڑا ہے اور اس وجہ سے ابوالبرکات جو صاحب المعتبر ہیں انہوں نے اس پر اعتبار نہیں کیا حالانکہ وہ اپنی نظر کے اعتبار سے حجتِ صحیحہ کے اتباع کی طرف ان لوگوں کی بہ نسبت زیادہ قریب ہیں اور ان کے اسلاف کی تقلید سے عدول اور روگردانی کے اعتبار سے زیادہ بعید ہیں باجود یہ کہ ان کے حکمت اور فلسفے کی بنیاد اس بات پر ہے کہ عقلیات میں کسی کی تقلید جائز نہیں اور یہ بات بھی کہ جب اس ذات سے صرف ایک ہی صادر اور پیدا ہوسکتا ہے جس طرح کہ یہ لوگ عقلِ اول میں قائل ہیں تو وہ صادرِ اول اگر من کل وجہ ایک ذات ہے تو لازم آئے گا کہ اس سے بھی صرف ایک ہی صادر ہو اور اس طرح یہ سلسلہ چلتا جائے گا اگر چہ اس میں ایک اعتبار سے کثرت بھی پائی جاتی ہے اور کثرت ایک وجودی شے ہے اس طرح کہ اول ایک ذات سے زیادہ افراد صادر (پیدا) ہوں اور اگر وہ عدمی شے ہے تو اس سے وجود صادر نہیں ہوسکتا پس صادرِ اول سے پھر کوئی ایک ذات بھی صادر نہیں ہوسکتا۔ رہا ان کا اپنے اس دعوے پر اس قول سے دلیل پکڑنا کہ اگر اس سے دو اشیاء صادر ہوں تو اس شے کا مصدر اس دوسرے کے مصدر کے علاوہ ہوگا یعنی اس کا منشأ اس دوسرے کے منشأ کے علاوہ کوئی اور ہوگا اور ترکیب لازم آئے گی حالانکہ ہم نے اس کو بسیط فرض کرلیا تھا:

تو اولاً اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ اللہ تعالیٰ سے اشیاء کا صدور نفسِ حرارت کے صدور کی طرح نہیں بلکہ وہ تو مشیت اور اختیار کے ساتھ فاعل ہے اور اگر مصدر کے تعدد کو فرض کرلیا جائے تو یہ امور اضافیہ کا تعدد ہے

اور اضافات اور سلبی امور کا تعدد بالاتفاق اس کے لیے ثابت ہے۔

اگر یہ بات فرض کی جائے کہ یہ صفات کا تعدد ہے تو یہ صفات کے ثبوت کے قول کو مستلزم ہے اور یہ بات حق ہے اور ان کا یہ کہنا کہ پھر تو یہ مرکب بن جائے گا اور ترکیب تو ممتنع ہے تو بہ تحقیق ہم نے اس مقام کے علاوہ دوسری جگہ پر کئی اعتبارات سے اس کے فساد کو بیان کر دیا ہے اور ہم نے یہ بات بیان کر دی ہے کہ ترکیب، افتقار (احتیاج)، جزء اور غیر کے الفاظ مشترک اور مجمل الفاظ ہیں اور اس معنی پر یہ لازم نہیں آتے جس کی نفی پر دلیل دلالت کرتی ہے اور یہ اس معنی پر لازم آتے ہے جس کی دلیل نفی نہیں کرتا بلکہ دلیل اس کو ثابت کرتا ہے یعنی اللہ کے لیے اس معنی پر یہ ثابت ہوتے ہیں جس معنی پر یہ اس کی ذات کے لیے ممتنع نہیں ہے۔

مقصود تو یہاں یہ ہے کہ موجب بالذات کی اگر اس طرح تفسیر کی جائے تو یہ باطل ہے رہا یہ کہ اگر موجب بالذات کی تفسیر اس طرح کی جائے کہ وہ ایک ایسی ذات ہے جو اپنی مشیت اور قدرت کے ساتھ اپنے مفعول کے لیے موجب اور محدث ہے تو یہ معنی اس کے فاعلِ مختار ہونے کے منافی نہیں بلکہ وہ فاعل بالاختیار بھی ہوگا اور موجب بالذات بھی ہوگا اور اپنے مشیت اور قدرت کے ساتھ بھی موجب ہوگا۔

جب یہ بات واضح ہوگئی کہ موجب بالذات دونوں معانی کا احتمال رکھتا ہے، ایک معنی اس امر کے منافی نہیں ہے کہ وہ اپنی مشیت اور قدرت کے ساتھ فاعل بنے اور دوسرا اس کے منافی ہے کہ وہ اپنے مشیت اور قدرت کے ساتھ فاعل بنے تو جو شخص اس بات کا قائل ہوا کہ قادر کوئی بھی فعل صادر نہیں کرتا مگر جواز اور امکان کے طریقے پر جس طرح کہ قدریہ اور جہمیہ میں سے بعض کا یہ قول ہے تو وہ اختیار کے ساتھ فعل کے صادر ہونے کو ایجاب کے منافی قرار دیتا ہے جو کہ کسی بھی طریقے سے اس کے ساتھ جمع نہیں ہوتا۔

وہ یہ کہتے ہی کہ کوئی ذات قادرِ مختار صرف اس وقت بنتا ہے جب وہ امکان اور جواز کے طریقے پر فعل صادر کرے نہ کہ وجوب کے طریقے پر اور اہل سنت اور دیگر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ قادر ذات وہی ہے کہ اگر وہ چاہے تو کرے اور اگر چاہے تو نہ کرے لیکن جب وہ اپنی قدرت کے ساتھ فعل کو کرنا چاہے تو اس کے فعل کا وجود لازم ہوتا ہے پس جو اللہ چاہتے ہیں وہ موجود ہوتا جو نہیں چاہتے وہ نہیں موجود ہوتا اس لیے کہ یقیناً وہ ان تمام اشیا پر قادر ہیں جس کو وہ چاہتے ہیں اور قدرتِ تامہ اور مشیتِ لازمہ کے ساتھ فعل کا وجود واجب ہے اسی وجہ سے تو اقوال تین ہوگئے:

پس فلاسفہ جو ہیں ایسے موجب بالذات کے قائل ہیں جو مجردہ عن الصفات ہے۔

یا ایسے موصوف کے قائل ہوئے جس کا موجب معین اس کے ساتھ ازلاً وابداً مقارن ہے۔

معتزلہ میں سے قدریہ اور دیگر جہمیہ میں سے اور جو ان کے موافق ہیں وہ ایسے فاعلِ مختار کے قائل ہیں جو جواز اور امکان کے طریقے پر افعال صادر کرتا ہے نہ کہ وجود کے طریقے پر پھر ان میں سے بعض وہ ہیں جو کہتے

ہیں کہ وہ فعل صادر کرتا ہے بغیر ارادے کے بلکہ ان کے نزدیک مرید یعنی ارادہ کرنے والا وہ فاعلِ عالم ہے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو ارادے کے حدوث کے قائل ہیں۔

وہ جس ارادے اور فعل کو پیدا کرتا ہے وہ اپنی قدرتِ محضہ سے پیدا کرتا ہے اس لئے کہ ان کے نزدیک قادر ذات (وجود اور عدم میں سے ایک کو) بلا مرجح کے ترجیح دیتا ہے پھر ان لوگوں میں سے قدریہ کہتے ہیں: کہ وہ ایسے اشیاء کا ارداہ کرتا ہے جو وجود میں نہیں آتے اور ایسے اشیاء وجود میں آسکھتے ہیں جن کا وہ پیدا ہونے کا ارادہ نہیں کرتا اور بسا اوقات اس کی مشیئت ایسی اشیاء کیساتھ متعلق ہوتی ہے جو موجود نہیں ہوتے اور بسا اوقات ایسے اشیاء وجود میں آجاتے ہیں جن (وجود) کیساتھ اس کی مشیئت متعلق نہیں ہوتی۔ (بخلاف ان لوگوں کے جو مجبرہ ہیں قدریہ میں سے)۔

اہل سنت والجماعت اور وہ لوگ جو قدر اور دیگر صفات کا اثبات کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ وہ فاعل بالاختیار ہے اور جب بھی کسی چیز (کے وجود) کو چاہتے ہیں تو (موجود) ہو جاتا ہے اور اس کا ارادہ اور اس کی قدرت اس کے لوازِم ذات میں سے ہیں خواہ اسے ایک قدیم ارادہ کہا جائے یا کئی پے در پے وجود میں آنے والے متعدد ارادے یا ایک ایسا قدیم ارادہ جو دوسرے ارادوں کے پیدا ہونے کو مستلزم ہو پس ان تین اقوال میں سے ہر قول پر ان کے نزدیک اس کی مراد کا موجود ہونا ضروری ہے اور جب ''موجب بالذات'' کو اس معنی کیساتھ تعبیر کیا جائے تو نزاع لفظی رہ جاتا ہے کیونکہ وہ دلیل جو انہوں نے ذکر کی ہے وہ ''موجب بالذات'' کی صورت میں بھی متصور ہے اور لفظ ''علت ومعلول''، مؤثر اور اثر اور فاعل مختار کی شکل میں بھی متصور ہے اور وہ ان تمام عبارات کیساتھ عالم میں سے کسی بھی چیز کے قدم کے امتناع اور ماسوی اللہ تمام اشیاء کے حدوث کو ثابت کرتا ہے۔

یہاں ایک اور بات بھی ہے اور وہ یہ کہ لوگوں میں فاعل مختار کے بارے میں یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ کیا اس کا ارادہ فعل سے پہلے پایا جانا ضروری ہے اور اس کے ارادے کا فعل کیساتھ مقارنت ممتنع ہے؟ یا اس کا اراد جو قصد سے عبارت ہے فعل کیساتھ مقارن ہونا ضروری ہے اور فعل سے پہلے جو پایا جاتا ہے وہ عزم ہے قصد نہیں؟ یا پھر یہ دونوں امر ممکن ہیں؟ گویا تین قول ہوئے۔ اور ہم نے ان تینوں اقوال کے اعتبار سے تمام ماسوی اللہ کے حدوث کا وجوب بیان کر دیا ہے یعنی ان کے قول پر جو ارادے کا فعل کیساتھ مقارنت کو واجب کہتے ہیں اور ان کا قول جو مقارنت کو ممتنع کہتے ہیں اور ان کا قول جو دونوں امور کو جائز سمجھتے ہیں۔

ایسے ہی ان کا قدرت میں بھی اختلاف ہے کہ کیا اس کا مقدور کیساتھ مقارنت ضروری ہے یا مقدور پر تقدم ضروری ہے اور مقارنے ممتنع ہے یا دونون امر ممکن ہیں؟

فیصلہ کن بات اس میں یہ ہے قدرت تامہ کیساتھ ارادۂ جازمہ فعل کے وجود اور اس کیساتھ اس کی مقارنت کو مستلزم ہے پس کوئی فعل ایسی قدرت محضہ سے وجود میں نہیں آتا جو فعل کیساتھ مقارن نہ ہو اور نہ ایسے ارادے سے

وجود میں آتا ہے جو فعل مقارن نہ ہو بلکہ اثر کا جود میں آنے کیلئے مؤثر تام کا پایا جانا ضروری ہے اور کوئی فعل ایسے فاعل کے ذریعے وجود میں نہیں آتا جو فعل کے موجود ہوتے وقت معدوم ہو اور نہ ایسی قدرت سے (وجود میں آتا ہے)جو فعل کے وجود میں آتے وقت معدوم ہو اور نہ ایسے ارداے سے جو فعل کے وجود میں آتے وقت معدوم ہو اور فعل سے پہلے ارادۂ جازمہ (عزم)اور قدرت تامہ جمع نہیں ہو سکتے ۔اس لئے کہ وہی تو فعل کو مستلزم ہے ۔پس وہ موجود نہیں ہوتا مگر فعل کیساتھ لیکن بسا اوقات فعل موجود ہونے سے پہلے قدرت پائی جاتی ہے جس کیساتھ ارادہ نہیں ہوتا اور بسا اوقات ارادۂ پایا جاتا ہے جبکہ قدرت موجود نہیں ہوتا جس طرح کہ بسا اوقات کوئی کسی فعل کے کرنے کا عزم کرتا ہے اور جب اس کے کرنے کا وقت آتا ہے تو وہ عزم قصد میں بدل جاتا ہے پس فعل کے موجود ہوتے وقت ارادہ اس سے پہلے کی بہ نسبت اقوی ہوتا ہے اسی طرح قدرت بھی فعل کے وجود کے وقت پہلے کی بہ نسبت اقوی ہوتی ہے ۔اور اسی لئے تو بندہ فعل سے پہلے وہ قدرت رکھتا ہے جو شرعاً اس کے قادر ہونے اور غیر عاجز ہونے میں مشروط ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے :

﴿ فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾(تغابن :۱۶)

''سو اللہ سے ڈرو جتنی طاقت رکھو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے :

﴿وَ لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الۡبَيۡتِ مَنِ اسۡتَطَاعَ اِلَيۡهِ سَبِيۡلًا﴾(آل عمران :۹۷)

''اور اللہ کے لیے لوگوں پر اس گھر کا حج (فرض) ہے، جو اس کی طرف راستے کی طاقت رکھے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے :

﴿،فَمَنۡ لَّمۡ يَسۡتَطِعۡ فَاِطۡعَامُ سِتِّيۡنَ مِسۡكِيۡنًا (مجادلہ:۴)

'' پھر جو اس کی (بھی) طاقت نہ رکھے تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔''

بے شک یہ استطاعت اگر صرف فعل کیساتھ مقارن اور متصل پائی جاتی تو حج اس شخص پر واجب نہ ہوتا جس نے حج نہ کیا ہو اور نہ اس پر تقویٰ واجب ہوتی جو اللہ سے نہ ڈرتا اور جس نے دو مہینے مسلسل روزے نہ رکھے ہوں وہ روزوں کی استطاعت نہ رکھتا اور یہ تمام (نتائج اور امور)نصوص اور مسلمانوں کی اجماع کے خلاف ہیں پس قدر کے جن مثبتین نے اس قدرت کی نفی کی ہے اور اس کا عقیدہ ہے کہ استطاعت تو فعل کے وجود سے پہلے موجود ہوتی ہے۔

تو بے شک یہ لوگ غلطی میں پڑ گئے کیونکہ انھوں نے اس بات کا گمان کیا اور کہا کہ وہ تمام امور جن پر بندے کو قدرت حاصل ہوتی ہے یعنی ایمان اور طاعت پر تحقیق اللہ نے اس کے اندر مومن اور کافر دونوں کے درمیان برابری کر دی ہے بلکہ ان دونوں کے درمیان ان تمام امور میں برابری کر دی ہے جن کے ذریعے بندے

کے لیے ایمان اور اطاعت ممکن ہو جاتا ہے اور یہ قول تو قطعاً فاسد ہے اس لیے کہ اگر یہ فعل کے تمام اسباب میں دونوں متساوی اور برابر ہوتے تو ان میں سے کسی ایک کا دوسرے کو چھوڑ کر فعل کے ساتھ اختصاص ، دو متماثلین میں سے ایک کا دوسرے پر بغیر مرجح کے ترجیح ہوتا اور یہی تو قدریہ کی اصل اور بنیاد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فاعلِ قادر مقدور کے دوطرفین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر مرجح کے ترجیح دیتا ہے اور یہ باطل ہے اگر چہ اس امر میں ان کے ساتھ بعض ان لوگوں نے موافقت کی ہے جو قدر کے مثبتین ہیں۔

رہے قدر کے وہ مثبتین جو اس اصل میں اِن کے مخالف ہیں تو ان میں سے ایک گروہ جب مسائلِ قدر میں اور بندوں کے افعال کے خلق میں کلام کرتا ہے تو وہ یہ کہتے ہی کہ قادر اپنے دو مقدورین میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح نہیں دیتا لیکن جب وہ اللہ کے افعال اور عالم کے حدوث میں اور موجب اور مختار ذات کے درمیان فرق کرنے میں اور دہریہ کے مناظرہ میں کلام کرتے ہیں تو تو ان میں سے بہت سوں کو تو پائے گا کہ وہ ان لوگوں کی طرح ان کے ساتھ مناظرہ کرتے ہیں جو کہ قدریہ اور جہمیہ مجبرہ (یعنی جبر کے قائلین) میں سے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ فاعلِ مختار دو مقدورین میں سے ایک کو بغیر مرجح کے ترجیح دیتا ہے (یعنی مناظرہ کرتے وقت اس بات کے قائل ہو جاتے ہیں) اور اسی کے ذریعے ان بڑے بڑے اصولی مسائل میں ان کا اضطراب ظاہر ہو جاتا ہے جن میں وہ قدریہ کے اصول اور جبریہ کے اصول کے درمیان دائر (متردد اور حیران) رہتے ہیں جو کہ تعطیل کے قائل ہیں اور حقیقتِ امر اور حقیقتِ نہی کی تعطیل کے قائل ہیں۔ اسی طرح وعد اور وعید اور اللہ تعالیٰ کے صفتِ خلق اور امر میں تعطیل کے قائل ہیں اور اسی طرح یہ لوگ فلاسفہ اور دہریہ کے اصول میں بھی حیران (متردد) اور مضطرب رہتے ہیں۔

یونان کے مشرک فلاسفہ پر نقد

یہ لوگ اگر چہ صائبین میں سے ہیں پس یہ صائبینِ مشرکین ہیں نہ کہ وہ صائبین جو ''حنفاء'' کہلاتے ہیں جن کو قرآن نے تعریفی کلمات سے یاد کیا ہے اس لیے کہ وہ لوگ تو کواکب کی عبادت کرتے تھے اور وہ اس کے لیے بڑے بڑے ہیکل اور مجسمے بناتے تھے پھر اس میں وہ اصنام (کندہ کر کے) بناتے تھے یہی تو مشرکین کا دین ہے اور یہ اہلِ مقدونیہ اور اس کے علاوہ دیگر امثال جیسے کہ مدائن والوں کا دین ہے جو مشرکین تھے۔

اس طرح وہ اسکندر جس کا ارسطو وزیر بنے ، وہ اسکندر فلبس المقدونی تھا ، جس کی یہود و نصاریٰ تعریف کرتے ہیں اور وہ عیسیٰ علیہ السلام سے تین سو سال پہلے گزرا ہے اور یہ وہ ذوالقرنین نہیں جس کا ذکر قرآن میں ہوا ہے اس لیے کہ یہ تو اس پر مقدم تھا اور وہ حنفاء مسلمین میں سے تھا اور وہ اور اس کا وزیر یعنی ارسطو کفار تھے اور سحر اور شرک کے قائل تھے ، اسی وجہ سے (شیعوں کے فرقے) اسماعیلیہ نے اپنے اقوال عقل اور نفس کے بارے میں

ان لوگوں سے لیے ہیں اور اس طرح وہ نظریات جس کے مجوس قائل ہیں یعنی نور اور عظمت کے قائل ہیں پس انہوں نے اس کو سابق اور تالی کے ساتھ تعبیر کیا جس طرح کہ اس کو اپنی جگہ پر بیان کیا گیا ہے اور مشرکین اور معطلہ کی بنیاد بالکل باطل ہے۔

اسی طرح مجوس اور قدریہ ان کی بنیاد بھی بالکل باطل ہے جو کہ بعض حوادث کو اللہ کے صفتِ خلق سے نکال لیتے ہیں اور قدرت سے اور وہ اس کے لیے اور اس کے لیے ملک اور سلطنت میں اس کو شریک قرار دیتے ہیں اور یہ دہریہ تو ان سے بھی زیادہ بدترین ہیں اس لیے کہ ان کا قول تو تمام حوادث کا اللہ کے خلق اور اس کی قدرت سے نکالنے کو مستلزم ہے اور اس کے ساتھ سلطنت اور حکومت میں بہت سے شرکاء کے اثبات کو مستلزم ہے بلکہ بالکلیہ صانع ذات کے تعطیل کو مستلزم ہے (یعنی کہ صانع کی ذات ہی موجود نہیں) اسی وجہ سے ان کے معلمِ اول یعنی ارسطو اور اس کے اتباع (پیروکار) وہ اس اول کو ثابت کرتے ہیں جس کو یہ حرکتِ فلک سے استدلال کرتے ہوئے علتِ اولیٰ کا نام دیتے ہیں اس لیے کہ بے شک وہ یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک اختیاری اور شوقی چیز ہے پس ضروری ہے کہ اس کے لیے کوئی محرک ہو جو اس سے منفصل اور جدا ہوتا ہو اور انہوں نے یہ گمان کیا کہ متحرک بالارادہ کے لیے ایسے محرک کا ہونا ضروری ہے جو اس سے منفصل اور جدا ہے اگر چہ یہ ایک ایسا قول ہے جس پر کوئی دلیل موجود نہیں بلکہ یہ ایک باطل قول ہے اور انہوں نے یہ کہا کہ اس کا محرک اس کو اسی طرح حرکت دیتا ہے جس طرح کہ امام مقتدی کو حرکت دیتا ہے اور کبھی اس کو اس حرکت کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں جو معشوق کی طرف سے عاشق میں پیدا ہوتی ہے۔

اس لیے کہ محبوب جو مراد ہوتا ہے تو محبّ اس کا ارادہ کرنے والا ہوتا ہے، متحرک ہوتا ہے محبوب کی طرف سے بغیر کسی حرکت کے پائے جانے کے، انہوں نے کہا کہ یہی عشق اول کے ساتھ تشبہ کا عشق ہے۔

حرکتِ شوقیہ کا عقیدہ اور ابن سینا اور فارابی کی ارسطو کے ساتھ موافقت

اسی طرح ان کے ساتھ ان کے متاخرین نے موافقت کی ہے جیسے کہ فارابی، ابن سینا اور ان کے امثال ہیں اور یہ سب کے سب اس بات کے قائل ہیں کہ عالم میں حوادث کا سبب بے شک افلاک کی حرکات ہیں اور افلاک کی حرکات تصوراتِ حادثہ سے پیدا ہونے والی ہیں اور ایسی ارادات سے جو دھیرے دھیرے وجود میں آتی ہیں اگر چہ وہ ایک کلی تصور اور کلی ارادے کے تابع ہے جیسے کہ وہ آدمی جو کسی خاص شہر کی طرف جانے کا ارادہ کرتا ہے ، جیسے مکہ مثلاً تو یہ کلی ارادہ ہے جو ایک کلی تصور کے تابع ہے پھر ضروری ہے کہ اس کے لیے ایسے تصورات متجدد ہوں جن کے ذریعے وہ مسافات کو قطع کرے اور ایسے ارادات کا پایا جانا ضروری ہے جو ان مسافات کے قطع کرنے سے سابق اور مقدم ہوں اسی طرح ان کے نزدیک حرکتِ فلک ہے لیکن اس کا جو کلی مراد ہے وہ تو اول

کے ساتھ تشبہ ہے اسی وجہ سے انہوں نے کہا کہ فلسفہ امکان کے اعتبار سے اول کے ساتھ تشبہ ہے۔

پس جب صورتِ حال ان کے نزدیک اس طرح ہے تو یہ بات تو معلوم ہے کہ علتِ غائیہ جو معلول سے منفصل اور جدا ہوتی ہے وہ علت فاعلہ نہیں بن سکتی اور فلک جو ایک ممکن ذات ہے اور اپنے ارادہ اور اختیار سے متحرک ہے تو اس کے لیے کسی ایسے مبدأ کا پایا جانا ضروری ہے جس نے اس کو اس کی ذات صفات اور افعال کے ساتھ وجود دیا ہو جیسے کہ انسان اور ان تصورات، ارادات اور حرکاتِ حادثہ کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایک ایسے واجب بنفسہ ذات کی طرف منتہی ہوں جو کہ قدیم ہے اور اس سے یہ صادر ہیں خواہ یہ کہا جائے کہ وہ اس سے کسی واسطے سے صادر ہیں یا بغیر کسی واسطے سے اور ان لوگوں نے ان میں سے کسی شے کو بھی ثابت نہیں کیا بلکہ انہوں نے تو صرف اور صرف حرکت کے لیے علتِ غائیہ کو ثابت کیا پس ان کے قول کی حقیقت تو یہ ہے کہ عالمِ بالا اور عالم سفلی میں تمام حوادث کے لیے کوئی ایسا فاعل نہیں جو ان کو وجود دے بلکہ ان حوادث اور عناصر کے ساتھ جو لوازمات ہیں ان کے لیے بھی کوئی فاعل نہیں اور عالم کے اجزاء میں سے تمام کے تمام اجزاء حوادث کو مستلزم ہیں اور عقلی اوّلی (ابتدائی عقل) میں یہ بات معلوم ہے کہ وہ ممکن ذات جو غیر کی طرف محتاج ہو اس کا وجود واجب الوجود کے بغیر ممتنع ہے اور یہ بات بھی کہ حوادث کا وجود بغیر محدث (پیدا کرنے والا) کے ممتنع ہے اور ان کے متاخرین جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ عالم سارے کا سارا ممکن بنفسہ ہے واجب بنفسہ نہیں جنہوں نے اس امر میں اختلاف کیا ہے تو اس کے قول کا فساد کئی اعتبارات سے معلوم ہے:

اس لئے کہ فقر اور حاجت عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کے ساتھ لازم ہے اور عالم کے اجزاء میں سے کوئی جزء بھی وجود میں نہیں آتا مگر کسی ایسے شے کے ذریعے جو ان سے منفصل اور جدا ہوتی ہے اور واجب الوجود تو اپنی ذات کے اعتبار سے مستغنی اور بے نیاز ہے وہ کسی بھی اعتبار سے غیر کی طرف محتاج نہیں اور عالم میں سے کوئی بھی شے ایسا نہیں ہے جو اکیلے دوسرے حوادث میں سے کسی شے کے لیے اکیلے محدث بنے اور افلاک میں سے جتنے بھی ہیں وہ سب کے سب کے لیے ایک ایسی حرکت ثابت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ خاص ہے اس کی حرکت اعلیٰ کی حرکت کی وجہ سے نہیں تا کہ یہ کہا جائے کہ اعلیٰ تمام حرکات کو پیدا کرنے والا ہے اور نہ تو وجود میں کوئی ایسی چیز حادث ہے جو کسی معین سبب سے پیدا ہونے والا ہو نہ حرکتِ شمس وقمر سے، نہ افلاک سے، نہ عقلِ فعال، اور نہ کسی اور شے سے، جس کے بارے میں وہ یہ گمان کرتے ہیں بلکہ عالم میں سے کوئی بھی جزء جس کا تو اعتبار کرے تو تو اُس حال میں اُسے پائے گا کہ وہ کسی بھی شے کے احداث کے ساتھ مستقل نہیں اور جب اس کو کسی شے میں اثر حاصل ہوتا ہے جیسا کہ سکونت کہ جو شمس کے لیے ثابت ہے مثلاً تو بعینہ اس صفت میں اس کے ساتھ بہت سے اور مشارکین بھی تو پائے گا جیسے کہ پھل جس کے پکانے میں سورج کو اثر حاصل ہے تو اس کو

خشک کرنے میں اور رنگوں کو بدلے میں اور اس کے امثال اور یہ امر حاصل نہیں ہوتا مگر پانی، ہوا اور مٹی اور اس کے علاوہ دیگر اسباب کے آپس میں مشارکت سے اور پھر اُن اسباب میں سے ہر ایک دوسرے کے اثر سے جدا نہیں ہوتا بلکہ وہ آپس میں لازم وملزوم ہوتے ہیں پس وہ اگر یہ کہیں کہ فعل کے لیے عقلِ فعال نے اس کی استعداد کے وقت اس کے لیے ایک نئی صورت بنا دی اور صورت سے پہلے امتزاج کے ساتھ جیسے کہ مثلاً مٹی ہے جس میں پانی اور مٹی کے امتزاج سے ایک ایسا اثر پیدا ہوتا ہے جو امتزاج کے ساتھ لازم ہوتا ہے اور ایک وجود دوسرے کے بغیر ممکن نہیں ہوتا یعنی جدا حالت میں۔ پس جب ان دونوں میں مؤثر وہ دو ذات ہیں تو لازم آیا کہ وہ آپس میں متلازم ہونگے اس لیے کہ ایک کے اثر کا پایا جانا وہ دوسرے کے بغیر ممتنع ہے اور دو ایسے متلازمین کا وجود ممتنع ہے جن میں سے ہر ایک واجب الوجود ہو اس لیے کہ واجب الوجود دوسرے کے وجود کے ساتھ مشروط نہیں ہوتا نہ اس کا تاثیر دوسرے کے تاثیر کے ساتھ مشروط ہوتا ہے اس لیے کہ اگر صورتِ حال یہ ہو (یعنی کہ وہ غیر کے ساتھ مشروط ہو یا اس کی تاثیر غیر کی تاثیر کے ساتھ مشروط ہو) تو وہ غیر کی طرف محتاج ہوا اور وہ ایسا واجب بنفسہ نہ ٹھہرا جو اپنے تمام ماسواء سے مستغنی ہو پس ہر وہ شے جو غیر کی طرف اپنی ذات میں یا اپنی صفات اور افعال میں محتاج ہو وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستغنی نہیں کہلاتا بلکہ وہ اپنے غیر کی طرف محتاج ہوتا ہے اور جو غیر کی طرف محتاج ہو اگرچہ کسی ایک کے اعتبار سے ہو تو اس کی غنا اس کیلئے ذاتی طور پر ثابت نہیں ہوتی اور یہ امر بدیہی طور پر معلوم ہے کہ اس کائنات میں ایسے غنی ذات کا وجود ضروری ہے جو اپنے تمام ماسوا سے اپنی ذات کے اعتبار سے مستغنی ہو اس لیے کہ کوئی بھی موجود دو حال سے خالی نہیں:

۱) یا تو ممکن ہوگا یا واجب، اور ہر ممکن کے لیے کسی واجب کا ہونا ضروری ہے پس دونوں تقدیروں پر واجب کا وجود ثابت ہوا۔

۲) اسی طرح یہ کہا جائے گا کہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ وجود یا تو محدث ہوگا یا قدیم اور حادث کے لیے کسی قدیم کا ہونا ضروری ہے پس ہر تقدیر پر قدیم کا وجود ثابت ہوا۔

۳) اسی طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر موجود یا فقیر ہوگا یا مستغنی اور فقیر کے لیے کسی غنی کا ہونا ضروری ہے، پس ہر تقدیر پر غنی کا وجود ثابت ہوا۔

۴) اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر موجود یا تو قیوم ہوگا یعنی دوسرے کو تھامنے والا ہوگا یا تھامنے والا نہیں ہوگا اور جو غیرِ قیوم ہے اس کے لیے کسی دوسرے قیوم ذات کا ہونا ضروری ہے پس ہر تقدیر پر قیوم کا وجود ثابت ہوا۔

۵) اس طرح یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ہر موجود یا تو مخلوق ہوگا یا غیر مخلوق اور مخلوق کے لیے کسی خالق کا ہونا ضروری ہے جو کہ مخلوق کا غیر ہو پس ایسے موجود کا وجود ثابت ہوا جو مخلوق نہیں ہے دونوں تقدیروں پر اور وہ موجود جو واجب بنفسہ ہے واجب ہے، قدیم ہے اپنی ذات کے اعتبار سے اور قیوم ہے اور خالق ہے جو کہ

مخلوق نہیں ہے تو اس کے بارے میں یہ بات ممتنع ہے کہ وہ غیر کی طرف کسی بھی اعتبار سے محتاج ہو اس لیے کہ وہ اپنے مفعول کی طرف محتاج ہوا اور اس کا مفعول خود اس کی طرف محتاج تو پھر مؤثرات میں دور لازم آئے گا اور اگر غیر کی طرف محتاج ہوا اور وہ وہ غیر دوسرے غیر کی طرف محتاج ہو تو مؤثرات کے اندر تسلسل لازم آئے گا اور ان دونوں میں سے ہر ایک معلوم البطلان ہے صریح عقل اور اتفاق عقلاء کے ساتھ۔

پس اگر یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ذات فاعلِ بنفسہ بن جائے تو پھر یہ بطریقِ اولیٰ ممتنع ہے کہ وہ کسی ایسے فاعل کے لیے فاعل بنے جو بنفسہ فاعل ہو خواہ اسے لفظِ ''فاعل'' کے ساتھ تعبیر کیا جائے یا ''صانع، خالق، علت، مبدأ اور مؤثر کے الفاظ سے، ان تمام عبارات کے ذریعے دلیل صحیح بنتی ہے۔

اسی طرح ایسے مفعولات کو فرض کرنا بھی ممتنع ہے کہ جس میں فاعل نہ ہو اور یہ تو ایسے آثار کو فرض کرنا ہے جن میں مؤثر نہ ہو اور ایسے ممکنات کو فرض کرنا ہے جن میں کوئی واجب بنفسہ ذات نہ ہو اس لیے کہ ان (اثر اور ممکن) میں سے ہر امر فقیر اور محتاج ہے اور ان کا مجموعہ ان کے آحاد کی طرف محتاج ہے پس یہ بھی ایک محتاج اور ممکن ہوا اور جتنا یہ سلسلہ بڑھتا جائے گا تو فقر اور احتیاج بڑھتا جائے گا اور یہ درحقیقت ایسے معدومات کو فرض کرنا ہے جو غیر متناہی ہیں اس لیے کہ ان کی کثرت اُن کو معدوم ہونے کی حیثیت سے نہیں نکالتے پس یہ امر ممتنع ہوا کہ ان میں سے کوئی موجود ہو اور یہ سب اپنے مقام پر بیان ہو چکا ہے۔

مقصود تو یہاں یہ ہے کہ ایک ایسے موجود کا پایا جانا ضروری ہے جو مستغنی ہو، قدیم ہو اور واجب بنفسہ ہو اور اپنے تمام ماسوا سے مستغنی ہو اس طور پر کہ وہ اپنے غیر کی طرف کسی بھی صورت میں محتاج نہ ہو اور عالم میں جو کچھ بھی ہے وہ اپنے غیر کی طرف محتاج ہے اور جو شخص غور کرے تو عالم کے ہر ہر جز میں فقر بالکل ظاہر ہے، عالم میں سے کوئی شے بھی اللہ کے ماسوا بذاتِ خود نہیں پیدا ہوتا بلکہ وہ مستغنی اور بے نیاز نہیں ہوتا یعنی محتاج ہوتا ہے پس یہ امر ممتنع ہوا کہ اللہ کے ماسوا عالم میں کوئی شے واجب الوجود بنے لہٰذا ضروری ہے کہ ایک ایسا واجب ذات ہو جو ان تمام عالم کے اشیاء کو تھامنے والا ہو، مستغنی ہو اور عالم کے مبائن (یعنی عالم کا غیر) ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے لیے ہر کمال ثابت ہو، اس کی ذات میں کوئی نقص نہ ہو اس لیے کہ اگر وہ ان صفات کے ساتھ متصف نہیں ہوگا تو پھر کمال اس کی ذات کے حق میں ممتنع ہوگا اور یہ محال ہے اس لیے کہ مفروض تو یہ ہے کہ وہ ممکن الوجود ہے

اس وجہ سے بھی کہ بہت سے ممکنات بھی تو بڑی بڑی صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہیں تو ذاتِ خالق تو مخلوق کی بہ نسبت صفاتِ کمال کے ساتھ متصف ہونے کے زیادہ احق ہے اور قدیم ذات حادث کی بہ نسبت اس اتصاف کا زیادہ احق ہے اور ممکن کی بہ نسبت واجب اس اتصاف کا زیادہ احق ہے اس لیے کہ وہ اس کے وجود کے اعتبار سے اکمل ہے اور غیرِ اکمل کی بہ نسبت اکمل ذات کمال کے زیادہ احق ہوتی ہے۔

اس لیے بھی کہ مخلوق کا کمال خالق سے مستفاد ہے پس کمال کا خالق خود کمال کے زیادہ احق ہوا اور وہ یہ کہتے ہیں کہ معلول کا کمال علت کے کمال سے مستفاد ہے اور جب اس کی ذات کے ساتھ کمال ممتنع نہ ہوا تو ضروری ہے کہ اس کے لیے صفتِ کمال واجب ہو اس لیے کہ اگر وہ ایسا ممکن ہو جو واجب بھی نہ ہو اور ممتنع بھی نہ ہو تو پھر وہ اپنے ثبوت میں اپنے غیر کی طرف محتاج ٹھہرے گا اور جو ذات اس طرح ہو تو واجب الوجود بنفسہ نہیں ہوتے پس اس کے لیے جو بھی صفتِ کمال ممکن ہوگا تو وہ اس کی ذات کے لیے واجب ہوگا۔

مفعول کی واجب سے مقارنت کا امتناع:

کئی وجوہ سے یہ بات ممتنع ہے کہ ذات کے ساتھ اس کا مفعول ازلاً مقارن ہو:

۱) ایک تو اس لیے کہ اس کا مفعول حوادث کے مستلزم ہے اور وہ اس سے جدا نہیں ہوتا اور جو شے بھی حوادث کو مستلزم ہوتا ہے تو یہ امر ممتنع ہوتا ہے کہ وہ کسی علتِ تامہ ازلیہ کا معلول بنے اس لیے کہ علتِ تامہ ازلیہ کا معلول اس سے بالکل متاخر نہیں ہوتا اور اگر وہ اس سے کچھ متاخر ہو جائے تو پھر وہ علت بالقوۃ کہلاتی ہے نہ کہ بالفعل اور پھر وہ اپنے فاعل ہونے میں ایک ایسی شے کی طرف محتاج ہوتی ہے جو اس کی ذات سے منفصل اور جدا ہو اور یہ امر ممتنع ہے یعنی علت کا معلول کے ساتھ اتصال ہی ضروری ہے اور مفروض بھی یہی ہے، پس یہ امر واجب ہے کہ وہ اس کے لیے مفعول بنے اور وہ اس سے صادر نہ ہو مگر دھیرے دھیرے اور جو بھی شے اس کے لیے مفعول بنے گی تو وہ حادث ہوگی بعد اس کے کہ وہ معدوم تھی۔

دوسری بات یہ ہے کہ اس کے ساتھ اس کے مفعول کا ازل میں مقارن ہونا اس کے لیے اس کے مفعول بننے سے مانع ہے اس لیے کہ کسی شے کا مفعول بننا اور مقارن ہونا، یہ عقلاً ممتنع ہے اور موجودات میں کسی شے معین کے بارے میں یہ امر معقول نہیں کہ وہ کسی معلولِ مبائن کے لیے علتِ تامہ بنے بلکہ جن امور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ علت ہے تو یا تو اس کی تاثیر غیر پر موقوف ہوتی ہے (ایسی صورت میں) وہ تام نہیں ہوتی یا یہ کہ وہ اس سے مبائن اور جدا نہیں ہوتی اُن لوگوں کی رائے پر جو کہتے ہیں کہ علم عالمیت کے لیے علت ہے اور ان لوگوں کے نزدیک جو احوال کو ثابت کرتے ہیں ورنہ جمہور تو یہ کہتے ہیں کہ علم ہی عالمیت ہے۔

رہا یہ کہ اگر یہ کہا جائے کہ ذات صفات کے لیے موجب ہے یا ان کے لیے علت ہے تو وہ حقیقت میں تو حقیقت میں اس کے لیے کوئی فعل یا تاثیر ثابت نہیں، رہا یہ کہ اگر کسی ایسی شے کو فرض کر لیا جائے جو غیر میں مؤثر ہو تو یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ دونوں آپس میں مقارن اور متساوی ہیں اور کوئی ایک دوسرے پر زمان کے اعتبار سے سابق نہیں تو یہ بات بالکل معقول نہیں اور یہ بھی کہ اس کا غیر پر من کل وجہ مقدم ہونا ایک صفتِ کمال ہے کیونکہ جو ذات کسی پر من کل وجہ متقدم ہوتا ہے تو وہ اس سے اکمل ہوتا ہے جس پر وہ مقدم ہو۔

اگر یہ کوئی کہے کہ فعل یا فعل کو فرض کرنا اس کے بارے میں یہ بات ممکن نہیں کہ اس کے لیے کوئی ابتدا ہو یا اس کے علاوہ کوئی اور بات جیسے کہ حرکت اور زمان تو جواب میں کہا جائے گا کہ اگر یہ بات باطل ہے تو یہ تو خود بہ خود ہی دفعہ ہو گیا اور اگر یہ صحیح ہے تو جس بات کو ثابت کیا جاتا ہے وہ تو وہ کمال ہے جو ممکن الوجود ہے اور ایسے حال میں جبکہ نوع کے لیے دوام ثابت ہو تو ممکن اور اکمل ذات ہی تمام افراد میں سے ہر فرد پر متقدم ہوگی اس طور پر کہ عالم کے اجزاء میں سے کوئی شے بھی اس کے ساتھ کسی طور پر مقارن اور متصل نہ ہو اور رہا فعل کا دوام تو وہ بھی صفتِ دوام میں سے ہے اس لیے کہ فعل جب صفتِ کمال ہو تو اس کا دوام بھی کمال کا دوام ہے اور اگر وہ صفتِ کمال نہیں تو پھر اس کا دوام بھی واجب نہیں پس دونوں تقدیروں پر عالم میں سے کوئی شے بھی قدیم نہیں ٹھہرے گی اور اس بات پر اس مقام کے علاوہ ایک اور جگہ میں تفصیلی کلام عرض کیا جا چکا ہے۔

قدوم عالم اور حکمت وتعلیل کے مسئلہ میں کلام کے درمیان ارتباط کی وجہ

یہاں تو مقصود اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ مسلمانوں کا ماخذ تعلیل کے مسئلہ میں کیا ہے جو تعلیل کو جائز سمجھتے ہیں۔

تو وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ امر کہ جس پر شریعت اور عقل دلالت کرتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کے ماسوا سارے کے سارے اشیاء محدث اور موجود ہیں بعد اس کے کہ معدوم تھے اور اللہ کا ازل سے اس طرح ہونا کہ پہلے فعل سے معطل تھے (یعنی کسی چیز کا احداث نہیں کر رہے تھے)۔

پھر آپ کی ذات سے افعال صادر ہوئے پھر شرع اور عقل میں کوئی ایسی دلیل نہیں جو اس کو ثابت کرے بلکہ یہ دونوں یعنی عقل اور شرح اس کے نقیض پر دلالت کرتے ہیں یعنی یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی بھی وقت فعل سے معطل نہیں ہوئے اور جب کہ نوعِ حوادث اور ان کے اشخاص اور اعیان کے درمیان فرق معروف ہے اور مسلمانوں اور دیگر اہل ملل اور آئمہ فلاسفہ جو کہ عالم میں سے عالمِ بالا اور عالم اسفل میں سے ہر ہر شے کے حدوث کے قائل ہیں جبکہ ان کے اقوال کے درمیان فرق معلوم ہوا اور ایسے ہی ارسطو اور ان کے وہ اتباع جو قدمِ افلاک اور عناصر اربعہ کے قدم کے قائل ہیں، ان کے اقوال کے درمیان تو اس باب میں غلطی اور صواب اور ٹھیک اور غلط بالکل جدا جدا واضح ہو گئے اور یہ انتہائی اعلیٰ درجہ کے علوم میں سے ہیں اور یہ تعلیل کے قائلین کے خلاف ان لوگوں کے لیے مؤید جواب ہے جو تسلسل فی الآثار کے بطلان سے ان کے خلاف استدلال کرتے ہیں۔

حجتِ استکمال

رہا حجت استکمال تو انہوں نے یہ کہا کہ یہ امر ممتنع ہے کہ رب تعالیٰ غیر کی طرف محتاج ہو یا یہ کہ ازل میں اس کی ذات میں کوئی ایسا صفتِ کمال نہ پایا جاتا جس کا ازل میں وجود ممکن ہو جیسے کہ حیات اور علم اور جبکہ اللہ کی

ذات ہر شے کے لیے قادر اور فاعل ہے تو وہ کسی بھی طور پر غیر کی طرف محتاج نہ ٹھہری بلکہ عللِ مفعولہ ہی اس کی مقدور اور اس کی مراد ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے دل میں دعا (مانگنے کا داعیہ) ڈالتے ہیں اور ان کی دعا کو قبول کرتے ہیں اور ان کے دل میں توبہ ڈال لیتے ہیں اور ان کی توبہ پر خوش ہوتے ہیں جبکہ وہ توبہ کرتے ہیں اور ان کے دل میں طاعات پر عمل ڈالتے ہیں اور ان کو عمل پر ثواب دیتے ہیں۔

یہ نہیں کہا جائے گا کہ مخلوق نے خالق کی ذات میں اثر کیا یا یہ کہ بندے نے اپنی توبہ کے ذریعے خالق کی ذات کو دعا قبول کرنے، ثواب دینے اور خوش ہونے کے لیے فاعل بنا دیا اس لیے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی تمام امور کا خود خالق ہے، اس کے لیے سلطنت ہے، اس کے لیے تمام محامد ثابت ہیں اور ان تمام امور میں سے کسی بھی شے میں اس کے لیے شریک ثابت نہیں اور وہ علم غیب کی طرف محتاج بھی نہیں اور وہ حوادث جن کا وجود صرف اور صرف متعاقب یعنی یکے بعد دیگرے ہے تو ازل میں ان کا عدم (نہ پایا جانا) نقص نہیں ہوتا۔

انہوں نے یہ بھی کہا کہ یہ قول یہ تو حوادث کے اللہ کی ذات کے ساتھ قیام کو مستلزم ہے اس کے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ یہ ان لوگوں کا قول ہے جو معتزلہ اور روافض کے بڑے شیوخ میں سے ہیں جیسے ہشام بن حکم، ابو الحسین بصری اور ان کے متبعین اور ان کے علاوہ دیگر پر بھی اسکا الزام آتا ہے اور متاخرین روافض جو بصری معتزلہ کے متبعین ہیں تو وہ اس باب میں نفی کرتے ہیں اور وہ معتزلہ بصریین تو کہتے ہیں کہ اس کی ذات مدرک (جس کا ادراک کیا جائے) بنی بعد اس کے کہ نہیں تھی اس لیے کہ ادراک ان کے نزیک موجود کے ساتھ متعلق ہیں جیسے کہ سمع اور بصر ہیں اور وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ ک ذات ارادہ کرنے والی بنی بعد اس کے کہ نہیں تھی رہے بغدادئین تو انہوں نے اگرچہ ادراک اور ارادے کا انکار کیا ہے پس وہ یہ کہتے ہیں کہ اس کی ذات فاعل بنی بعد اس کے کہ نہیں تھی۔

انہوں نے کہا کہ یہ تو اللہ کی ذات کے لیے احکام اور احوال کے تجدد کا قول ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ اس مسئلہ سے باقی جماعتوں پر الزام آتا ہے یہاں تک کہ فلاسفہ بھی اور ان کے متقدمین نے بھی اس قول کو اختیار کیا ہے اور بعض فضلاء متاخرین نے بھی اور کہا جاتا ہے کہ وہ متقدمین جو ارسطو سے پہلے تو وہ اس کے قائل تھے اور ابو البرکات جو صاحب المعتبر ہیں وہ بھی اس کے قائل ہیں اور یہ مرجئہ اور شیعہ کرامیہ میں سے اہل کلام کا قول ہے اور ان کے علاوہ دیگر کا بھی جیسے ابو معاذ التومنی اور دونوں ہشام۔

رہے جمہورِ اہل سنت اور جمہور محدثین تو وہ بعینہ اس بات یا اس کے ہم معنی کے قائل ہیں اور اگرچہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو صرف الفاظِ شرعیہ کے اطلاق کو اختیار کرتے ہیں اور بعض ان میں سے وہ ہیں جو شرعی معانی کی تاویل ایسی عبارات کے ساتھ کرتے ہیں جو اس پر دلالت کرتے ہیں جیسے کہ حبِ کرمانی اور یہ بات اور اس

نے اس بات کو آئمہ کرام سے نقل کیا ہے۔

جیسے کہ عثمان بن سعید الدارمی اور اس کو اہل سنت سے نقل کیا ہے جیسے کہ جیسے امام بخاری صاحب الصحیح اور ابو بکر ابن خزیمہ جس کو امام الآئمہ کہا جاتا ہے جیسے ابو عبد اللہ ابن حامد ابو اسماعیل الانصاری اس کو شیخ الاسلام کا لقب دیا گیا ہے اور ان کے علاوہ بھی بہت سے وہ جن کی صحیح تعداد کو اللہ ہی جانتے ہیں اور معتزلہ اس بات کے منکر تھے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کوئی صفت یا فعل قائم ہو اور اس بات کو انہوں نے یوں تعبیر کیا کہ ''اللہ کی ذات سے ساتھ اعراض اور حوادث صادر نہیں ہوتے پس اس کی موافقت کی ابو محمد عبد اللہ ابن سعید بن کلاب نے اللہ کی ذات کے ساتھ مشیت اور قدرت کے تعلق کی نفی پر اور نفی صفات میں ان کی مخالفت کی اور انہوں نے اعراض نہیں کہا اور اس بات پر اس کی موافقت کی حارث بن اسعد بن حارثی نے جو صوفی کے شیوخ میں سے ہے جو بغداد میں سن ۲۴۳ میں فوت ہو گئے ہیں طبقات شافعیہ میں ان کے احوال مذکور ہیں شجرات الزہب ،طبقات الکبرا میں طبقت صوفیا میں میزان الاعدال وغیرہ میں اور کہا جاتا ہے کہ اس نے اس بات سے رجوع بھی کر لیا اور ابن کلاب کے مذہب کے بسبب اس کو امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے چھوڑ دیا اور کہا گیا ہے کہ اس نے اس سے توبہ بھی کر لی ہے پس امام ابو حنیفہ، امام شافعی ،امام مالک، امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے کوئی بھی گروہ ایسا نہیں کہ جو ابن کلاب کے قول کا قائل ہو جیسا ابو الحسنی تمیمی ،قاضی ابو بکر، قاضی اابو علی، قاضی ابی المعالی، الجوینی اسی طرح ابن اکیل ،ابن زاغونی اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو جمہور محدثین کے قول کے قائل ہیں جیسے کے خلال اور اس کے اصحاب ابو بکر عبد العزیز، ابو عبد اللہ ابن الحامد ابو عبد اللہ ابن مندہ ابو اسماعیل بن انصاری ابو نصر السجسی ابو بکر محمد ابن اسحاق اور ابن خذیمہ اور ان کے متبعین اور اس پوری بات کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات جو ہے کیا اس کے ساتھ ایسی شے قائم ہو سکتی ہے کہ جو اس کی مشیت اور قدرت سے متعلق ہو جیسے کہ افعالِ اختیاریہ تو یہاں دو قول ہیں جو لوگ اس کو ثابت کرتے ہیں اور تعلیل کو ثابت کرتے ہیں تو انہوں نے یہ کہا کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ ان لوگوں کو جو اس کے منکر ہیں یعنی معتزلہ اور شیعہ کہ تم تو کہتے ہو کہ رب تعالیٰ ازل میں معطل تھا فعل سے نہ وہ متکلم تھا اور نہ وہ فاعل تھا اور اسکے بعد اس نے کلام اور فعل کو پیدا کیا بغیر کسی سببِ حادث کے پس لازم آیا ممکن کے دو طرفین میں سے ایک کو دوسرے پر بلا مرجع ترجیح دینا اسی سبب سے تم پر فلاسفہ نے زبان درزای کی اور آئمہ اہل ملل یعنی دیگر فرق کے آئمہ نے ان کی مخالفت کی اور آئمہ فلاسفہ نے بھی ان کی مخالفت کی اور تم نے یہ گمان کیا کہ تم نے عالم کے حدوث پر دلیل قائم کی ہے چنانچہ تمہارا عقیدہ ہے کہ جو ذات بھی حوادث کے نوع سے خالی نہ ہو تو وہ حادث ہی ہوتا ہے اس لیے کہ ایسے حوادث کا وجود تو ممتنع ہے کہ جس کی کوئی انتہا نہ ہو اور اس اصل پر تمہارے پاس کتاب اور سنت میں سے اور صحابہ اور تابعین کے آثار میں سے کوئی دلیل نہیں بلکہ کتاب وسنت اور صحابہ کے آثار اور جو ہے ان کے متبعین کے جو آثار ہیں وہ اس کے بخلاف ہیں اور نفس اور عقل تو اس بات پر دال ہیں کہ

اللہ کے ماسوا جو کچھ بھی ہے وہ مخلوق ہے اور حادث ہے اور موجود ہے بعد اس کے کہ معدوم تھا لیکن ہر ہر فرد کے حدوث سے لازم نہیں آتا کہ یوں لکھا جائے ۔۔لیکن حوادث کے یکے بعد دیگرے وجود میں آنے کے ساتھ ہر ہر فرد کے حدوث سے نوع کا حدوث لازم نہیں آتا پس اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ وہ فاعل جو ہے وہ ازل میں متکلم تھا اور فعل اور کلام سے معطل تھا اور اس کے بعد پھر یہ جو ہے فعل اور کلام حادث ہوئے بلا سبب کے جس طرح کہ اس طرح زمانہ مستقبل میں لازم نہیں آتا اس لیے کہ وہ مستقبلات یعنی آئندہ زمانے کے لحات جو منقضی ہیں تو ان میں سے ہر ہر فرد جو ہے وہ فنا ہونے والا ہے لیکن اس کا نوع تو فانی نہیں ؛ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وظِلُّهَا ﴾(سورة رعد ۳۵)

''ان کا پھل بھی دائمی ہے اور سایہ بھی۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿ إِنَّ هَـٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾(ص ۵۴)

''بلا شبہ یقیناً یہ ہمارا رزق ہے، جس کے لیے کسی صورت ختم ہونا نہیں ہے۔''

پس یہ دائم ذات جو ختم نہیں ہوتا وہ نوع ہے ورنہ تو اس کے افراد میں سے ہر ہر فرد تو ختم ہونے والا منقضی ہے دائم نہیں اور یہ اس لیے کہ وہ حکم کے جس سے افراد کو موصوف کیا جاتا ہے جب وہ کسی ایسے معنی کی وجہ سے ہو کہ جو جملہ افراد میں ہو تو جیسے کہ ہر ہر فرد میں سے صفتِ وجود میں امکان ہے عدم ہے تو یہ مجموعہ کا ان صفات کے ساتھ اتصاف کو مستلزم ہے یعنی وجود امکان اور عدم کے ساتھ اس لیے کہ مجموعہ کی طبعیت اور ماہیت وہی جو ہے وہ ہر ہر فرد کی طبعیت اور ماہیت ہوتی ہے اور مجموعہ تو نہیں ہے مگر صرف وہ احاد کے جو ممکن ہوتے ہیں یا موجود یا معدوم ہوتے ہیں اور رہا یہ کہ جن صفات سے افراد کو موصوف کیا جاتا ہے تو وہ مجموعہ کی صفت نہیں ہوتا تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ مجموعہ کا حکم افراد کا حکم ہو جس طرح کہ بیت اور انسان اور شجرہ کے اجزاء میں ہے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک بیت اور انسان اور شجرہ نہیں اس طرح طویل اور عریض اور دائم کے اجزء اور ممتت کے اجزاء یہ بات لازم نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک طویل عریض اور دائم اور ممتد بھی ہو اس طرح جب یکے بعد دیگے وجود میں آنے والے امور میں سے ہر ایک کو صفتِ فنا اور حدوث کے ساتھ موصوف کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ اس کا نوع بھی منقطع اور حادث ہو بعد اس کے کہ نہیں تھا۔اس لیے کہ اس کے حدوث کا معنی تو یہ ہے کہ وہ موجود ہوا بعد اس کے کہ نہیں تھا جس طرح کہ اس کی فنا کا معنی یہ ہے کہ وہ معدوم ہوا بعد اس کے وجود کے اور اس کا وجود کے بعد معدوم ہونا یا عدم کے بعد موجود ہونا ایک ایسا امر ہے جو خود اس کی ذات کے وجود اور عدم کی طرف راجع ہے ،اس نفس طبعیت کی طرف نہیں جو مجموعہ کے لیے ثابت ہے جس طرح کہ افرادِ موجودہ یا معدومہ یا ممکنہ میں ہوتا ہے پس جب اس معین فرد کے لیے دوام ثابت نہیں تو لازم آتا ہے کہ اس کا نوع بھی دائم نہ ہو اس لیے کہ دوام تو

افراد کے تعاقب سے عبارت ہے (یعنی افراد کا یکے بعد دیگرے وجود میں آنا) اور یہ ایسا امر ہے کہ اس کے ساتھ مجموعہ یعنی کل مختص ہے اور ایک فرد اس کے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا اور جب مجموعہ کے لیے باہم اجتماع (افراد کا اجتماع) کے بسبب کوئی ایسا حکم ثابت ہو جس کے ذریعے وہ افراد کے حکم کے مخالف ہو تو مجموعہ کا اپنے بقیہ احکام میں افراد کے ساتھ مساوات واجب نہیں ہوتا اور بالجملہ وہ صفات جس سے افراد کو موصوف کیا جاتا ہے بسا اوقات اس سے مجموعہ بھی موصوف ہوتا ہے اور بسا اوقات موصوف نہیں ہوتا پس فردِ واحد کے حدوث سے نوع کا حدوث لازم نہیں آتا الا یہ کہ اگر یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ مجموعہ بھی ان افراد کی صفت کے ساتھ موصوف ہے۔

اور اس کا ضابطہ یہ ہے کہ جب اس ایک فرد کو اس دوسرے فرد کے ساتھ ملانے سے وہ حکم جو اس فرد کے لیے تھا اگر وہ متغیر ہوگا تو پھر مجموعہ کا حکم افراد کا نہیں ہوگا اور اگر وہ حکم جو فرد کے لیے تھا وہ انضمام اور اتصال کے وجہ سے متغیر نہیں ہوتا تو پھر مجموعہ کا حکم افراد کا حکم ہوگا، اول کی مثال جب ہم اِس جزء کو دوسرے جزء کے ساتھ ملا لیتے ہیں تو مجموعہ اکثر ہو جاتا ہے یا اقل یا ہر ہر فرد کے اکیلے حالت سے اعظم اور بڑا ہو جاتا ہے پس ان جیسے احکام میں مجموعہ کا حکم افراد کا حکم نہیں ہے یعنی کثرت میں ،طول اور عظمت میں اور اگر کہا جائے کہ یہ آج کا دن مثلاً اس کو طویل کی صفت کے ساتھ موصوف کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ اس کا جزء بھی طویل ہو اسی طرح جب یہ کہا جائے کہ یہ شخص یا یہ جسم طویل یا ممتد ہے یا کہا جائے کہ یہ نماز بڑی لمبی ہے یا کہا جائے کہ یہ نعمت اللہ کی دائم ہے تو لازم نہیں آتا کہ اس کا ہر ہر جزء بھی دائم ہو۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

﴿ أُكُلُهَا دَآئِمٌ وظِلُّهَا﴾ (سورة رعد ۳۵)

''ان کا پھل بھی دائمی ہے اور سایہ بھی۔''

اور کھانے کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء تو دائمی نہیں ہوتا؛ اسی طرح ایک حدیث صحیح میں رسول اللہ ﷺ کا ارشاد منقول ہے:

''اللہ کے نزدیک محبوب ترین عمل وہ ہے جو زیادہ دوام کے ساتھ ہو۔'' ❶

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول ہے: ''رسول اللہ ﷺ کا عمل دوام کی صفت کے ساتھ ہوتا تھا۔'' ❷

---

❶ مسلم1/540؛ کتاب صلاۃ المسافِرین وقصرِها؛ البخارِی 1/13؛ کتاب الإِیمانِ، باب أحب الدِینِ إِلی اللهِ أدومه . سننِ أبِی داود 2/65؛ کتاب التطوعِ، باب ما یأمر بِهِ مِن القصدِ فِی الصلاۃ

❷ مسلِم 1/541؛ کتـاب صلاۃ الـمسافِرین، باب فضِیلةِ العملِ الدائِم؛ سننِ بی داود 2/66؛ کتـاب التطوعِ، باب ما یأمر بِهِ مِن القصدِ فِی الصلاۃ۔وأورد البخارِی حدِیثینِ عن عائِشة -رضِی الله عنها -بِمعنی هذا الحدِیثِ مع اختِلافِ الألفاظِ: الأولِ)1/13کتـاب الِإِیـمانِ، باب أحب الدِینِ إِلی اللهِ أدومه (ولـفـظه: وان أحب الدِینِ إِلیهِ ما داوم علیهِ صاحِبه .والثانِی)39-3/38کتـاب الصومِ، باب صومِ شعبان(ولـفظه: وأحب الصلاۃِ إِلی النبِیِ a- -ما داوم علیهِ وإِن قلت.

تو پس جب انسان کا عمل دائم ہے تو لازم نہیں آتا کہ اس کا ہر جزء بھی دائم ہو۔

اسی طرح اگر یہ کہا جائے کہ یہ مجموعہ ایک اوقیہ کا عُشر ہے تو لازم نہیں آتا کہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء ایک وقیہ کا عشر ہو اس لیے کہ مجموعہ تو بعض اجزاء کا بعض دوسروں کے انضمام سے حاصل ہوا ہے اور افراد میں اجتماع موجود نہیں تھا اور یہ بخلاف اس کے ہے کہ یہ کہا جائے کہ اجزاء میں سے ہر ہر جزء یا تو معدوم ہے یا موجود یا ممکن یا واجب یا ممتنع ہے اور مجموعہ کے بارے میں یہ بات ضروری ہے وہ یا تو واجب ہوگا یا معدوم یا موجود ہو یا ممکن یا واجب یا ممتنع۔

اس طرح جب تو کہے کہ زنجی قوم میں سے اسود یعنی کالا ہوتا ہے تو پس بے شک (ان حالات سے خالی نہیں) یا واجب ہوگا یا معدوم ہوگا یا موجود یا ممکن یا واجب یا پھر ممتنع۔

اسی طرح جب تو یہ کہے کہ زنجی قوم میں سے ہر ہر فرد اسود ہے تو یہ بھی واجب ہے کہ یہ مجموعہ بھی اسود ہو اس لیے کہ موجود کا موجود کے ساتھ اقتران اور اتصال اس کو اس کے موجود ہونے سے نہیں نکالتا اور معدوم کا معدوم کے ساتھ اقتران اس کو صفت عدم سے نہیں نکالتا اور ممکن لذاتہ اور ممتنع لذاتہ کا اقتران اپنے مثل کے ساتھ اس کو ممکن لذاتہ اور ممتنع لذاتہ سے نہیں نکالتا بخلاف اس کے کہ جو ممتنع لذاتہ نہ ہو، الا یہ کہ وہ منفرد اور اکیلا ہو اور وہ اقتران سے ممکن بنتا ہو جیسے علم، صفتِ حیات کے ساتھ اس لیے کہ یہ اکیلے تو ممتنع اور حیات کے ساتھ ممکن ہے ، اسی طرح دوضدین میں سے کوئی ایک کہ وہ اکیلے تو ممکن ہے اور دوسرے کے ساتھ اس کا اجتماع ممتنع ہے، پس دونوں متلازمین کا انفراد ممتنع ہے (یعنی دونوں میں سے ہر فرد کا دوسرے سے الگ انفرادی طور پر پایا جانا) اور دونوں متضادین کا اجتماع ممتنع ہے پس اس تقریر کے ذریعے فنا ہونے والی آثارِ حادثہ کے دوام اور اتصال اور غیر متناہی ممکن معلولات اور علل کے وجود کے درمیان فرق واضح ہوا اس لیے کہ لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو ان دونوں کے درمیان امتناع میں برابری کر دیتے ہیں جس طرح کہ اہل کلام میں سے بہت سے اس کے قائل ہیں او رلوگوں میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے یہ گمان کیا کہ صفتِ تاثیر امکان اور امتناع دونوں میں برابر ہے اس کے لئے یہ امر واضح نہ ہوا کہ علل اور معلولات کا غیر متناہی حد تک وجود ممتنع ہے اور اس نے یہ گمان کیا کہ یہ ایک ایسا مشکل مقام ہے جس کے امتناع پر کوئی حجت قائم نہیں ہوسکتی اگر چہ وہ کسی کا قول نہ ہو جس طرح کہ آمدی نے ''رموز الکنوز'' میں اور ابہری نے اور اس کے پیروکاروں نے ذکر کیا ہے اور ان دونوں انواع کے درمیان فرق واضح ہے اس لیے کہ حادثِ معین جب دوسرے حادثِ معین کے ساتھ ملایا جاتا ہے تو دوام اور امتداد سے اور نوع کے بقاء سے وہ صفت حاصل ہو جاتی ہے جو افراد کو حاصل نہیں تھی پس جب مجموعہ طویل، مدید، دائم، کثیر اور عظیم ہوگا یہ بات لازم نہیں آتی کہ ہر ہر فرد بھی طویل، مدید، دائم، کثیر اور عظیم ہو۔

رہے وہ علل اور معلولات جو مسلسل ہیں تو ان میں سے ہر ایک اکیلے ممکن ہوتا ہے اور دوسرے کے ساتھ

انضمام کے بعد وہ امکان کی صفت سے نہیں نکلتا اور ان دونوں میں سے ہر ایک معدوم ہوتا ہے اور دوسرے کے ساتھ انضمام کی وجہ سے وہ معدوم ہونے کی صفت سے وہ نہیں نکلتا پس معدوماتِ ممکنہ کا اکھٹا ہونا اُن (معدومات) کو موجود نہیں بنا دیتا بلکہ اجتماع کی حالت میں فاعل کی طرف احتیاج کی صفت اجتماع سے پہلے انفراد کی حالت میں فاعل کی طرف افتقار نسبتاً زیادہ ہے اور اس مقام کے علاوہ ایک اور جگہ پر اس بات پر تفصیل سے کلام کیا گیا ہے۔

غیر متناہی حوادث کے امتناع کے قائلین کے دلائل اور ان پر رد

غیر متناہی حوادث کو ممتنع کہنے والوں کی بڑی دلیل دلیلِ تطبیق اور موازنہ ہے جو دو مجموعوں کے درمیان تفاوت کا مقتضی ہے وہ اس کو اس طرح بیان کرتے ہیں کہ غیر متناہی امور میں تفاوت محال ہے اس کی مثال یہ ہے کہ وہ حوادث کے دو مجموعے فرض کرتے ہیں مثلاً ایک مجموعہ رسول اللہ ﷺ کی ہجرت سے زمانہ مستقبل یا ماضی میں غیر متناہی حد تک اور دوسرا مجموعہ ان حوادث کا جو طوفانِ نوح سے غیر متناہی حد تک ہے پھر ان دونوں مجموعوں کا آپس میں تقابل اور موازنہ کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ یہ دو حال سے خالی نہیں، یا تو وہ آپس میں برابر ہوں گے یا ایک دوسرے پر زیادہ ہوگا:

اگر پہلی صورت ہے یعنی آپس میں یہ متساوی فرض کر لیے جائیں تو لازم آئے گا کہ زائد مجموعہ ناقص کی طرح ہے اور یہ بات ممتنع ہے اس لیے کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے پر زائد اور بڑھ کر ہے کیونکہ طوفانِ نوح اور رسول اللہ ﷺ کی ہجرت کے درمیان بہت بڑا فصل پایا جاتا ہے۔

اگر ان دونوں میں سے ایک کو ایک دوسرے پر زیادہ ہے تو غیر متناہی امور میں تفاضل لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے اور محدثین اور اہل کلام اور فلسفہ میں سے جو لوگ ان کے ساتھ اختلاف کرتے ہیں تو انہوں نے اس مقدمے کو ممنوع قرار دیا اور انہوں نے یہ کہا کہ ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ اس جیسا تفاضل اس میں ممتنع ہے بلکہ ہم تو بالیقین یہ جانتے ہیں کہ زمانۂ مستقبل میں غیر متناہی حد تک طوفانِ نوح سے جو حواث کا مجموعہ ہے وہ اس مجموعہ سے بڑھ کر ہے جو زمانہ مستقبل میں غیر متناہی حد تک ہجرت کے زمانے تک ہے اور اسی طرح ہجرت کے زمانے سے لے کر زمانہ ماضی میں غیر متناہی حد تک جو مجموعہ ہے وہ اس مجموعے سے بڑھ کر ہے جو طوفانِ نوح سے زمانہ ماضی میں غیر متناہی حد تک اس کا مجموعہ ہے اگر چہ ان میں سے ہر ایک کے لیے کوئی ابتداء نہیں ہے اس لیے کہ اِس طرف اور اُس طرف میں جن افراد کے لیے کوئی انتہا نہیں تو وہ کوئی امرِ محصور، محدود اور موجود فی الخارج نہیں تا کہ یہ کہا جائے کہ یہ مقدار کی نفی میں متماثل ہیں پس دونوں میں سے اکثر کیسے ہوگا بلکہ اس کا غیر متناہی ہونا اس معنی پر ہے کہ وہ دھیرے دھیرے دوام کے ساتھ وجود میں آتا ہے پس وہ کوئی مجتمع اور محصور نہیں ہے۔

عدمِ تناہی میں اشتراک مقدار میں تساوی کا تقاضہ نہیں کرتا الا یہ کہ ہر وہ امر جس کو غیر متناہی قرار دیا جاتا ہے وہ ایک محدود مقدار ہو اور یہ بات تو باطل ہے اس لیے کہ جو شے غیر متناہی ہوتی ہے اس کے لیے کوئی محدود حد اور مقدارِ معین نہیں ہوتی بلکہ وہ تو دگنے عدد کے بمنزلہ ہے جس طرح کہ ایک اور دس اور سو اور ہزار ان کا اس تضعیف میں اشتراک جو غیر متناہی ہے، ان کی مقداروں کی تساوی کا تقاضہ نہیں کرتا۔

جس طرح کہ یہ واضح ہے کہ ایک اور دس اور سو میں بڑا فرق ہے اسی طرح یہ بات بھی کہ یہ دونوں دو طرفین میں سے ایک طرف سے متناہی ہیں اور دوسرے طرف میں غیر متناہی ہیں جو طرفِ ماضی ہے اور ایسی صورت میں کسی قائل کا یہ کہنا کہ غیر متناہی میں تفاضل لازم آئے گا یہ غلط ہے اس لیے کہ یہ تو مستقبل میں حاصل ہوا اور یہی وہ ہے جو ہمارے قریب ہے اور یہ تو متناہی ہے اور پھر یہ دونوں اُس طرف میں جو ہمارے متصل اور قریب نہیں، اس میں یہ غیر متناہی ہیں اور وہ ازل ہے اور یہ دونوں متفاضل ہیں اس طرف سے جو ہمارے قریب ہیں جو ابد کا طرف ہے۔

پس یہ کہنا صحیح نہیں کہ غیر متناہی میں تفاوت واقع ہوا اس لیے کہ یہ بات تو اس پر مشعر ہے کہ یہ تفاوت اُس جانب میں حاصل ہوا جس کے لیے کوئی آخر اور انتہاء نہیں حالانکہ صورت اس طرح نہیں بلکہ تفاوت تو اس جانب میں حاصل ہوا جو متناہی ہے، جس کے لیے کوئی آخر ہے اس لیے کہ وہ تو منقضی (ختم ہونے والا) نہیں۔

پھر قوم کے ہاں اس کی طرف سے دو جواب ہیں:

۱) ایک یہ کہ کسی قائل کا یہ کہنا ہے کہ جو حوادث گزر گئے ہیں بتحقیق وہ معدوم ہو گئے اور جو ابھی حادث اور پیدا نہیں ہوئے تو وہ موجود نہیں ہے پس ان جیسے امور میں تطبیق یعنی موازنہ صرف ذہن میں فرض کیا جا سکتا ہے خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہیں جیسے کہ اعداد کی تضعیف یعنی ان کو دگنا کرنا اس لیے کہ ایک کی تضعیف دس کے دگنے سے کم ہے اور دس کا دگنا سو کے دگنے سے کم ہے اور ان تمام امور میں ان تمام تضعیفات کی کوئی انتہاء نہیں لیکن یہ خارج میں کوئی امر موجود نہیں ہے۔

جو شخص بھی اس کا قائل ہے تو وہ یہ کہتا ہے کہ غیر متناہی امور کا اجتماع ممتنع ہے جبکہ وہ وجود میں مجتمع ہوں خواہ اس کے اجزاء متصل ہوں جیسے کہ اجسام یا منفصل ہوں جیسے کہ انسانوں کے نفوس اور وہ یہ کہتا ہے کہ جو شے بھی وجود میں مجتمع ہے وہ متناہی ہی ہوتا ہے اور ان میں بعض وہ بھی ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ متناہی تو مجتمع ہے جس کا بعض بعض کے ساتھ متعلق ہے اس طور پر کہ اس کے لیے ایک ترتیبِ وضعی ہوتی ہے جیسے کہ اجسام، جیسے کہ ترتیبِ طبعی ہوتی ہے، جیسے کہ علل کے درمیان۔

رہا وہ جس کا بعض بعض کے ساتھ متعلق نہ ہو جیسے کہ نفوس تو یہ بات اس میں واجب نہیں پس یہ دو قول

ہوئے۔ رہے وہ لوگ جو غیر متناہی کے امتناع کے قائل ہیں اگر چہ وہ وجود کے بعد معدوم ہو جائیں تو ان میں سے بعض وہ ہیں جو اس کے زمانۂ ماضی اور مستقبل دونوں میں امتناع کے قائل ہیں جیسے کہ جہم بن صفوان اور ابوالھزیل علاف اور ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے ماضی اور مستقبل میں فرق کر دیا اور یہ بہت سے اہل کلام کا قول ہے اور انہوں نے یہ کہا کہ یہ اس لیے کہ جب تو یہ کہے کہ: **لا أعطيك درهماالا أعطيك بعده درهما** تو یہ بات تو ممکن ہے اور اگر تو یہ کہتے **لا أعطيك درهماحتىٰ أعطيك قبله درهما** تو یہ بات ممتنع ہے اور اسی پر ابوالمعالی نے اپنے ارشاد میں اور اس کے امثال اہل نظر نے اعتماد کیا ہے۔

یہ تمثیل اور موازنہ صحیح نہیں بلکہ صحیح موازنہ تو یہ ہے کہ تو یہ کہتا مثال میں **ما أعطيتك درهماالا أعطيتك بعده درهما** پس تو ایک زمانے ماضی کو دوسرے ماضی سے پہلے بنا دیتا جس طرح کہ تم نے ادھر ایک مستقبل کو دوسرے مستقبل کے بعد قرار دیا۔

رہا کسی کائل کا یہ کہنا: **لا أعطيك حتى أعطيك** تو یہ مستقبل کی نفی ہے چنانچہ مستقبل میں اس کے ایک مثل حاصل ہوتا ہے اور اس سے پہلے بھی، پس بتحقیق اس نے مستقبل کی نفی کر دی یہاں تک کہ کوئی مستقبل پایا جائے اور یہ بات ممتنع ہے، ماضی کی نفی نہیں کی یہاں تک کہ اس سے پہلے کوئی دوسری ماضی پائی جائے اس لیے کہ یہ تو ممکن ہے اور وہ عطاء جو زمانہ مستقبل میں ہوتی ہے اس کی ابتداء تو معطی سے ہے اور وہ مستقبل جس کے لیے کوئی ابتداء اور انتہاء ہے اس سے پہلے کوئی ایسی شے نہیں پائی جا سکتی جس کی کوئی انتہا نہ ہو اس لیے کہ غیر متناہی شے کا وجود متناہی ممتنع ہے، لوگوں کے غیر متناہی کے سلسلے میں یہ چار اقوال ہوئے۔

تسلسل کی اقسام:

تسلسل دو قسم پر ہے: ایک مؤثرات میں تسلسل ہے جیسے کہ علل اور معلولات کا تسلسل اور یہ فاعلوں اور مفعولات میں تسلسل ہے یہ تو باتفاق عقلاء ممتنع ہے اور اسی باب سے فاعلوں اور اس طرح خالقوں اور محدثوں یعنی وجود دینے والی ذاتوں کا تسلسل ہے، مثال کے طور پر کوئی یہ کہے کہ یہ جو حادث ہے اس کے لیے ایک محدث ہے اور پھر اس محدث کے لیے کوئی اور محدث ہے غیر متناہی حد تک یہ تو ایک ایسی بات ہے کہ میرے علم کے مطابق اس کے امتناع پر عقلاء کا اتفاق ہے اس لیے کہ ہر محدث یعنی پیدا کرنے والی ذات بذاتِ خود پیدا نہیں ہوتی پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے معدوم ہے اور اپنی نفس کے اعتبار سے ممکن ہے لہٰذا جب اس قسم کی ذات میں سے غیر متناہی فرض کر لیا جائے تو مجموعہ موجود اور واجب بنفسہ نہیں رہا اس لیے کہ ایک محدث کا دوسرے محدث کے ساتھ اور ایک معدوم کا دوسرے معدوم کے ساتھ اور ایک ممکن کا دوسرے ممکن کے ساتھ اتصال اس کو فاعل کی طرف محتاج ہونے سے نہیں نکالتا بلکہ اس کی کثرت تو اس کے حاجت اور فاعل کی طرف افتقار کو بڑھا دیتی ہے اور ایسے

محدث ذوات کا افتقار جو کہ بذاتِ خود ممکن ہو یہ کسی ایک کے افتقار سے زیادہ ہے جس طرح کہ دو کا عدم ایک کے عدم سے زیادہ اور بڑھ کر ہے پس اس میں تسلسل اور کثرت اس کو افتقار اور حاجت سے نہیں نکالتا بلکہ حاجت اور افتقار کے اعتبار سے اس میں اضافہ کرتا ہے پس اگر حوادثِ معدومہ اور ممکنہ کا ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کر لیا جائے خواہ بعض کو بعض کے لیے معلول مانا جائے یا نہ مانا جائے تو ان میں کوئی شے بھی نہیں پائے جائے گی مگر صرف ایسے فاعل کے ذریعے جو ان کے لیے صانع ہو اور ان کی اُس طبعیت سے خارج ہو جو اُن کے آپس میں مشترک ہے اور افتقار اور احتیاج کو مستلزم ہے پس اس کا فاعل معدوم نہیں ہوگا، نہ محدث ہوگا اور نہ ایسا ممکن ہوگا جو وجود اور عدم دونوں کو قبول کرے بلکہ وہ تو صرف اور صرف موجود بنفسہ ہوگا واجب الوجود ہوگا اور عدم کو قبول نہیں کرے گا اور قدیم ہوگا نہ کہ حادث اس لیے کہ یقیناً ہر وہ شے اس طرح نہ ہو تو بتحقیق وہ ایسی ذات کی طرف محتاج ہوتی ہے جو اسے پیدا کرے ورنہ وہ موجود ہی نہیں ہوتی۔

رہا آثار میں تسلسل جیسے کہ ایک حادث کا دوسرے حادث کے بعد وجود تو اس میں تین گذشتہ اقوال ہیں :یعنی ماضی اور مستقبل دونوں میں اس کا ممنوع ہونا جیسے جہم اور ابوالہذیل علاف کا قول یا صرف زمانہ ماضی میں اس کا ممنوع ہونا جیسے بہت سے اہل کلام کا قول یا پھر ماضی اور مستقبل دونوں میں اس کا جواز اور امکان۔ جیسے کہ اکثر محدثین اور فلاسفہ کا قول ہے اور یہ اس مقام کے علاوہ ایک اور جگہ تفصیل سے بیان ہوا ہے۔

دور کی اقسام:

ایک دورِ قبلی کہلاتا ہے اور دوسرا اقترانی پہلے دور کا مطلب یہ ہے کہ یہ امر نہیں پایا جائے گا مگر اِس دوسرے کے بعد اور یہ (دوسرا) نہیں پایا جائے گا مگر پہلے کے بعد اور یہ تو باتفاق عقلاء ممتنع ہے اور رہا دورِ اقترانی جیسے کہ ان متلازمین کے درمیان دور جو زمانۂ واحد میں پائے جاتے ہیں جیسے کہ باپ ہونے اور بیٹے ہونے کی نسبت اور اس طرح دو شیئین میں سے ایک کا دوسرے سے اوپر ہونا اور دوسرے کا نیچے ہونا اور دو شیئین میں ایک کا دائیں طرف اور دوسرے کا بائیں طرف ہونا اور ایسے ہی دیگر امور متلازمہ جو صرف معاً (ایک ہی وقت میں) پائے جاتے ہیں تو یہ دور ممکن ہے اور جب ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے لیے فاعل یا فاعل کا تمام نہیں ہوتا بلکہ فاعل ان دونوں کا کوئی غیر ہوتا ہے تو یہ بات جائز اور ممکن ہے، رہا یہ کہ جب ان میں سے ایک دوسرے کے لیے فاعل ہو یا اس کے فاعلیت کے تمام میں سے ہو یعنی اس کا تتمہ ہو تو پھر یہ دور ممتنع ہو جاتا ہے۔

دو خداؤں کے وجود کا امتناع:

اسی طرح دو ایسے رب پایا جانا بھی ممتنع ہے جو مستقل بالذات ہوں یا آپس میں مددگار ہوں، رہی پہلی صورت کہ مستقل بالذات ہوں تو اس لیے کہ ایک کا پورے عالم کے نظام کے ساتھ استقلال (یعنی انفرادا اور

اکیلئے ہونا دوسرے کی طرف احتیاج کے بغیر) اس بات کو واجب کر دیتا ہے کہ دوسرا اس کے ساتھ اس میں شریک نہیں پس جب دوسرا مستقل ہے تو یہ بیک دو امور کو مستلزم ہے ایک یہ کہ ان میں سے ہر ایک نے اس پورے عالم کو (دوسرے کے اشتراک کے بغیر) وجود دیا ہے دوسرے یہ کہ ان میں سے ہر ایک پورے عالم کو (دوسرے کی شرکت کے بغیر) وجود نہیں دیا اور یہ جمع بین النقیضین ہے۔

رہی دوسری صورت کہ وہ آپس میں باہم مددگار ہوں تو اگر کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک مستقل بذاتہ قدرت رکھتا ہے کہ اس حال میں کہ دوسرا بھی قدرت رکھتا ہے تو قدرت کا دو نقیضین کے اجتماع پر دو نقیضین پر اجتماع لازم آئے گا اور یہ ممتنع ہے اس لیے کہ ایک کا مستقل قدرت کی حالت میں دوسرے کی مستقلاً قدرت ممتنع ہے اور یہ دونوں حالتِ واحدہ میں مستقلاً قادر نہیں ہو سکتے اس لیے کہ یہ تو دو دفعہ حالتِ واحدہ میں اس کے پائے جانے کا تقاضا کرتا ہے لیکن یہ بات ممکن ہے کہ اس کو فرض کر لیا جائے جب کہ دوسرا فاعل نہ ہو اور اس طرح بالعکس یعنی پہلا فاعل ہو دوسرا نہ ہو، دوسرا فاعل ہو پہلا نہ ہو پس اس میں ہر ایک کی قدرت دوسرے کے فعل کے عدم کے ساتھ مشروط ہے پس ان میں سے ہر ایک کے فعل کی حالت میں دوسرے کی قدرت ممتنع ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ دونوں متعاونین یعنی مددگار مستقلاً حالتِ واحدہ میں قادر نہیں ہوتے جس طرح کہ مخلوقات میں سے دو مددگار ہوتے ہیں تو یہ بات بھی باطل ہے جیسے طرح کہ عنقریب آئے گا اور مقصود تو یہ ہے کہ اگر وہ دونوں مستقل بذاتہ قادر ہیں تو یہ بات ممکن ہے کہ یہ ایک ذات اپنے مقدور کو کرے اور یہ دوسرا اپنے مقدور کو نہ کرے پس نقیضین کا اجتماع لازم آئے گا مثلاً ایک بارش برسانا چاہے گا اور وہ اس کو وجود دے گا اور دوسرا اس کے عدم کو وجود دے گا ورنہ تو لازم آئے گا کہ ایک کی قدرت دوسرے سے مشروط ہو اور یہ تو ممتنع ہے اور یہ بات کہ ایک دوسرے کے مراد کی ضد کا ارادہ کرے پس یہ ایک اللہ کسی جسم کی تخلیق کا ارادہ کرے گا اور دوسرا اس کے تسکین کا اور دو ضدین کا اجتماع تو ممکن ہے اور اگر دونوں میں سے کسی ایک کے لیے فعل کا ارادہ دوسرے کی موافقت کے بغیر ممکن نہ ہو تو وہ اکیلے عاجز کہلائے گا اور وہ قادر نہیں ہوگا مگر دوسرے کے موافقت کے ذریعے۔

اسی طرح اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ ان دونوں میں سے کوئی بھی مستقلاً قادر نہیں بلکہ وہ صرف دوسرے کی معاونت اور قدرت کے ذریعے معاون بنتا ہے جیسے کہ مخلوقات میں ہوتا ہے یا یہ کہا جائے کہ ان میں سے ہر ایک مستقلاً فعل کے کرنے پر قادر ہے دوسرے کے تخلیہ کی شرط پر یعنی کہ وہ اس کے اور فعل کے درمیان حائل بننے سے ہٹ جائے ح،ائل نہ بنے اور ان تمام صورتوں میں لازم آئے گا کہ ایک کی قدرت دوسرے کی اقدار یعنی تمکین سے حاصل ہو اور یہ امر ممتنع ہے اس لیے کہ یہ بات تو فاعلوں اور مؤثرات میں دور کی جنس میں سے ہوا اس لیے کہ بے شک جس امر کے ذریعے فاعل کی فاعلیت تام ہوتی ہے اس میں دور ممتنع ہوتا ہے جس طرح کہ خود ذاتِ فاعل میں دور ممتنع ہے اور قدرت تو فعل کے اندر شرط ہے پس فاعل صرف قدرت ہی کے ذریعے فاعل بنتا

ہے لہٰذا جب اس ایک ذات کی قدرت وہ دوسرے کی قدرت ہی سے حاصل ہوتی ہے اور دوسرے کی قدرت صرف اس کی قدرت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے تو یہ دور ممتنع ہوا۔ جس طرح کہ اگر اس ایک کی ذات کا حصول اور وجود دوسرے پر موقوف ہوتا اور دوسرے کی ذات کا حصول اور وجود پہلے کی ذات پر موقوف ہوتا تو یہ بھی ممتنع دور کہلاتا کیونکہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے فاعل ٹھہرا بخلاف اس صورت کے کہ ایک دوسرے کے لیے لازم ہو یا اس کے لیے شرط ہو اور فاعل ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ذات ہو تو بے شک یہ صورت جائز ہے جس طرح کہ باپ اور بیٹا ہونے میں ذکر کر دیا گیا ہے اور ایسے ہی وہ ایک ذات جو دوضدین میں سے ایک کا ارادہ کرتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ وہ دوسرے ضد کا ارادہ نہ کرے تو بے شک یہ اس کے قادر ہونے میں قادح نہیں ، رہی یہ صورت کہ وہ اس وقت تک قادر ہی نہیں ہوتا جب تک کہ دوسرا اس کی مدد کرے یا یہ کہ اس کے اور مقدور کے درمیان تخلیہ کر دے یعنی حائل نہ بنے اور فعل سے اسے نہ روکے تو بے شک یہ اس کے اکیلے قادر ہونے میں قاطع ہے اور یہ تمام معانی اس مقام کے علاوہ ایک اور جگہ پر تفصیل سے بیان کر دئے گئے ہیں لیکن چونکہ اکثر اس جیسے مشکل مواضع میں دور اور تسلسل کا کلام ذکر کر دیا جاتا ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی توحید اور اس کی صفات اور افعال کے دلائل سے متعلق ہے اور لوگوں میں سے بہت سے بسا اوقات ان فروق کی طرف صحیح اور سیدھی راہ نہیں پاتے جو کہ امورِ متشابہ کے درمیان ثابت ہیں۔

جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کسی صحیح دلیل کو غلط گمان کیا جاتا ہے یا ایسی شے کو دلیل سمجھا جاتا ہے جو بالکل دلیل ہی نہیں ہوتا یا وہ انسان حیرت میں پڑ جاتا ہے اور توقف اختیار کر لیتا ہے اور حقیقی حال اس پر مشتبہ ہو جاتا ہے یا کسی ایسے طویل اور مشکل کلام کو سنتا ہے جس کے معنی کو وہ نہیں سمجھتا یا وہ ایسے امور میں کلام کرتا ہے جن کی حقیقت ہی متصور نہیں تو ہم نے یہاں پر ایک لطیف طریقے سے اس بات پر تنبیہ کر دی کیونکہ یہ مقام اس کی تفصیل بیان کرنے کا نہیں۔

[شیعہ اور معتزلہ کی خطاؤں کا بیان]

ان اخطاء کا بیان جن میں معتزلہ اور شیعہ پڑ گئے ہیں جن کا سبب ان کا یہ گمان ہے کہ تسلسل ایک ہی نوع ہے۔

اس وجہ سے بہت سے لوگ بہت سے بہت ساری غلطیوں کا شکار ہو گئے۔ اور جنہوں نے کہا کہ قرآن مخلوق ہے اور اللہ تعالیٰ آخرت میں نہیں دیکھے جا سکتے جو کہ معتزلہ اور شیعوں کا مسلک ہے ان کو اس مقصد نے اس گمان میں ڈال دیا کہ تسلسل نوعِ واحد ہے پس اس کی وجہ سے انہوں نے یہ بات بھی اپنے ذمے لے لی کہ خالق تعالیٰ متکلم نہیں تھا اور نہ متصرف بالذات تھا یہاں تک کہ اس نے ایسا کلام پیدا فرما دیا جو اس کی ذات سے منفصل اور جدا تھا اور انہوں نے اللہ کے کلام کے خلق کو آسمانوں اور زمینوں کے خلق کی طرح قرار دیا پس جب لوگوں نے ان سے یہ مطالبہ کیا کہ حادث کے لیے تو کسی سببِ حادث کا ہونا ضروری ہے تو پھر یہ مکابرہ (ہٹ دھرمی) میں پڑ

گیا اور انہوں نے کہا کہ قادر کے لیے یہ بات ممکن ہے کہ وہ دو مثلین میں سے ایک کو دوسرے پر بغیر کسی مرجح کے ترجیح دے جس طرح کہ اُس شخص کا حال ہے جو بھوکا ہو کہ وہ دو روٹیوں میں سے کسی ایک کو بلا مرجح کے ترجیح دے کر کھا لیتا ہے اسی طرح جو شخص بھاگنے والا ہے وہ دو راستوں میں سے کسی ایک کو بلا مرجح کے ترجیح دیتا ہے اور جمہورِ عقلاء نے تو کہا کہ ہم بداہۃ یہ بات جانتے ہیں کہ اگر دو مثلین میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کے لیے کوئی مرجحِ تام نہ پایا جائے تو رجحان ممتنع ہوتا ہے ورنہ تو من کل وجہ تصاویر کے ساتھ رجحان ممتنع ہے۔

ترجیح بلا مرجح کا شیعہ اور معتزلہ کا عقیدہ:

معتزلہ اور شیعوں کا ترجیح بلا مرجح کو جائز قرار دینے نے فلاسفہ کو عالم کے قدم کے قول پر قدرت دے دی فلاسفہ نے اس کو عالم کے قدم میں حجت قرار دیا پس انہوں نے کہا کہ بغیر کسی سببِ حادث کے تو حدوث ممتنع ہے پس لازم آئے گا کہ وہ قدیم ہو اور کسی موجب بالذات سے صادر ہو اور یہ کئی اعتبارات سے معتزلہ کی بہ نسبت زیادہ گمراہ ہیں۔ مثال کے طور پر ان کے اس قول کا اس بات کو مستلزم ہونا کہ کوئی بھی شے حادث نہ ہو۔

اس اعتبار سے کہ ان کا قول یہ اس بات کو متضمن ہے کہ ممکنات کے لیے کوئی بھی فاعل نہ ہو اس لیے کہ فعل بغیر احداث کے غیر محدود ہے۔ اس جہت سے بھی کہ ان کے قول میں اللہ تعالیٰ کو اس کی ذات میں نقائص کے ساتھ موصوف کرنا لازم آتا ہے ایسے ہی اس کی صفات اور افعال میں جن کو بیان کرنا ایک طویل کلام کا تقاضہ کرتا ہے۔

اس جہت سے بھی کہ عالم بداہۃً اور ضرورتاً حوادث کو مستلزم ہے اس لیے کہ حوادث عالم میں نظر آتے ہیں مشاہد ہیں، پس یا تو یہ وہ اس کے لیے لازم ہوں گے یا اس کے اندر حادث ہوں گے یا موجب بالذات جو کہ اپنے معلول کو مستلزم ہے اس سے کوئی بھی شے حادث نہیں ہوتی پس لازم آتا ہے کہ حواث کے لیے کسی بھی حالت میں کوئی فاعل نہ ہو اور یہ ایسے حوادث کو جائز اور ممکن سمجھتے ہیں جو غیر متناہی ہوں جیسے کہ ان کی اس بات میں جمہورِ محدثین نے موافقت کی ہے اور ایسی صورت میں یہ بات ممتنع نہیں کہ عالم میں سے ہر شے حادث بنے اور اللہ تعالیٰ تو ازل سے صفاتِ کلام کے ساتھ موصوف ہیں، ازل سے متکلم ہیں جب چاہیں فعل پر قادر ہیں فعل اور رر مفعول میں سے کوئی بھی شے نہیں ہے مگر وہ حادث ہی ہے اس لیے کہ ہر فعلِ معین کے بارے میں یہ ضروری ہے کہ وہ مسبوق بالعدم ہو ورنہ تو اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ فاعل موجب بالذات ہے تو اس کے ساتھ اس کا مفعول لازم ہے اور اس سے کوئی بھی شے حادث نہیں ہوگی اور یہ حس اور مشاہدہ کے ساتھ مکابرہ ہے۔

اگر اس کو موجب بالذات نہ فرض کیا جائے یعنی یہ کہا جائے کہ وہ موجب بالذات نہیں تو پھر اس کے مفعولات میں سے کوئی بھی شے اس کے ساتھ مقارن نہیں ہوگی اگرچہ وہ دائم الفعل ہے اس لیے کہ نوعِ فعل اس کے ذات کے لوازمات میں سے ہے، رہے افعال اور مفعولاتِ معینہ تو وہ اس کی ذات کے لوازم نہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک اپنے ماقبل کے ساتھ معلق اور متصل ہے کیونکہ زمانِ واحد میں حوادث کا اجتماع ممتنع ہے پس وہ فعل جو

صرف حادث ہی بن سکتا ہے اس کے بارے میں یہ امر ممتنع ہے کہ وہ زمانِ واحد میں مجتمع ہو چہ جائے کہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء ازلی بنے بلکہ وہ تو شیئاً فشیئاً موجود ہوتا ہے۔

رہا وہ فعل جو صرف قدیم ہی بنتا ہے تو یہ تو اولاً ممتنع لذاتہ ہے اس لیے کہ فعل اور مفعولِ معین جو کہ فاعل کے ساتھ مقارن ہو وہ ممتنع ہے پس حوادث میں سے کوئی شے بھی حادث نہیں ہوگا کیونکہ اگر فعلِ قدیم کو فعلِ تام فرض کر لیا جائے تو اس کے ساتھ اس کا مفعول لازم ہے اور اس موضوع پر ہم نے تفصیلی کلام اس مقام کے علاوہ بیان کر دیا ہے اور ایک ایک کر کے ان میں سے ہر ایک کے اختلاف کو بیان کر دیا ہے اور یہاں تو مقصود تعلیل کے اصل مسئلہ پر بنیاد پر تنبیہ کرنا ہے اس لیے کہ اس بدعتی نے اہل سنت کے اوپر تشنیع اور زبان درازی کی ہے پس اس نے ایسے مسائل ذکر کیے ہیں جن کی نہ کوئی حقیقت اس نے ذکر کی ہے اور نہ ادلہ ذکر کیے ہیں اور اس کو ایسے طریقے پر وہ نقل کرتا ہے جو ایک فاسد طریقہ ہے

وہ بات جو وہ اہل سنت سے نقل کرتا ہے وہ خطا اور جھوٹ ہے یا ان کے اوپر بہتان ہے یا ان میں سے اکثر کے اوپر بہتان ہے اور یہ جو بات فرض کی گئی ہے کہ وہ کلام ان میں سے بعض کے اوپر صادق ہے تو اُن کا قول اس مسئلہ میں اُس کے قول سے بہتر ہے اس لیے کہ اس کی اکثر زبان درازی تو اشعریہ اور ان کے موافقین پر ہے اور ہر اس شخص کے نزدیک اشعریہ، معتزلہ اور روافض سے بہتر ہیں جو کچھ دیانت اور عقل رکھتا ہے اور اپنے اقوال میں اللہ سے ڈرتا ہے۔

اگر کہا جائے کہ ان کے کلام میں اور ان کے موافقین کے کلام میں جو کہ آئمہ اربعہ کے اصحاب میں سے ہیں بعض باتیں وہ ہیں جو بہت ضعیف ہیں تو ان ضعیف باتوں میں سے اکثر وہی ہیں جو انہوں نے معتزلہ سے حاصل کی ہیں پس اس باب میں خطاء اور غلطی کی بنیاد وہی ہے اور ان میں سے بعض اخطاء تو وہ ہیں جن میں وہ پڑ گئے اس وجہ سے کہ معتزلہ نے خطاء میں افراط (حد سے تجاوز) اختیار کیا تو انہوں نے اس کے مقابلے میں اُن کے رد کے لیے افراط اختیار کیا جیسے کہ وہ لشکر جو کفار کے ساتھ قتال میں مصروف ہو بسا اوقات اس سے افراط اور حد سے تجاوز پایا جاتا ہے اور وہ ان کفار کے مقابلے کے لیے اور ان کے شان وشوکت کو توڑنے کی غرض سے ہوتا ہے اور یہ امر اپنے مقام پر تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔

اشاعرہ اور ان کے موافقین کا معتزلہ اور روافض پر رد:

ان لوگوں نے معتزلہ اور روافض سے کہا ہے: جب یہ دلیل تمہاری سب سے بنیادی دلیل ہے تو تم پر دہری فلاسفہ نے زبان درازی کی؛ جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال۔ اور یہ دلیل درحقیقت حدوثِ عالم کے منافی ہے، اس کو مستلزم نہیں۔ اس لیے کہ جب حادث کے لیے کسی سببِ حادث کا ہونا ضروری ہے اور یہ دلیل بلا کسی سبب کے حادث کے وجود کو مستلزم ہے تو لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی شے کو پیدا نہ کیا ہو العیاذ باللہ من ذالک۔ اور اگر ہم ممکن کے دو طرفین میں سے کسی ایک کو بلا مرجح کے ترجیح دینا جائز سمجھیں تو پھر تو اس صانع کے اثبات کا راستہ ہی

بند ہو جائے گا جس پر تم چلے ہو۔

معتزلہ اور روافض سے یہ بھی کہا کہ: ''تم اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کے افعال کو علل حادثہ کے ساتھ معلول مانتے ہو۔ پس تمہیں (الزاماً) کہا جائے گا: کیا تم حوادث کے لیے بھی کسی سببِ حادث کو ضروری سمجھتے ہو یا نہیں؟ اگر تم کہو: ہاں؛ تو پھر حوادث کا تسلسل لازم آئے گا اور جو بات تم نے ذکر کی ہے وہ باطل ہو جائے گی۔

اگر تم اس کو ضروری نہیں سمجھتے؛ تو تم سے (الزاماً) کہا جائے گا کہ اس طرح تو پھر اس کے لیے کوئی ایسی غایت ثابت نہیں ہوگی جس کے بعد کوئی حادث وجود میں آئے۔ معقول بات تو یہ ہے کہ وہ فاعل جو وجود دینے والا ہے، اس کے فعل کے لیے کسی سبب اور کسی غایت کا ہونا بھی ضروری ہے۔ پس جب تم کہتے ہو کہ اس کے احداث کے لیے کوئی سبب نہیں؛ تو ہم پوچھتے ہیں کہ: کیا پھر اس کے فعل کے لیے کوئی غایتِ مطلوبہ بھی نہیں؟۔

اگر تم کہو کہ کوئی ایسا فاعل معقول نہیں جو حکمت کا ارادہ نہ کرے۔ اور اگر کوئی ایسا فاعل ہے تو وہ عبث (فضول اور بے فائدہ) میں مبتلا ہے۔ تو جواب یہ ہے کہ ہمیں بھی کوئی ایسا فاعل معلوم نہیں جو بغیر کسی سببِ حادث کے کسی شے کو وجود دے۔ بلکہ یہ تو عقلاً بھی اس کی بہ نسبت زیادہ سخت ممتنع ہے (یعنی امتناع کے اعتبار سے زیادہ اشد ہے اور زیادہ ممتنع ہے) پس تم نے کیوں غایت کو ثابت کیا اور سببِ حادث کی نفی کر دی۔

تمہیں یہ بھی (الزاما) کہا جا سکتا ہے کہ جو فاعل معقول ہے وہ تو کسی ایسے غایت اور غرض کے لیے فعل کرتا ہے جو اس کی نفع کی طرف لوٹتا ہے (یعنی جس میں اس کا فائدہ ہوتا ہے) اور رہا وہ فاعل جو کسی ایسے غایت اور غرض کے لیے فعل (کام) کرتا ہے جو غیر کے (نفع کی طرف) راجع ہو تو یہ غیر معقول ہے۔

جب یہ ان شیعوں کا قول ہے جو کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت کے بارے میں معتزلی عقائد کی اتباع کرتے ہیں؛ تو کہا جا سکتا ہے کہ وہ محض مشیت کی وجہ سے فعل کرتا ہے بغیر کسی علت کے؛ اور یہ اس قول کی بہ نسبت بہتر ہے اس لیے کہ یہ تسلسل سے سالم اور محفوظ ہے۔ اور اس بات سے بھی یہ اس میں سلامتی پائی جاتی ہے کہ اس کا فعل کسی ایسی حکمت کے لیے ہو جو اس کی ذات سے منفصل ہو۔ اور معتزلہ تو تسلسل کے امتناع کو تسلیم کرتے ہیں۔ پس یہ بات معلوم ہوگئی کہ ان لوگوں کا عقیدہ ان پر نکیر کرنے والوں کے عقیدہ سے زیادہ بہتر ہے۔

رہا وہ شخص جو تعلیل کا قائل ہے اہل سنت و اہل حدیث میں سے جیسے ما قبل میں گزرا وہ ان دونوں امور سے سالم رہا اور میں نے تعلیل کے مسئلہ میں ایک مستقل تصنیف لکھی ہے اور جب مجھ سے مسئلہ تعلیل کے بارے میں سوال کیا گیا تو میں نے اس کے جواب میں ایک مستقل تصنیف لکھی ہے اور یہ اس کو بیان کرنے کی جگہ نہیں مقصود تو یہاں اس بات پر تنبیہ ہے کہ اہل سنت کے اقوال شیعہ اور روافض کے اقوال سے بہتر ہے اور یہ بات کہ اگر بعض اہل سنت کا کوئی قول ضعیف ہے تو شیعوں اور روافض کا قول ان سے زیادہ ضعیف ہے۔

فصل:

ابن مطہر کے خیالات اور ان پر رد کا تسلسل

عنوان: روافض کا عقیدہ کہ اہل سنت نے اللہ تعالیٰ کی ذات پرفعلِ قبیح اور اخلال بالواجب کو جائز قرار دیتے ہیں؛ اور اس پر ردّ:

''رہا رافضی کا یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر اہل سنت نے فعلِ قبیح کو اور واجب میں خلل اور اس میں کوتاہی کرنے کو جائز اور ممکن سمجھا۔''

تو انہیں جواب میں کہا جا سکتا ہے کہ مسلمان گروہوں میں کوئی بھی ایسا شخص نہیں پایا جاتا؛ جو یہ کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ قبیح کا فعل کرتا ہے یا کسی اخلال بالواجب کا ارتکاب کرتا ہے اور کوتاہی واقع ہوتی ہے۔ لیکن معتزلہ اور شیعہ میں سے ان کے موافقین جو تقدیر کے منکر ہیں؛ وہ اللہ تعالیٰ پر ان افعال کو واجب سمجھتے ہیں جن کی جنس میں سے بعض افعال کو وہ بندوں پر واجب سمجھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ پر ان افعال کو حرام سمجھتے ہیں جن کو بندوں پر حرام سمجھتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کو اس کے مخلوق پر قیاس کرتے ہوئے اس کے لیے ایک شریعت کو واضع کرتے ہیں پس یہ افعال میں تشبیہ کے قائل ہیں۔

وہ لوگ جو اہل سنت اور روافض میں سے تقدیر کو مانتے ہیں؛ تو وہ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کو مخلوق پر قیاس نہیں کیا جا سکتا جس طرح کہ اس کو اس کی ذات وصفات کو مخلوق پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

پس اس کی ذات کے مثل کوئی بھی شے نہیں نہ اس کی صفات میں اور نہ اس کے افعال میں۔ اور ہم میں سے کسی ایک پر جو امور واجب ہیں ان کے مثل اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا۔ اور ایسے ہی ہم میں سے کسی ایک پر جو امور حرام ہیں تو اس کی مثل اللہ پر تحریم نہیں ثابت کی جا سکتی ہے۔ اور جو امور ہم سے قبیح ہیں (ہم سے ان کا صادر ہونا) وہ اللہ کی ذات سے قبیح ہیں اور جو اللہ کی ذات سے حسن ہیں وہ ہم میں سے کسی ایک فرد سے حسن نہیں کہلاتے اور ہم میں سے کسی کو بھی اس بات کا حق نہیں ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پر کسی شے کی ایجاب یا اس کی تحریم کر دے۔

پس یہ ان کے اس قول کا اثر ہے جس پر سبھی متفق ہیں۔ اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب اس کے عباد کے ساتھ کسی شے کا وعدہ کریں تو اس کے وعدہ کے اعتبار سے اس کا وقوع واجب ہوتا ہے۔ اس لیے کہ وہ اس اپنے اس خبر میں صادق ہیں کہ وہ (یعنی اللہ تعالیٰ) وعدے کی مخالفت نہیں کرتا۔ اور وہ سب کے سب اس بات پر

متفق ہیں کہ وہ اپنے انبیاء اور اپنے نیک بندوں کو عذاب نہیں دیتا بلکہ ان کو جنت میں داخل کرتا ہے جیسے کہ اس نے خبر دی ہے۔

عقلی حسن وقبیح کے بارے میں اہل سنت والجماعت کا عقیدہ:

لیکن دو مسئلوں میں ان کا اختلاف ہے:

ایک یہ کہ کیا بندے اپنے عقلوں کے ذریعے بعض افعال کے حسن کو سمجھتے ہیں؟ (یعنی بغیر وحی کے محض عقل سے یہ فیصلہ کر سکتے ہیں کہ یہ کام اچھا ہے اور یہ نہیں) اور کیا وہ اس بات کو سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالی اپنے فعل کے ساتھ متصف ہیں؟ اور وہ بعض افعال کے قبح کو سمجھتے ہیں؟ اور یہ بات سمجھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس قبح سے منزہ اور پاک ہیں تو یہ دو معروف قول ہیں:

قول اول:...... عقل کے ذریعے کسی فعل کا حسن اور قبح نہیں معلوم کیا جا سکتا۔ رہا اللہ کے حق میں تو اللہ کی ذات سے قبیح (کا صادر ہونا) ممتنع لذاتہ ہے، رہا بندوں کے حق میں تو حسن اور قبح تو صرف شریعت کے ذریعے ثابت ہوسکتا ہے اور یہ امام اشعری اور اس کے اتباع کا قول ہے اور بہت سے ان فقہاء کا جو امام شافعی اور امام احمد کے اتباع میں سے ہیں اور جب حسن اور قبیح کی تفسیر مناسب اور منافی (لف نشر مرتب) کے ساتھ کیا جائے تو پھر اس کے بارے میں ان لوگوں کا کوئی اختلاف نہیں ہے اس بات میں کہ یہ عقل سے معلوم کیا جا سکتا ہے اس طرح کہ ان کے اس بات میں بھی کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جب حسن اور قبیح سے کسی شے کا صفتِ کمال ہونا یا صفتِ نقصان ہونا مراد لیا جائے تو یہ بھی عقل سے معلوم کیا جا سکتا ہے۔

قول دوم:...... یہ ہے کہ عقل کے ذریعے بہت سے افعال کا حسن معلوم کیا جا سکتا ہے اور قبح بھی اللہ کے حق میں اور بندوں کے حق میں بھی اور یہ باوجودیکہ معتزلہ کا قول ہے تو یہ کرامیہ اور دوسرے طوائف کا بھی قول ہے، جمہورِ حنفیہ اور امام مالک، امام شافعی اور امام احمد رحمہ اللہ کے بہت سے اصحاب کا بھی ہے جیسے ابو بکر ابہری اور اس کے علاوہ امام مالک کے بعض اصحاب جیسے ابو الحسن تمیمی، امام احمد کے اصحاب میں سے ابو الخطاب الکلوذانی۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ یہ قول اکثر اہل علم کا ہے۔ ابو علی بن ابی ہریرہ اور ابو بکر قفال اور اس کے علاوہ دیگر اصحاب شافعی اور ائمہ محدثین کا بھی یہ قول ہے۔ پہلے قول کو اہل بدعت کا قول سمجھا گیا ہے جس طرح کہ اس بات کو ذکر کیا ہے ابو نصر سجزی نے اپنے اس معروف رسالے میں کیا ہے؛ جو سنت کے بیان میں لکھا گیا ہے اور اس کے صاحب ابو القاسم سعد بن علی زنجانی نے اپنے اس شرح قصیدہ میں ذکر کیا ہے جو کہ عقیدہ میں معروف ہے۔

اس مسئلے میں ایک تیسرا قول بھی ہے جس کو امام رازی رحمہ اللہ نے اپنی آخری تصنیف میں اختیار کیا ہے اور یہ قول بندوں کے افعال کی تحسین اور تقبیح عقل سے معلوم ہونے کا قول ہے نہ کہ اللہ کے افعال میں۔

اہل ملل کے آئمہ نے شریعت کے آنے سے پہلے اعیان کے بارے میں اختلاف کیا ہے پس حنفیہ اور بہت سے شافعیہ اور حنابلہ نے کہا کہ وہ اباحت پر ہے؛ جیسے کہ ابن سریج، ابو اسحاق مروزی، ابن الحسن تمیمی، ابو الخطاب اور بعض گروہوں نے اسے ممنوع کہا ہے۔ یعنی شریعت کے آنے سے پہلے اصل اشیاء میں ممانعت ہے۔ جیسے ابو علی، ابن ابی ہریرہ ابن حامد قاضی ابو یعلی، عبد الرحمٰن حلوانی اور ان کے علاوہ باوجود یکہ اکثر لوگ تو اس کے قائل ہیں کہ یہ دونوں قول درست نہیں نہیں سوائے اس کہ ہم یہ کہیں کہ عقل حسن اور قبح کا فیصلہ کر سکتا ہے ورنہ تو جو شخص اس کا قائل ہے کہ عقل کے ذریعے کوئی بھی حکم نہیں جانا جا سکتا تو اس کے قول پر تو شریعت کے ورود سے پہلے کسی شے کو اباحت سے موصوف کرنا بھی ممتنع ہوا جس طرح کہ امام اشعری اور ابو الحسن جزری، ابو بکر صیرفی اور ابو الوفاء ابن عقیل اور ان کے علاوہ دیگر علماء رحمہم اللہ نے فرمایا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اپنے نفس پر واجب یا حرام کرنا اور عقیدہ اہل سنت والجماعت:

دوسرا مسئلہ:......ان کے مابین اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کو اس بات کے ساتھ موصوف کیا جا سکتا ہے کہ اس نے اپنے آپ پر کسی شے کو واجب کر دیا یا اپنے آپ پر کسی شے کو حرام کر دیا۔ یا وجوب کا معنی صرف یہی ہے کہ وہ اس کے وقوع کی خبر دے اور تحریم کا صرف یہی معنی ہے کہ وہ اس کے عدمِ وقوع کی خبر دے؟

پس ایک گروہ نے تو دوسرے قول کو اختیار کر لیا اور یہ ان لوگوں کا قول ہے جو اللہ تعالیٰ پر اس امر کا اطلاق کرتے ہیں کہ اس پر کوئی بھی شے واجب نہیں اور نہ اس پر کوئی شے حرام ہے اور دوسرے گروہ نے کہا کہ اللہ نے خود ہی اپنی ذات پر واجب کر دیا یا خود ہی اپنی ذات پر کسی شے کو حرام کر دیا ہے جس طرح قرآن وسنت میں سے کئی آیات اس پر شاہد ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ:

﴿ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ ﴾ (الانعام: ۵۴)

''اس نے رحمت کو اپنی ذات پر لکھ رکھا ہے۔'' [واجب کر دیا ہے]

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَ كَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِيْنَ ﴾ (روم ۴۷)

''اور مومنوں کی مدد کرنا ہم پر لازم ہی تھا۔''

اور ایک حدیثِ قدسی میں ہے:

''اے میرے بندو! میں نے اپنی ذات پر ظلم کو حرام قرار دیا ہے؛ اور اسے تمہارے درمیان بھی حرام کرتا ہوں' [پس تم ایک دوسرے پر ظلم نہ کرنا]۔''❶

❶ صحیح مسلم۔ کتاب البر والصلة۔ باب تحریم الظلم (حدیث:۲۵۷۷)۔

رہا یہ کہ بندے کسی شے کو اُس پر واجب کر دیں یا حرام کر دیں تو اہل سنت کے نزدیک بالاتفاق یہ ممتنع ہے۔ اور جس نے یہ کہا کہ اس نے اپنی ذات پر اس بات کو واجب کر دیا یا اپنی ذات پر اس بات کو حرام کر دیا ہے تو یہ وجوب اور تحریم ان کے نزدیک شریعت سے معلوم ہوئی۔ رہا یہ کہ کیا یہ عقل سے معلوم ہوسکتا ہے؟ تو اہل سنت کے اس میں دونوں قول ہیں۔

جب یہ سارے کے سارے اقوال اہل سنت کے معروف ہیں بلکہ ان میں سے صرف ایک ہی مذہب والوں کی طرف سے یہ معروف ہے جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ دیگر بعض آئمہ کا مذہب؛ تو جو اہل سنت میں سے اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی شے واجب نہیں ہوسکتی نہ اس پر کوئی شے حرام ہوسکتی ہے تو ان کے نزدیک یہ بات بھی ممتنع ہے کہ وہ کسی واجب کام میں کوتاہی کرے یا کسی قبیح کام کا ارتکاب کرے۔
جس نے یہ کہا کہ اس نے اپنی ذات پر کسی امر کو واجب کر دیا یا اپنی ذات پر کسی امر کو حرام کر دیا تو وہ سب کے سب اس بات پر متفق ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر جس امر کو لازم کر دیا اس میں اس کے کرنے میں وہ کوتاہی نہیں فرماتے اور جس کو اپنے آپ پر ممنوع قرار دیا تو وہ کرتے نہیں ہیں۔
اس سے یہ واضح ہوگیا کہ اہل سنت میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ہے جو یہ کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ سے اخلال واجب کا ارتکاب ہوتا ہے؛ یا وہ کوئی قبیح فعل سرانجام دیتا ہے۔ لیکن یہ بدعتی [جھوٹ گھڑنے میں] اپنے اسلاف کے مسلک پر چلا ہے۔ یہ اہل سنت سے نقل کرتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے متعلق اخلال بالواجب اور فعل قبیح کے ارتکاب کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور یہ اس نے دو گروہوں میں سے ایک سے' جو یہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ پر کچھ بھی واجب نہیں ہوتا؛ اور اسے یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ تمام چیزیں ترک کر دے؛ بطور الزام نقل کیا ہے۔
اس کا کہنا ہے کہ: اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ: ''اس سے کوئی قبیح چیز نہیں ہوتی؛ تو اس نے کہا: یہ اللہ تعالیٰ کے فعل قبیح کو جائز سمجھتے ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ ایسے افعال کا ارتکاب کرتا ہے جو ان کے نزدیک قبیح ہوتے ہیں' یا وہ فعل جو بندوں کے افعال میں سے قبیح ہوتے ہیں۔ اس نے یہ بطریق الزام نقل کیا ہے' جس کا عقیدہ وہ خود رکھتا ہے۔

اہل سنت والجماعت تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ جو چاہتا ہے وہ ہوتا ہے' اور جو نہیں چاہتا وہ نہیں ہوتا۔ اور ہدایت اس کے فضل سے ملتی ہے۔ جب کہ قدریہ کہتے ہیں:

> ''اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کہ وہ بندوں کے ساتھ ہر وہ کام کرے جس کے متعلق وہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے' اور اس کے خلاف کرنا اللہ تعالیٰ پر حرام ہے۔''

پس اس طرح وہ اللہ تعالیٰ پر کچھ چیزیں واجب کرتے ہیں' اور کچھ چیزیں حرام ٹھہراتے ہیں۔ حالانکہ ان چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات پر واجب نہیں کیا۔ اور نہ ہی از روئے شریعت یا عقل ان کا واجب ہونا معلوم ہوتا

ہے۔ پھر یہ اپنی طرف سے ان لوگوں پر حکم لگانے لگ جاتے ہیں جو اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کو واجب نہیں ٹھہراتے؛ اور کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ اخلال بالواجب کا ارتکاب کرتا ہے؛ حالانکہ یہ مذہب کے نقل کرنے میں تلبیس وتحریف والا کام ہے۔ ان لوگوں کے عقیدہ کی بنیاد قدریہ کا عقیدہ ہے جس میں وہ خلق افعال میں اللہ تعالیٰ کو مخلوق سے مشابہ قرار دیتے ہیں۔ پس پھر اس میں جو چیز اچھی لگے' اسے بندے کا حسن قرار دیتے ہیں' اور جو چیز بندے سے قبیح تصور ہو وہ اللہ کے لیے بھی قبیح سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اس طرح کی مثال بیان کرنا باطل ہے۔

کیا اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالحِکَم ہیں؟:

[اعتراض]: شیعہ کہتے ہیں: ''اہل سنت کہتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ کسی غرض کی وجہ سے کوئی کام نہیں کرتا۔ بلکہ ان کے یہاں تمام افعال باری تعالیٰ کسی غرض وحکمت پر مبنی نہیں ہوتے؛ اور نہ ہی ان میں سرے سے کوئی حکمت پائی جاتی ہے۔''

[جواب]: اللہ تعالیٰ کے افعال واحکام کے معلّل بالحکمت ہونے میں اہل سنت کے دو قول ہیں۔ اور مذاہب اربعہ میں سے ہر مذہب میں اس مسئلہ میں نزاع پایا جاتا ہے۔ اکثر علماء رحمہم اللہ فقہیات پر تبصرہ کرتے وقت تعلیل احکام کو تسلیم کرتے ہیں۔ جبکہ علماء اصول میں سے بھی بعض بصراحت تعلیل کے معترف ہیں اور بعض اس کا انکار کرتے ہیں۔ جمہور اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ کے افعال واحکام میں حکمت اور تعلیل کو ثابت مانتے ہیں۔

رہا لفظ غرض تو معتزلہ اس کی تصریح کرتے ہیں اور وہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کی امامت کے قائل ہیں۔

رہے فقہاء وغیرہ تو ان کے نزدیک یہ لفظ ایک گونہ نقص کو بتلاتا ہے۔ یا تو ظلم کو یا پھر حاجت کو۔ کیونکہ اکثر لوگ جب یہ کہتے ہیں کہ فلاں کو فلاں سے فلاں غرض ہے یا اس نے فلاں غرض سے یہ کام کیا ہے تو ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ اس نے یہ کام اپنی مذموم خواہش وارادہ سے کیا ہے۔ جبکہ رب تعالیٰ اس سے بری ہے۔ سو اہل سنت نے حکمت، رحمت اور ارادہ وغیرہ کی تعبیر اس لفظ سے کی جو نص میں آتا ہے اور تقدیر کو ماننے والے معتزلہ بھی غرض کے لفظ کی تعبیر کرتے ہیں کہ وہ ایک غرض سے یہ کام کرتا ہے۔ جیسا کہ سنت کی منسوب ایک جماعت کے کلام میں بھی یہ بات اور تعبیر پائی جاتی ہے۔

شیعہ کا یہ کہنا کہ: ''اہل سنت کے نزدیک اللہ ظلم وعبث کا مرتکب ہوسکتا ہے۔''

[اگر اس سے مراد بذات خود [اس فعل کا] ظلم وعبث ہونا ہے' تو پھر بھلے رافضی نے یہ جملہ بطور الزام کہا ہو؛ یہ فقط بہتان اور من گھڑت ہے] ۔ اہل اسلام کوئی بھی ایسا نہیں جو کہتا ہو کہ اللہ تعالیٰ ظلم وعبث کا مرتکب ہوسکتا ہے۔ [ایسی بات کسی مسلمان کے منہ سے نہیں نکل سکتی] ۔ تَعَالٰی اللّٰہُ عَنْ ذٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيْرًا]

بلکہ اہل سنت اور شیعہ میں سے جو اس بات کے قائل ہیں کہ وہ ہر شے کا خالق ہے، وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ہی بندوں کے افعال کو پیدا کیا ہے؛ اور جملہ اشیاء اور مخلوقات میں سے بعض ایسی بھی ہیں جو دوسروں کے لیے مضر ہیں انہی میں سے فاعل کا وہ فعل بھی ہے جو ظلم ہے۔ اگرچہ یہ اس فعل کے خالق کی طرف ظلم نہیں ہے۔ جیسا کہ اگر اس نے بندے کے فعل صوم کو پیدا کیا ہے تو اس سے وہ خود صائم نہیں بن جاتا۔ اسی طرح طواف کے فعل کو پیدا کر کے وہ طائف نہیں۔ رکوع و سجود کو پیدا کر کے وہ راکع اور ساجد نہیں۔ جوع و عطش [بھوک و پیاس] کو پیدا کر کے وہ بھوکا پیاسا نہیں۔ پس رب تعالیٰ جب کسی محل میں کوئی صفت یا فعل پیدا فرماتا ہے تو اس سے وہ خود اس صفت یا فعل والا نہیں بن جاتا۔ کیونکہ اگر یہی بات ہوتی تو وہ جملہ اعراض کے ساتھ متصف ہوتا۔

لیکن افسوس کہ یہاں آ کر جہمیہ معتزلہ اور ان کے پیروکار شیعہ پھسل گئے جو اس قول کے قائل ہیں کہ اللہ کا کلام وہی ہے جسے وہ غیر میں پیدا کرتا ہے۔ اور اس کا فعل وہی ہے جو اس کی ذات سے منفصل ہو۔ ان کے نزدیک قول و فعل میں سے کچھ بھی اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا اپنے فرشتوں سے، اپنے بندوں سے اور جنابِ موسیٰ سے کلام اور اس کا بندوں پر نازل کیا جانے والا کلام یہ غیر میں پیدا کیا ہوا ہے نا کہ اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

ان کی بات کا جواب یہ ہے کہ جب کوئی صفت کسی محل کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے تو اب اس کا حکم اسی محل کا ہے نا کہ غیر محل کا۔ پس جب اس نے ایک حرکت کو ایک محل میں پیدا کیا؛ تو اس حرکت کے ساتھ متحرک وہی محل ہو گا؛ نہ کہ اس حرکت کا خالق اس کے ساتھ متحرک ہو گا۔ اسی طرح اگر اس نے کسی محل میں کوئی رنگ، بو، علم یا قدرت پیدا کی ہے تو رنگ و بو والا یا علم و قدرت والا، وہ محل ہو گا نہ کہ ان چیزوں کا خالق۔ اسی طرح اگر اللہ نے ایک محل میں ایک کلام کو پیدا کیا ہے تو اس کلام والا، وہ محل ہو گا نا کہ اس کلام کا خالق متکلم ہو گا۔ لہٰذا اگر شجرہ سے آنے والا یہ کلام کہ ''اِنَّنِیْٓ اَنَا اللّٰہُ'' (طه: ١٤)

''بیشک میں اللہ ہوں۔''

جسے موسیٰ علیہ السلام نے سنا تھا، اسے اللہ نے اس درخت میں پیدا کیا تھا تو اب متکلم یہ شجرہ ٹھہرا نہ کہ اس کلام کا خالق۔

معتزلہ اور ان کے پیروکار شیعہ حضرات نے اس پر افعال کے ذریعے استدلال کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے: جیسا کہ وہ ذات اپنے عدل و احسان کے ساتھ عادل اور محسن ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے، اسی طرح وہ ایسے کلام کے ساتھ متکلم بھی ہے جو غیر کے ساتھ قائم ہے اور یہ ان کا اس کے خلاف حجت ہے افعال کو مانتا ہے جیسے اشعری وغیرہ۔ کیونکہ اس کے نزدیک ایسا کوئی فعل نہیں ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ وہ کہتا ہے: خلق ہی مخلوق ہے جو اس کا غیر نہیں ہے۔ یہ امام مالک، امام احمد اور امام شافعی کے اصحاب میں سے ایک جماعت کا قول ہے اور قاضی ابویعلی کا بھی پہلا قول یہی ہے۔ لیکن جمہور یہ کہتے ہیں کہ خلق یہ مخلوق کا غیر ہے اور یہی حنفیہ کا مذہب

ہے۔ بغوی رحمہ اللہ نے اہل سنت سے اسی کو نقل کیا ہے اور اسی کو ابوبکر کلاباذی نے "التعرف لمذهب اهل التصوف" میں صوفیا سے اسی قول کو ذکر کیا ہے۔ امام احمد کے اصحاب میں سے حضرات ائمہ جیسے ابوبکر عبدالعزیز، ابن حامد اور ابن شاقلا وغیرہ کا بھی یہی قول ہے اور قاضی ابویعلی کا دوسرا قول بھی یہی ہے اور اس کے اکثر اصحاب نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے جیسے ابی الحسنین وغیرہ۔ جبکہ ان کی ایک جماعت نے دوسرا قول اختیار کیا ہے جن میں ابن عقیل وغیرہ داخل ہیں۔

جب یہ اشعری وغیرہ کا قول تھا؛ تو وہ بھی سارے اہل سنت کے ساتھ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ: ''اللہ بندوں کے افعال کا خالق ہے۔'' تو اشعری کو پر یہ قول بھی لازم آیا کہ ''بندوں کے افعال خالق کے افعال ہیں۔''

کیونکہ اشعری کے نزدیک اللہ کا فعل اس کا مفعول ہے۔ پس اشعری نے بندوں کے افعال کو اللہ کے افعال بنا دیا اور وہ یہ نہیں کہتا کہ یہ افعال بندوں کے ہیں۔ اشعری کا مشہور قول یہی ہے۔ مگر مجاز کے طور پر۔ بلکہ وہ کہتا ہے کہ یہ بندوں کا کسب ہے۔ اور وہ کسب کی تفسیر یہ بیان کرتے ہیں کہ کسب قدرتِ محدثہ کے محل میں حاصل ہونے والی شے کا نام ہے؛ جو اس محل سے ملی ہو اور امام مالک، شافعی اور احمد کے اصحاب کی ایک جماعت نے اس قول میں ان کی موافقت کی ہے۔

جبکہ اکثر لوگوں نے اس کلام پر طعن کیا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ تین کلام بے حد عجیب ہیں:

(۱) طفرۃ النظام

(۲) ابو ہاشم کے احوال

(۳) اور اشعری کا کسب۔ لوگوں نے اس بارے یہ شعر بھی کہا ہے:

'' کہی جانے والی بے حقیقت باتوں میں سے، جو معقول اور افہام کے قریب ہیں، چند یہ ہیں:
اشعری کے نزدیک کسب، ہشمی کے نزدیک حال اور نظام کا طفرہ (چھلانگ)۔''

جبکہ جملہ اہل سنت کا عقیدہ یہ ہے کہ بندوں کے افعال حقیقت میں ان کے افعال ہیں۔ یہ اشعری کے دو اقوال میں سے ایک ہے؛ اور ان کے جمہور جو خلق اور مخلوق میں فرق کرتے ہیں، یہ کہتے ہیں: اللہ کی مخلوق اس کے مفعول ہیں اور یہ اس کا نفس فعل اور اس کا وہ فعل خلق نہیں ہیں جو اس کی ایسی صفت جو اس کے ساتھ قائم ہو۔

یہ ان شنیع اقوال میں سے چند اقوال ہیں جن کی طرف جمہور اہل سنت کے اقوال کی روشنی میں سرے سے التفات کیا ہی نہیں جانا چاہیے اور ان کو اشعری وغیرہ مثبتہ جماعت پر ردّ کر دینا چاہیے۔

ظلم کی تفسیر میں اہل سنت والجماعت کے ہاں اختلاف ہے؛ جس کی تفصیل پہلے گزر چکی ہے۔

اگر اس سے مراد یہ ہے کہ وہ فعل جو بندے کی جانب سے ظلم و عبث ہے؛ تو پھر اس کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے میں کوئی ایسی ممنوع بات بھی نہیں۔[[اہل سنت اللہ تعالیٰ کو افعالِ عباد کا خالق قرار دیتے ہیں۔ قرآن کریم میں فرمان الٰہی ہے: ﴿هُوَ

خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (الانعام: ۱۲۰) ''وہ ہر چیز کا خالق ہے۔'']]

جمہور اہل سنت والجماعت یہ نہیں کہتے کہ: یہ ظلم وعبث اللہ تعالیٰ کا فعل ہے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں: یہ بندے کا فعل ہے' مگر تخلیق اللہ تعالیٰ کی ہے۔ جیسا کہ انسانی قدرت' اس کی سمع و بصارت اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے' اس سے مراد اللہ تعالیٰ کی سمع و بصارت اور قدرت ہرگز نہیں ہے۔ ❶

فصل:

الزام: اللہ تعالیٰ وہ کام نہیں کرتے جو زیادہ مناسب ہو

[اعتــراض] : شیعہ کہتے ہیں:'' اہل سنت کے نزدیک اللہ تعالیٰ وہ کام نہیں کرتا جو بندوں کے لیے اصلح ہو، بلکہ وہ ایسے کام کرتا ہے جو فساد کے موجب ہوں، مثلاً کفر و عصیان وغیرہ۔ پورے عالم میں ہونے والا ہر قسم کا فساد اللہ تعالیٰ کی جانب منسوب کرتے ہیں۔(تَعَالَى اللّٰهُ عَنْ ذٰلِكَ)۔

[جــواب] : ہم کہتے ہیں کہ:'' بیشک بعض اہل سنت اور بعض شیعہ کا نقطۂ نظر یہی ہے۔ مگر ان کے جمہور اور ائمہ اہل سنت اس کے خلاف ہیں۔ بلکہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جملہ اشیاء کا رب اور خالق و مالک ہے۔ اور کوئی بھی چیز اللہ تعالیٰ کی خلقت' اس کے ملک اور قدرت سے باہر نہیں ہوسکتی۔ اس میں تمام حیوانات کے افعال بھی داخل ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ اور مؤمنین [کو بھی پیدا کیا] اور ان کی حرکات، عبادات اور ارادات کو بھی پیدا کیا۔ منکرین تقدیر اس چیز کو اللہ تعالیٰ کے اختیار و ملکیت سے خارج قرار دیتے ہیں جو خود اس کی ملکیت ہے۔ جیسے: انبیاء، اولیاء؛ ملائکہ اور مؤمنین کی اطاعت و عبادت۔ منکرین تقدیر کا عقیدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ نے عبادت کو پیدا نہیں کیا، وہ بندے کو عبادت پر لگا سکتا ہے نہ اس کے ذہن میں عبادت کا خیال القاء کر سکتا ہے وہ کسی کو ہدایت عطا کرنے پر بھی قادر نہیں۔ اور نہ ہی ان امور کے تارک کو ان کے بجالانے پر قادر کر سکتا ہے۔ جب کہ قرآن کریم میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زبانی منقول ہے:

﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُّسْلِمَةً لَّكَ﴾ (البقرۃ:۱۲۸)

❶ [[(منہاج السنہ میں اس کی مزید تفصیل یہ ہے کہ: ظلم کا صدور اس شخص سے ہوتا ہے جو اس کا مرتکب ہوتا ہے۔ ظلم کا پیدا کرنے والا (ذاتِ اللہ تعالیٰ) ظالم نہیں ہو جاتا۔ غور کیجیے کہ عبادات، روزہ اور حج وغیرہ کو بھی اسی نے پیدا کیا ہے، مگر ان کو پیدا کرنے سے وہ عابد، روزہ دار اور حاجی نہیں بن گیا۔ اسی طرح بھوک کو بھی اسی نے پیدا کیا، مگر وہ بھوکا نہیں بن گیا۔ تو پھر ظلم کی تخلیق سے وہ ظالم کیوں کر ٹھہرا؟ قاعدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی جگہ کسی صفت یا فعل کو پیدا کرتا ہے تو وہ اس فعل یا صفت سے متصف نہیں ہوتا۔ اگر ایسا ہوتا تو اسے تمام پیدا کردہ اَعراض (جمع عَرَض وہ چیز جو بذاتِ خود قائم نہ ہو بلکہ اس کا وجود کسی چیز کے باعث ہو) کے ساتھ موصوف کر دیا جاتا۔ [دراوی جی]]۔

''اے ہمارے رب! ہم دونوں کو اپنے اطاعت شعار بنا لے اور ہماری اولاد میں سے بھی ایک مسلم جماعت تیار کردے۔''

آپ نے اللہ تعالیٰ سے یہ دعا بھی فرمائی کہ وہ مہربان ذات انہیں مسلمان بنا دے؛ اوران کی اولاد میں سے بھی ایک مسلمان امت پیدا فرمائے۔ یہ آیت واضح طور پر بتا رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو فاعل بنانے پر قادر ہے۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿رَبِّ اجْعَلْنِیْ مُقِیْمَ الصَّلٰوةِ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِیْ﴾ (ابراھیم: ۴۰)

''اے میرے رب مجھے نماز کا پابند بنا دے؛ اور میری اولاد کو بھی۔''

اس آیت میں ابراہیم علیہ السلام اللہ تعالیٰ سے دعا کررہے ہیں کہ وہ مہربان ذات آپ کو نماز کا پابند بنا دے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نمازی کو نمازی بناتا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے چمڑے اور اعضاء کے بارے میں خبر دی ہے؛ [کہ روز قیامت یہ بول پڑیں گے] اور پھر اس خبر کی تصدیق نقل کی ہے۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿قَالُوْۤا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیْۤ اَنْطَقَ كُلَّ شَیْءٍ﴾ [فصلت ۲۱]

''وہ کہیں گے: ہمیں اس اللہ نے بلوا دیا جس نے ہر چیز کو بلوایا۔''

اس سے معلوم ہوا کہ وہ اللہ تعالیٰ ہی ہے جو تمام بولنے والوں کو بلواتا ہے۔

جہاں تک اس مسئلہ کا تعلق ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کے لیے وہ کام نہیں کرتا جو ان کے لیے اصلح ہو۔ یا بندوں کی مصلحت کا خیال نہیں کرتا۔ یہ ایسا مسئلہ ہے جس میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ قائلین تقدیر میں سے ایک جماعت یہی عقیدہ رکھتی ہے۔ ان کا قول ہے کہ اللہ تعالیٰ کا خلق و امر اس کی مشیت کے تابع ہے کسی مصلحت پر موقوف نہیں۔ یہ جہمیہ کا عقیدہ ہے۔

اس کے عین برعکس جمہور علماء یہ رائے رکھتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ بندوں کو اسی بات کا حکم دیتا ہے جس میں ان کی فلاح و بہبود مضمر ہوتی ہے، اور اسی چیز سے روکتا ہے جو باعث فساد ہوتی ہے۔ اگر مامور بہ فعل کو انجام دیا گیا تو اس سے تمام لوگوں کے لیے مصلحت حاصل ہوتی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی بعثت بھی مصلحت عامہ کے تحت عمل میں آئی ہے۔ اگر بعض لوگوں کو ان کی معصیت کی وجہ سے نقصان پہنچتا ہو تو بھی یہ مبنی برحکمت ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ نے اپنے پاس عرش کے اوپر ایک کتاب میں لکھ رکھا ہے: ''میری رحمت میرے غضب پر غالب ہے۔''

ایک روایت میں آتا ہے: ''میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی ہے۔'' [اس حدیث کی تخریج گزر چکی ہے]۔

ان کا عقیدہ ہے کہ مامور بہ کا بجالانا اور محذورات کا ترک کرنا اس فاعل اور تارک کے لیے مصلحت ہے۔ جب کہ خود نفس امر؛ اور رسولوں کی بعثت میں تمام لوگوں کے لیے عام مصلحت ہے؛ اگرچہ یہ بعض لوگوں کے لیے شر کو بھی متضمن ہو- یا پھر ان کے لیے ضرر کا سبب ہو- جیسا کہ گناہ۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کی تقدیر کے تمام افعال پر

مصلحت، رحمت اور منفعت غالب ہوتی ہے۔

اکثر محدثین، فقہاء، صوفیاء اور معتزلہ کو چھوڑ کر؛ اہل کلام یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔ ان کا قول ہے کہ اللہ کی پیدا کردہ اشیاء میں بعض ضرر رساں بھی ہیں مثلاً گناہ۔ تاہم یہ کہنا پڑے گا کہ ان میں کوئی دوسری حکمت و مصلحت ضرور ہے جس کی بناء پر ان کی تخلیق عمل میں آئی۔ اور یہ کہ اس کی رحمت اس کے غضب پر غالب ہے۔ یہ مسائل دوسرے مقامات پر تفصیل سے بیان کیے جا چکے ہیں۔

انہوں نے تو صرف اقوال ہی بیان کیے ہیں۔ ہم نے ان میں غلط اور صحیح اقوال کو واضح کر دیا ہے اور جن اقوال کو یہ نقل کر رہا ہے وہ اس کے رافضی شیوخ کا کلام نہیں۔ بلکہ یہ معتزلہ کے کلام میں سے ہے۔ جیسے ابوعلی، ابو ہاشم اور ابوالحسین بصری وغیرہ کے اصحاب؛ اور دیگر حضرات۔

ان لوگوں نے بالخصوص اشعریہ کا ردّ کیا ہے۔ کیونکہ اشعریہ اور قدر کو ثابت کرنے والے بعض لوگوں نے جہم بن صفوان کی اصل ''جبر'' میں ان کی موافقت کی ہے۔ اگرچہ انھوں نے جہم سے قدرے لفظی نزاع بھی کیا ہے اور بڑی غیر معقول باتیں کی ہیں۔ لیکن انھوں نے نفی صفات میں جہم کی موافقت نہیں کی۔ بلکہ انھوں نے صفات کا اثبات کیا ہے۔ اسی لیے ان لوگوں نے تقدیر کے مسائل میں معتزلہ کی مخالفت میں بے حد مبالغہ کیا ہے۔ یہاں تک کہ انھیں ''جبریہ'' کہا جانے لگا اور انھوں نے حیوان میں موجود قوٰی اور طبائع تک کا انکار کر دیا کہ ان کی حوادث میں کوئی تاثیر یا سببیت نہیں ہے اور نہ یہ کہا جائے کہ اس نے اس افعال و حوادث کو کیا ہے اور انھوں نے مخلوقات کے لیے کسی حکمت یا علت کے ہونے کا بھی انکار کر دیا۔

اسی لیے کہا گیا ہے کہ انھوں نے اس بات سے انکار کر دیا کہ اللہ بندوں کی جلبِ منفعت یا دفع مضرت کے لیے کوئی فعل کرتا ہے۔ یہ لوگ اس بات کے بھی قائل نہیں کہ وہ کسی بھی مصلحت کے لیے فعل نہیں کرتا۔ بلاشبہ یہ مکابرہ ہے بلکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ نہ تو یہ اس پر واجب ہے اور اس سے اس کا وقوع لازم ہے اور کہتے ہیں کہ وہ کسی بات کے لیے یا کسی بات کے ذریعے کچھ نہیں کرتا۔ بلکہ دونوں چیزیں ایک دوسرے سے مل جاتی ہیں کیونکہ اس کا ارادہ دونوں کو ملا ہوتا ہے۔ پس وہ ایک کو اس کے ساتھی کے ساتھ کرتا ہے۔ نہ اس کی خاطر اور نہ اس کے ذریعے اور دونوں میں اقتران یہ عادتِ جاریہ کی بنا پر ہے نہ کہ اس لیے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا سبب یا اس کی حکمت ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ رب تعالیٰ نے قرآن میں جہاں بھی اپنے خلق و امر کو بیان کیا ہے لامِ تعلیل کے بغیر بیان کیا ہے۔ امام احمد، مالک اور شافعی وغیرہ کی ایک جماعت نے اس بات میں ان کی موافقت کی ہے۔ باوجودیکہ یہی فقہاء جو کتب کلام میں اس بابت ان کی موافقت کرتے ہیں، فقہ، تفسیر، حدیث اور دلائل فقہ کے بیشتر مسائل میں ان کے خلاف قول کرتے ہیں۔ جبکہ اصول فقہ میں ان کا کلام کبھی معتزلہ کے تو کبھی اہل سنت کے موافق ہوتا ہے۔

لیکن ان جملہ گروہوں میں سے جمہور اہل سنت اور دیگر جماعتیں تقدیر کو ثابت مانتی ہیں اور حکمت اور رحمت کو بھی ثابت کرتی ہیں اور یہ کہ اس کے فعل کی ایک غایت محبوبہ اور عاقبت محمودہ ضرور ہے۔ بے شک یہ مسائل بے حد عظیم ہیں اور دوسرے مواقع پر مفصل مذکور ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ معتزلہ اور شیعہ حکمت و رحمت کی کسی نوع کو ثابت نہیں کرتے۔ وگرنہ ائمہ اہل سنت نے اس سے زیادہ کامل اور اس سے زیادہ بزرگ حکمت و رحمت کو ثابت کیا ہے اور وہ رب تعالیٰ کی قدرتِ تامہ، مشیت نافذہ اور خلقت عامہ کو بھی ثابت کرتے ہیں۔

جبکہ معتزلہ اس کو ثابت نہیں کرتے اور شیعہ کے متقدمین متکلمین جیسے ہشامین وغیرہما قدر کو دوسروں کی طرح ثابت کیا کرتے تھے۔ جبکہ زیدیہ شیعہ میں سے کوئی تو قدر کے اثبات کا قائل تھا اور کوئی قائل نہیں تھا۔ شیعہ کے قدر کے بارے میں دو اقوال ہیں۔

پس اہل سنت کے ہاں کوئی ضعیف قول موجود نہیں۔ البتہ شیعہ میں سے کسی کا قول ضعیف تو کسی کا ضعیف تر ہے۔ اور شیعہ کے ہاں سرے سے کوئی قوی قول نہیں پایا جاتا ہاں اہل سنت میں قوی قول بھی ہے اور قوی تر بھی ہے۔ لہٰذا یہ تصور بھی نہیں کیا جا سکتا کہ شیعوں میں کسی نے ایسا قوی قول کیا ہوا جو اہل سنت میں پایا نہ جاتا ہو۔ پس ثابت ہوا کہ اہل سنت ہر خیر کے شیعہ سے زیادہ قریب ہیں جیسا کہ مسلمان ہر خیر کے یہود و نصاریٰ سے زیادہ قریب ہیں۔

فصل:

اہل سنت پر بہتان عظیم......

[شبہ ۱]: ''تم شیعہ اہل سنت کی طرف یہ قول منسوب کرتے ہو کہ: اطاعت گزار ثواب کا استحقاق نہیں رکھتا اور عاصی [گنہگار] سزا کا حقدار نہیں۔ بلکہ اللہ تعالیٰ بعض اوقات تمام عمر فرمانبرداری کرنے والے کو جو کہ اس کے احکام بجالانے میں حد درجہ کو پہنچا ہوتا ہے' جیسے نبی کو بھی سزا دیتا ہے۔ اور تمام عمر کے گنہگار اور نافرمان پر؛ جو کہ اس کی نافرمانیوں میں حد سے بڑھا ہوا ہوتا ہے' جیسے ابلیس اور فرعون پر بھی رحم فرماتا ہے۔''

[جواب]: یہ اہل سنت پر عظیم بہتان ہے۔ اہل سنت کا کوئی فرد یہ نہیں کہتا کہ اللہ تعالیٰ نبی اور اطاعت گزار کو سزا دیتا ہے۔ اور نہ ہی کوئی یہ کہتا ہے کہ وہ ابلیس اور فرعون پر رحم کرتا ہے۔ بخلاف اس کے وہ یہ کہتے ہیں کہ: '' اللہ تعالیٰ کے لیے گنہگار کو اس کے گناہ پر سزا دینا واجب نہیں۔ اور وہ کہتے ہیں: اہل ایمان گنہگار کو معاف کرنا اور اہل کبائر کو دوزخ سے نکالنا جائز ہے۔ وہ کسی اہل توحید کو دائمی طور پر جہنم رسید نہیں کرے گا۔ اور اللہ تعالیٰ جہنم سے

ایسے لوگوں کو بھی نکالے گا جن کے دل میں ایک ذرہ برابر بھی ایمان ہوگا۔ امامیہ اس عقیدہ میں اہل سنت والجماعت کے ہم نوا ہیں۔

بندے کا حق اللہ پر واجب ہونے کے متعلق اہل سنت کا عقیدہ:

رہا ''استحقاق'' تو ان کا قول ہے کہ بندہ بنفسہٖ اللہ پر کسی بات کا بھی استحقاق بھی نہیں رکھتا اور اسے یہ حق نہیں کہ وہ اپنے لیے یا غیر کے لیے اللہ پر کسی شے کو واجب و لازم کر سکے اور یہ بھی کہتے ہیں کہ طاعت گزاروں کی ثواب دنیا لازم ہے جیسا کہ اس نے وعدہ کیا ہے اور وہ اپنے وعدے میں سچا ہے۔ وہ وعدہ خلافی نہیں کرتا۔

ہم جانتے ہیں کہ ثواب ملے گا کیونکہ ہمیں اس بات کی خبر خود اللہ نے دی ہے۔ رہا اپنے اوپر اس کا ایجاب اور عقل کے ذریعے اس کی معرفت کا امکان تو اس میں اہل سنت کے درمیان اختلاف ہے۔ جیسا کہ اس پر تنبیہ گزر چکی ہے۔

سو قائل کا یہ قول کہ وہ کہتے ہیں کہ طاعت گزار ثواب کا مستحق نہیں۔ تو اگر تو اس قول سے مراد یہ ہے کہ اس مطیع نے یا کسی دوسرے نے بنفسہٖ رب تعالیٰ پر اس ثواب کو واجب نہیں کیا تو یہ اہل سنت کا بھی قول ہے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ سرے سے ثواب ثابت اور معلوم اور حق واقع ہی نہیں ہے تو یہ قول خطا ہے اور اگر اس سے یہ مراد ہے کہ رب تعالیٰ اس بات کی خبر دے کر بھی اس کو ثابت نہیں کرتا تو یہ قول بھی اہل سنت کے نزدیک خطا ہے اور اگر اس سے مراد یہ ہے کہ اس نے اس ثواب کو بایں معنی ثابت نہیں کیا کہ اس نے اس ثواب کو اپنے اوپر واجب نہیں کیا اور نہ اسے اپنے اوپر حق ٹھہرایا ہے کہ اسے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے، تو اس مراد میں نزاع ہے جیسا کہ گزرا۔

بعد اس بات کے کہ رب تعالیٰ نے ثواب دینے کا وعدہ کیا ہے اور اس ثواب کو اپنے اوپر لازم کیا ہے، تب بھی یہ بات ممتنع ہے کہ وہ خلافِ واقع کی خبر دے اور اس حکم کے خلاف کرے جسے اس نے اپنے اوپر لازم کر لیا ہے اور یہ بات اس کے اسمائے حسنیٰ اور صفاتِ علیا کے خلاف ہے۔ لیکن اگر یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہ جسے چاہے عذاب دیتا ہے تو کوئی اسے اس بات سے روک نہیں سکتا۔ چنانچہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿قُلْ فَمَنْ يَّمْلِكُ مِنَ اللّٰهِ شَيْـًٔا اِنْ اَرَادَ اَنْ يُّهْلِكَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ اُمَّهٗ وَ مَنْ فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا﴾ (المائدۃ: ۱۷)

''کہہ دے پھر کون اللہ سے کسی چیز کا مالک ہے، اگر وہ ارادہ کرے کہ مسیح ابن مریم کو اور اس کی ماں کو اور زمین میں جو لوگ ہیں سب کو ہلاک کر دے۔''

رب تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سے جس کے ساتھ مناقشہ کر لیا تو وہ اسے عذاب دے گا جیسا کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ایک صحیح حدیث میں ثابت ہے، وہ فرماتی ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

''جس کے ساتھ حساب میں بحث کی گئی اسے عذاب ملے گا۔''

سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں: میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! کیا رب تعالیٰ یہ نہیں فرماتے:

﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ ۝ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝﴾ (الانشقاق: ۷-۸)

''پس لیکن وہ شخص جسے اس کا اعمال نامہ اس کے دائیں ہاتھ میں دیا گیا۔ سوعنقریب اس سے حساب لیا جائے گا، نہایت آسان حساب۔''

اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: ''اس سے مراد حساب کے لیے پیش ہونا ہے۔ البتہ جس سے حساب لیا جانے لگے گا اسے عذاب ہو کر رہے گا۔'' ❶

ایک صحیح حدیث میں ارشاد ہے کہ

''تم میں سے کوئی اپنے عمل کی وجہ سے جنت میں داخل نہ ہوگا۔ لوگوں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول! کیا آپ ﷺ بھی نہیں؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا: ''ہاں! میں بھی نہیں مگر یہ کہ اللہ مجھے اپنی رحمت اور فضل سے ڈھانپ لے۔'' ❷

سنن ابی داؤد وغیرہ کی ایک روایت میں ارشاد ہے:

''اگر اللہ آسمانوں والوں اور زمین والوں کو عذاب دینا چاہے تو انھیں عذاب دے دے اور وہ اس میں ان کے حق میں ظلم کرنے والا نہ ہوگا اور اگر وہ ان پر رحم کرے تو اس کی رحمت ان کے لیے ان کے اعمال سے بہتر ہو۔'' ❸

حساب میں مناقشہ اور طاعت کی حقیقت میں تقصیر کی وجہ سے یہ قول کیا جاتا ہے اور یہ اس کا قول ہے جو ظلم کو مقدور اور غیر واقع قرار دیتا ہے اور کبھی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ظلم کی کوئی حقیقت نہیں اور یہ کہ ممکنات میں سے جتنا بھی فرض کیا جائے وہ ظلم نہیں اور تحقیق یہ ہے کہ اگر فرض بھی کیا جائے کہ یہ اللہ نے کیا ہے تو وہ اسے حق پر ہی کرے گا اور وہ ایسا کر کے بھی ظالم نہ کہلائے گا، لیکن جب اللہ نے ایسا نہیں کیا تو اس کی ذات ظلم کرنے سے بلند اور بزرگ ہے۔

---

❶ صحیح البخاری: ۱/ ۲۸۔ صحیح مسلم: ٤/ ۲۲۰٤-۲۲۰۵۔ مسند احمد: ٦/ ٤۷-٤۸ طبعة الحلبی۔ تفسیر الطبری: ۹/ ۲٤٤-۲٤۵ طبعة المعارف۔ تحقیق استاذ محمود محمد شاکر۔ موصوف نے اپنی تعلیق میں بخاری و مسلم اور ابوداؤد و ترمذی کی احادیث کے طرق پر مفصل بحث کی ہے۔

❷ صحیح البخاری: ۷/ ۱۲۱۔ صحیح مسلم: ٤/ ۲۱٦۹-۲۱۷۱۔ سنن ابن ماجه: ۲/ ۱٤۰۵۔ سنن الدارمی: ۲/ ۳۰۵-۳۰٦۔

❸ یہ حدیث مرفوع بھی آئی ہے اور موقوف بھی۔ مسند احمد: ۵/ ۱۸۵ طبعة الحلبی۔ سنن ابی داود: ٤/ ۳۱۰-۳۱۱۔ سنن ابن ماجه: ۱/ ۲۹-۳۰۔ علامہ البانی رحمہ اللہ نے ''صحیح الجامع الصغیر'' (۱/ ۵۷-۵۸) میں اس حدیث کو صحیح کہا ہے۔

اہل سنت والجماعت اور عصمت انبیائے کرام علیہم السلام کا عقیدہ:

[شبہ ۲]: شیعہ کہتے ہیں: ''اہل سنت کے نزدیک انبیاء غیر معصوم ہیں۔''

[جواب]: علی الاطلاق اہل سنت سے یہ قول نقل کرنا باطل ہے۔ اہل سنت متحد الخیال ہیں کہ شرعی احکام کے پہنچانے میں انبیاء معصوم ہیں۔ رسالت کا اصلی مقصد بھی یہی ہے۔ بیشک رسول ہی وہ ہستی ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے اوامر ونواہی لوگوں تک پہنچاتے اوراس کے متعلق خبر دیتے ہیں۔ تبلیغ رسالت میں ان کے معصوم ہونے پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ [بعض اوقات ان سے گناہ کا صدور ہوتا ہے مگر] وہ گناہ اور فسق وخطاء پر قائم نہیں رہتے۔ لیکن اس بارے میں اختلاف ہے کہ کیا ان کی زبان پر ایسے کلمات کا جاری ہونا جائز ہے جن پر پھر اللہ تعالیٰ انہیں آگاہ فرمائے۔ مگر وہ اس خطا پر قائم نہ رہیں؟ جیسا کہ رسول اللہ ﷺ کے بارے میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ آپ کی زبان مبارک پر یہ کلمات جاری ہوگئے تھے:

"تلك الغرانيق العلى 'و إن شفاعتهن لترتجى ۔"

''وہ بلند شان بگلے [بت] ہیں' اور بیشک ان کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔''

پھر اللہ تعالیٰ نے شیطان کے القاء کردہ کلمات کو ختم کر دیا' اور اپنی آیات کو ثابت و برقرار رکھا۔ علماء رحمہم اللہ میں سے بعض ایسے ہیں جو اس کو بالکل جائز نہیں مانتے۔ اور بعض اس طرح کے امور کو شرکیہ یا حرام کلمات نہ ہونے کی بنا پر جائز کہتے ہیں۔ بیشک اللہ تعالیٰ شیطانی اثرات کو ختم کر کے اپنی آیات کو برقرار رکھتا ہے؛ اور اللہ تعالیٰ علیم وحکیم کا ارشادِ گرامی ہے:

﴿لِّيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطٰنُ فِتْنَةً لِّلَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّ الْقَاسِيَةِ قُلُوْبُهُمْ وَ اِنَّ الظّٰلِمِيْنَ لَفِيْ شِقَاقٍ بَعِيْدٍ﴾ [الحج۵۳]

''تاکہ وہ اس (خلل) کو جو شیطان ڈالتا ہے، ان لوگوں کے لیے آزمائش بنائے جن کے دلوں میں بیماری ہے اور جن کے دل سخت ہیں اور بے شک ظالم لوگ یقیناً دور کی مخالفت میں ہیں۔''

انبیائے کرام سے وقوع خطا کے عقیدہ کا الزام:

سوال:......''شیعہ کا یہ الزام کہ: ''اہل سنت انبیاء کرام علیہم السلام سے خطاء کا صادر ہونا جائز سمجھتے ہیں۔''

جواب:......ان سے کہا جائے گا کہ: اہل سنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ انبیاء کرام علیہم السلام خطاء پر مستمر نہیں رہتے۔ بعض اوقات ان سے خطاء کا صدور ہوتا ہے مگر وہ غلطی اور خطاء پر قائم نہیں رہتے۔ گویا وہ ہر ایسی بات سے منزہ ہیں جو نبوت میں قادح ہو۔ جمہور میں سے جن علماء کے نزدیک انبیاء سے صغائر کا صدور ممکن ہے وہ کہتے ہیں کہ انبیاء صغائر پر مصر نہیں رہتے۔ حضرت داؤد علیہ السلام کو توبہ کرنے کے بعد جو مرتبہ عالی ملا وہ توبہ سے پہلے

حاصل نہ تھا۔ اور اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں اور پاک و صاف رہنے والوں سے محبت کرتے ہیں۔ بندہ بعض اوقات ایک برائی کا ارتکاب کرتا ہے اور اس کی وجہ سے جنت میں داخل ہو جاتا ہے۔

رہا سہو و نسیان کا مسئلہ' جیسا کہ نماز میں سہو؛ تو انبیاء کرام سے اس طرح کے واقعات پیش آئے ہیں۔ ایسے امور کے واقع ہونے میں حکمت یہ ہے تا کہ مسلمان ان کی سنت کی پیروی کر سکیں۔ جیسا کہ موطا امام مالک رحمہ اللہ میں روایت کیا گیا ہے:

"إنما أنسى ' أو أُنسى لأسنَّ۔" [الموطأ ۱/ ۱۰۰]

''بیشک میں بھول جاتا ہوں' یا بھلا دیا جاتا ہوں' تا کہ میں سنت قائم کروں۔''

اور رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا ہے:

((إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ' فإذا نسيت فذكروني۔)) ❶

''بیشک میں بشر ہوں' میں بھی ایسے بھول جاتا ہوں جیسے تم بھول جاتے ہو' جب میں بھول جاؤں تو مجھے یاد دلا دو۔''

جب رسول اللہ ﷺ نے پانچ رکعت پڑھا کر سلام پھیر دیا؛ تو صحابہ کرام نے آپ سے گزارش کی:

یارسول اللہ! کیا نماز زیادہ کر دی گئی ہے۔ آپ نے پوچھا: کیوں کیا ہوا؟

تو عرض کرنے لگے: آپ نے پانچ رکعت پڑھائی ہیں۔'' ❷

مگر شیعہ کا معاملہ مختلف ہے وہ بڑی حد تک نصاریٰ سے ملتے جلتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اَوامر و اَخبار میں انبیاء کی اطاعت و تصدیق کا حکم دیا اور لوگوں کو غلو و شرک سے روکا۔ مگر نصاریٰ نے اللہ کا دین بدل دیا۔ اور مسیح علیہ السلام کی شان میں اس حد تک غلو سے کام لیا کہ اسے اللہ تعالیٰ کیساتھ شریک ٹھہرانے لگے۔ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے دین کو بدل ڈالا اور اس طرح ان کی نافرمانی کے مرتکب ہو کر عاصی ٹھہرے؛ دین میں غلو کر کے اس کی اصل حدود سے تجاوز کر گئے۔ اصل حدود اللہ تعالیٰ کے لیے اس کی وحدانیت کا اقرار؛ اور اس کے رسولوں کے لیے رسالت کی گواہی تھا۔

اس غلو نے انہیں دین سے نکالا اور وہ تثلیث اور اتحاد کے قائل ہو گئے۔ اور رسول اللہ کی اطاعت و تصدیق

❶ البخاري ۱/ ۸۵؛ مسلم ۱/ ۳٦۸؛ كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة والسجود له؛ سنن أبي داود 1/368؛ كتاب الصلاة، باب إذا صلى خمسا؛ سنن ابن ماجه 1/380؛ كتاب إقامة الصلاة، باب السهو في الصلاة؛ المسند ط. المعارف 5/212۔

❷ البخاري ۱/ ٦۸؛ البخاري)2/68 كتاب السهو، باب إذا صلى خمسا (؛ مسلم)1/401-402 كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب السهو في الصلاة (؛ سنن أبي داود)1/369 كتاب الصلاة، باب إذا صلى خمسا؛ سنن ابن ماجه 1/380؛ كتاب إقامة الصلاة، باب من صلى الظهر خمسا وهو ساه؛ المسند؛ ط. المعارف 5/193۔

سے نکالا ؛ کہ رسول نے انہیں حکم دیا تھا کہ صرف ایک اللہ کی عبادت کریں جو اس کا اور ان سب کا رب ہے ؛ مگر انہوں نے اس کے قول کو جھٹلایا کہ اللہ ان کا رب ہے ؛ اور انہیں جو حکم دیے تھے ان کی نافرمانی کی ۔

روافض کا غلو:

روافض نے انبیاء کرام علیہم السلام اور ائمہ کی شان میں اس حد تک مبالغہ آمیزی کا مظاہرہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر انھیں رب بنا لیا۔ اور اللہ وحدہ لاشریک کی عبادت کو ترک کردیا جس کا حکم انہیں رسول اللہ ﷺ نے دیا تھا۔ انبیاء علیہم السلام کی توبہ و استغفار کے ضمن میں جو نصوص وارد ہوئی تھیں ان کی تکذیب کرنے لگے۔ آپ دیکھتے ہیں کہ مساجد میں جمعہ و جماعت کا نام نہیں حالانکہ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا کہ انہیں بلند کیا جائے' اور اللہ کے ذکر سے آباد کیا جائے ۔ ان کے ہاں ان مساجد کی کوئی توقیر و حرمت نہیں ۔ اگر مسجدوں میں نماز پڑھتے بھی ہیں تو اکیلے اکیلے پڑھتے ہیں ۔ مگر قبروں پر [قبے و مزارات] بنا کر مقابر کی تعظیم و تکریم میں پیش پیش نظر آتے ہیں۔ مشرکین کی مشابہت میں ان پر اعتکاف بیٹھتے اور ان کا حج کرنے کے لیے ایسے ہی جاتے ہیں جیسا کہ بیت اللہ کا حج کرنے کے لیے سفر کیا جاتا ہے۔ اس کی حد یہ ہے کہ بعض شیعہ ان زیارتوں کو حج بیت اللہ کے مقابلہ میں ترجیح دیتے ہیں۔ ان میں ایسے بھی ہیں جو بیت اللہ کے حج کیساتھ ان مقابر کے حج سے مستغنی ہوتا ہے ؛ اسے گالیاں دیتے اور برا بھلا کہتے ہیں۔ اور ایسے ہی نماز باجماعت اور جمعہ کے ساتھ ان کا معاملہ ہے ۔ یہ لوگ بالکل عیسائیوں کی طرح ہیں جو اللہ کی بندگی پر بتوں کی پوجا کو ترجیح دیتے ہیں۔ [جب کہ] رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد گرامی صحیح احادیث میں ثابت ہے ؛ آپ نے فرمایا:

> ''اللہ یہود و نصاریٰ پر لعنت کرے انھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بنا لیا۔'' آپ انکے فعل سے ڈراتے تھے۔ [1]

نیز آپ ﷺ نے وفات سے پانچ روز قبل ارشاد فرمایا:

> ''آگاہ ہو جاؤ! جو لوگ تم سے پہلے ہوا کرتے تھے' وہ انبیاء کرام علیہم السلام کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا کرتے تھے ؛ تم ہرگز قبروں کو مسجدیں نہ بنانا' میں تمہیں اس چیز سے منع کرتا ہوں۔''

اور آپ ﷺ نے یہ بھی ارشاد فرمایا:

> ''وہ بدترین لوگ ہوں گے جن کی زندگی میں قیامت آئے گی اور جو لوگ قبروں کو مسجدیں بناتے ہوں گے۔'' [2]

---

[1] صحیح بخاری کتاب الصلاۃ، باب (٥٥) (ح:٤٣٥۔٤٣٦) صحیح مسلم۔ کتاب المساجد۔ باب النھی عن المسجد علی القبور (ح:٥٢٩، ٥٣١)۔

[2] صحیح ابن حبان (٢٣١٩)، مسند احمد (١/ ٤٠٥)

یہ روایات امام احمد اور محدث ابن حبان نے اپنی صحیح میں ذکر کی ہے۔ آپ ﷺ نے مزید ارشاد فرمایا:

((اَللّٰھُمَّ لَا تَجْعَلْ قَبْرِیْ وَثْنًا یُّعْبَدُ؛ اِشْتَدَّ غَضْبُ اللّٰہِ عَلٰی قَوْمٍ اِتَّخَذُوْا قُبُوْرَ اَنْبِیَائِھِمْ مَسَاجِدَ .)) [1]

''اے اللہ میری قبر کو بت نہ بنانا جس کی عبادت کی جائے اس قوم پر اللہ کا شدید غضب نازل ہوا جنھوں نے اپنے انبیاء کی قبروں کو مسجدیں بنالیا۔''

شیعہ کے مشہور عالم شیخ المفید - جو کہ موسوی اور طوسی کا شیخ ہے - نے ''حج المشاھد'' کے نام سے ایک کتاب تحریر کی ہے جس میں مخلوقات کی قبروں کی زیارت کو اس حج بیت اللہ سے تعبیر کیا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے جائے قیام قرار دیا ہے۔ [2]

بیت اللہ ہی وہ سب سے پہلا گھر ہے جسے اللہ کی عبادت کے لیے تعمیر کیا گیا۔ پس اس کے علاوہ کسی اور گھر کا طواف نہیں کیا جاسکتا؛ اور صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھی جائے گی؛ اور صرف بیت اللہ کے حج کا حکم دیا جائے گا۔

---

[1] موطا امام مالك(١/ ١٧٢) كتاب قصر الصلاة فی السفر ح:٨٥، بدون السند، مسند احمد(٢/ ٢٤٦)

[2] اکابر شیعہ نے شیخ المفید کی کتاب کے علاوہ بھی متعدد کتب مقامات مقدسہ کی زیارت پر لکھی ہیں اور عوام کے یہاں اسی طرح مقبول و متداول ہیں جیسے قرآن کریم۔ شیعہ اس میں کوئی حرج نہیں سمجھتے کہ مقامات مقدسہ کو مکہ مکرمہ۔ خانہ کعبہ اور سات آسمانوں کے مقابلہ میں افضل قرار دیا جائے۔ میں نے ایک مرتبہ فارسی زبان کے ایرانی رسالہ ''پرچم اسلام'' مجریہ ۱۰/محرم ۱۳۶۶ھ بروز جمعرات میں حسب ذیل عربی اشعار اوران کا فارسی ترجمہ دیکھا تھا۔ اس رسالہ کا ایڈیٹر عبدالکریم فقیہی شیرازی ہے؛ شعر یہ ہیں:

هِیَ الطُّفُوْفُ فَطُفْ سَبْعًا بِمَعْنَاهَا فَمَا لِمَكَّةَ مَعْنًى مِّثْلَ مَعْنَاهَا
اَرْضٌ وَلٰكِنَّمَا السَّبْعُ الشِّدَادُ لَهَا دَانَتْ وَطَاْطَا اَعْلَاهَا لِاَدْنَاهَا

(یہ اشعار اوران کا ترجمہ پہلے گزر چکا ہے۔) الطفوف طف کی جمع ہے یہ ارض کربلا کا نام ہے۔ اس میں ایک فرضی قبر ہے جس کی تزئین و آرائش پر شیعہ نے کروڑوں روپیہ صرف کیا اور یہ کہہ کر اپنے لیے تسکین و اطمینان کا سامان بہم پہنچایا ہے کہ یہ نبیرۂ رسول ﷺ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی قبر ہے یہ شاعر ان کفریات کے سامع و قاری کو اس فرضی قبر پر سات مرتبہ طواف کرنے کا حکم دیتا ہے اور بتا کید کہتا ہے کہ جو فضیلت ان کی تعمیر کردہ فرضی قبر کی بناء پر اس کربلا کو حاصل ہے وہ سرزمین مکہ کو خانہ کعبہ کی وجہ سے کہاں نصیب! پھر یہاں تک کہتا ہے کہ اس کی نشیب ترین زمین کے سامنے سات آسمانوں کی بلند ترین جگہ سجدہ ریز ہے۔ غالباً اس کا اشارہ عرش اعظم کی جانب ہے۔ رسالہ کے ایڈیٹر عبدالکریم شیرازی کو یہ خطرہ دامن گیر تھا کہ شائد اس کے عام قارئین ان کفریہ اشعار کو سمجھنے پر قادر نہ ہوں اس لیے اس نے بکمال امانت و دیانت فارسی زبان میں اشعار کا ترجمہ کردیا۔

شیعہ کے علماء آج تک اپنے ائمہ کی قبروں کی زیارت کو حج سے زیادہ افضل قرار دیتے ہیں۔ اور یہ سارا مواد اس دور میں نٹ پر خود شیعہ علماء کی زبانی تحریری اور تقریری ہر دو صورتوں میں مل سکتا ہے۔ آج بھی شیعہ کہتے ہیں: عرفہ کے دن اللہ تعالیٰ خود عرفات میں اپنے مہمانوں کو ایسے چھوڑ کر حضرت حسین کی قبر کی زیارت کے لیے آتے ہیں؛ اور زائرین قبر حسین کے اگلے پچھلے تمام گناہ معاف کردیتے ہیں۔

یہ بات یقینی طور پر ہر کوئی جانتا ہے کہ ان درگاہوں اور درباروں کے متعلق نبی کریم ﷺ نے کوئی بھی ایسا حکم نہیں دیا جیسا کہ ان لوگوں نے اپنی طرف سے خودساختہ کہانیاں گھڑلی ہیں۔اور نہ ہی نبی کریم ﷺ نے انبیاء اور صالحین کی قبروں کے پاس عبادت کرنے کے طریقے مقرر کئے ہیں۔ بلکہ یہ تو مشرکین کا دین ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾

[نوح ۲۳]

''اور کہا انہوں نے کہ ہرگز اپنے معبودوں کو نہ چھوڑنا اور نہ ود اور سواع اور یغوث اور یعوق اور نسر کو چھوڑنا۔''

حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ''یہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے بزرگ تھے۔ جب ان کا انتقال ہوگیا تو لوگ ان کی قبروں پر بیٹھ گئے۔ جب ایک لمبا زمانہ گزر گیا تو انہوں نے ان کی مورتیاں بنالیں' او رپھران کی بندگی کرنے لگے۔'' رسول اللہ ﷺ سے یہ بات ثابت ہے کہ آپ نے فرمایا:

''تم قبروں پر نہ بیٹھنا اور نہ ہی ان کی طرف رخ کرکے نماز پڑھنا۔''❶

حضرت ابو ہیاج اسدی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: مجھ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''کیا میں تجھے اس کام کے لئے نہ بھیجوں جس کام کے لئے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھیجا تھا کہ تو کسی صورت کو مٹائے بغیر نہ چھوڑنا اور نہ کسی بلند قبر کو برابر کئے بغیر چھوڑنا۔''❷

یہاں پر مورتیوں کو مٹانے اور قبروں کو برابر کرنے کا ایک ہی حکم بیان ہوا ہے۔اس لیے کہ یہ دونوں چیزیں شرک پھیلانے کا ذریعہ ہیں۔جیسا کہ صحیحین میں حضرت ام سلمہ اور ام حبیبہ رضی اللہ عنہما سے روایت ہے' انہوں نے ایک گرجا ارض حبشہ میں دیکھا تھا، اس میں خوبصورت تصویریں تھیں۔جب انہوں نے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

''ان لوگوں میں جب کوئی نیک مرد مرجاتا تو اس کی قبر پر مسجد بنا لیتے اور اس میں یہ تصویریں بنا دیتے، یہ لوگ اللہ کے نزدیک قیامت کے دن بدترین خلق ہوں گے۔''❸

❶ مسلم ٣/ ٦٦٨ ـكتاب الجنائزِ ، باب النهيِ عنِ الجلوسِ على القبرِ والصلاةِ عليهِ ؛ سننِ أبِي داود 3/294 كتاب الجنائزِ ، باب فِي كراهِيةِ القعودِ على القبرِ ؛ سننِ الترمِذِي 2/257؛كتاب الجنائزِ ، باب ما جاء فِي كراهِيةِ الوطءِ على القبورِ والجلوسِ عليها؛ سننِ النسائِي 2/53؛كتاب القِبلةِ ، باب النهيِ عنِ الصلاةِ إِلى القبرِ (؛ المسندِ)ط. الحلبِي.4/135۔

❷ صحیح مسلم: کتاب جنازوں کا بیان؛باب قبر کو برابر کرنے کے حکم کے بیان میں؛ح۲۲۳۶۔

❸ رواه البخاري ١/ ٨٩؛ مسلم ١/ ٣٧٥۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب مقدس میں مسجدوں کو آباد کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہاں پر درگاہوں کا کہیں ذکر تک نہیں ۔ رافضہ نے اللہ کے دین کو ہی بدل ڈالا ۔ انہوں نے مسلمانوں کی مخالفت میں مشرکین کے دو بدو چلتے ہوئے درگاہیں آباد کیں' اور مساجد کو ویران کیا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

﴿قُلْ اَمَرَ رَبِّیْ بِالْقِسْطِ وَ اَقِیْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ﴾ [الأعراف ۲۹]

''فرما دیجیے کہ ''میرے پروردگار نے تو انصاف کا حکم دیا ہے اور اس بات کا کہ ہر مسجد کے پاس اپنی توجہ ٹھیک اسی کی طرف رکھو۔''

یہاں پر ہر درگاہ نہیں فرمایا' بلکہ مسجد کا نام لیا ہے۔ نیز فرمان الٰہی ہے :

﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِیْنَ اَنْ یَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ شٰهِدِیْنَ عَلٰۤى اَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ اُولٰٓىِٕكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ وَ فِی النَّارِ هُمْ خٰلِدُوْنَ☆اِنَّمَا یَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْیَوْمِ الْاٰخِرِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ وَ لَمْ یَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰۤى اُولٰٓىِٕكَ اَنْ یَّكُوْنُوْا مِنَ الْمُهْتَدِیْنَ﴾ [التوبة ۱۷۔۱۸]

''لائق نہیں تھا کہ مشرک اللہ تعالی کی مسجدوں کو آباد کریں۔ درآں حالیکہ وہ خود اپنے کفر کے آپ ہی گواہ ہیں؛ ان کے اعمال غارت واکارت ہیں اور وہ دائمی طور پر جہنمی ہیں ۔اللہ کی مسجدوں کی آبادی تو ان کے حصے میں ہے جو اللہ پر اور قیامت کے دن پر ایمان رکھتے ہوں، نمازوں کے پابند ہوں، زکوٰۃ دیتے ہوں، اللہ کے سوا کسی سے نہ ڈرتے ہوں، بیشک یہی لوگ یقیناً ہدایت یافتہ ہیں۔''

یہاں پر اللہ تعالیٰ نے درگاہوں کا ذکر نہیں کیا' بلکہ یہ حقیقت ہے کہ درگاہوں کو آباد کرنے والے غیر اللہ سے ڈرتے ہیں' اوران سے اپنی امیدیں وابستہ کیے رہتے ہیں ۔ جب کہ اللہ کا حکم ہے :

﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا﴾ [الجن ۱۸]

''اور بیشک مسجدیں صرف اللہ کے لیے ہیں پس تم اللہ کے ساتھ کسی کو نہ پکارو۔''

یہاں پر بھی اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ درگاہیں بھی اللہ کے لیے ہوتی ہیں ۔ بلکہ مساجد کا فرمایا۔ نیز مساجد کے متعلق اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿مَسٰجِدُ یُذْكَرُ فِیْهَا اسْمُ اللّٰهِ كَثِیْرًا﴾ [الحج ۴۰]

''وہ مسجدیں ہیں جہاں اللہ کا نام با کثرت لیا جاتا ہے۔''

یہاں بھی اللہ تعالیٰ نے درگاہوں کا نام تک نہیں لیا۔ نیز فرمان الٰہی ہے :

﴿فِیْ بُیُوْتٍ اَذِنَ اللّٰهُ اَنْ تُرْفَعَ وَیُذْكَرَ فِیْهَا اسْمُهٗ﴾ [النور ۳۶]

''ان گھروں میں جن کے بلند کرنے اور جن میں اپنے نام کی یاد کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے۔''

دین اسلام میں یہ بات اضطراری طور پر تواتر کے ساتھ سب کو معلوم ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی

امت کے لیے نمازوں' باجماعت نمازوں' جمعہ اور جماعت اور عیدین قائم کرکے اللہ کی مسجدوں کو آباد کرنے کو مشروع ٹھہرایا تھا۔آپ نے اپنی امت کو ہرگز یہ اجازت نہیں دی کہ وہ کسی نیک انسان یا نبی کی قبر پر مسجد بنائیں' یا وہاں پر درگاہیں قائم کریں۔ رسول اللہ ﷺ کے مبارک دور میں کسی نبی یا کسی نیک انسان کی قبر پر ہرگز نہ ہی کوئی مقبرہ ہوتا تھا اور نہ ہی کچھ؛ نہ ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قبر پر؛ نہ ہی کسی دوسرے نبی کی قبر پر۔

بلکہ مسلمانوں نے کتنی ہی بار بلادِ شام کا سفر کیا۔حضرت عمر؛ حضرت عثمان' حضرت علی اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کئی بار شام گئے۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ فتح بیت المقدس کے موقع پر شام گئے' تاکہ آپ اہل ذمہ کے ساتھ معاہدہ کرکے بیت اللہ کی چابیاں وصول کرلیں۔ پھر آپ وہاں سے سرغ کے علاقہ میں بھی گئے۔ان تمام چکروں میں کبھی کسی ایک نے بھی حضرت ابراہیم خلیل اللہ کی قبر کی زیارت کے لیے کوئی سفر نہیں کیا۔اور نہ ہی وہاں پر کوئی مقبرہ یا درگاہ موجود تھے۔ بلکہ وہاں پر ایک عمارت ہوا کرتی تھی جو ایسے گول اور بغیر دروازہ کے تھی جیسے نبی کریم ﷺ کی قبر اطہر پر حجرہ شریف۔بنوامیہ اور بنوعباس کے دور میں یہ سلسلہ ایسے ہی رہا۔ یہاں تک کہ پانچویں صدی ہجری کے آخر میں جب ان علاقوں پر عیسائی غالب آگئے تو انہوں نے وہاں پر ایک گرجا بنالیا ۔اوراس پرانی عمارت میں سوراخ کرکے ایک دروازہ بنالیا۔اس لیے آپ دیکھ سکتے ہیں کہ وہ دروازہ بنایا نہیں گیا ' بلکہ وہاں پر نقب لگائی گئی ہے۔

پھر جب مسلمانوں نے یہ علاقے عیسائیوں سے واپس حاصل کر لیے تو بعض لوگوں نے وہاں پر مساجد بنالیں۔[ایسا صحابہ کے دور میں نہیں تھا' بلکہ بعد میں ہوا ہے] اس لیے کہ صحابہ کرام جب کسی کو دیکھتے کہ وہ قبر پر مسجد بنارہا ہے تو اسے منع فرمایا کرتے تھے۔

جب شہر تستر میں حضرت دانیال علیہ السلام کی قبر ظاہر ہوئی تو حضرت ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ نے جناب عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی خدمت میں خط لکھا؛ تو آپ نے جواب دیا کہ: دن کے وقت تیرہ قبریں کھودی جائیں؛ اور رات کے وقت ان تیرہ میں سے کسی ایک میں دفن کردیا جائے' تاکہ لوگ فتنہ میں مبتلا نہ ہوں۔اورحضرت عمر رضی اللہ عنہ جب دیکھتے کہ لوگ کسی ایسی جگہ کو متبرک سمجھ کر نماز پڑھ رہے ہیں جہاں نبی کریم ﷺ نے نماز پڑھی ہو' تو آپ اس سے منع فرمایا کرتے۔آپ فرمایا کرتے تھے:

''تم سے پہلے لوگ اس وجہ سے ہلاک ہوئے کہ وہ اپنے انبیاء کے نشانات و مقامات کو سجدہ گاہ بنالیا کرتے تھے۔جو انسان وہاں پر نماز کا وقت پالے؛ اسے چاہیے کہ نماز پڑھ لے' ورنہ وہاں سے گزر جائے۔'' [تاریخ الطبری/سترھویں سال کے واقعات]

یہ مسئلہ اوراس جیسے دوسرے مسائل جن سے توحید ثابت ہوتی ہو' جو کہ اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے مرسلین کا پیغام ہے۔ان میں سنن مصطفیٰ ﷺ کے پیروکار رہیں۔

اسلام دو بنیادوں پر قائم ہے:

۱۔ یہ کہ ہم اللہ معبود برحق کے علاوہ کسی کی بندگی نہ کریں۔

۲۔ اور ہم اللہ تعالی کی بندگی اس طریقہ کے مطابق کریں جو اس نے مشروع ٹھہرایا ہو؛ بدعات کیساتھ اللہ کی بندگی نہ کریں۔

نصاری ان دونوں اصولوں سے نکل چکے ہیں۔یہی حال اس امت کے اہل بدعت اور روافض کا ہے۔نیز عیسائی یہ گمان کرتے ہیں کہ حضرت عیسی علیہ السلام کی اتباع کرنے والے حواری ابراہیم علیہ السلام اور موسی علیہ السلام اور دوسرے انبیاء کرام ومرسلین سے افضل ہیں۔ان لوگوں کا ایمان ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حوارییین سے بالمشافہ خطاب کیا تھا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں: بیشک اللہ تعالیٰ مسیح ابن مریم ہے۔نیز یہ بھی کہتے ہیں: حضرت مسیح اللہ کے بیٹے ہیں۔یہی حال رافضیوں کا ہے۔وہ اپنے بارہ ائمہ کو سابقین اولین مہاجرین وانصار سے افضل قرار دیتے ہیں۔ان کے غالی فرقہ کے لوگ کہتے ہیں: ائمہ انبیاء کرام سے بھی افضل ہیں۔اس لیے کہ یہ لوگ ائمہ کے متعلق ویسے ہی الوہیت کا عقیدہ رکھتے ہیں جیسے عیسائی حضرت مسیح علیہ السلام کے متعلق عقیدہ رکھتے ہیں۔

عیسائی کہتے ہیں: امور دین پادریوں اور درویشوں کے سپرد ہیں؛ وہ جس چیز کو حلال کردیں وہ حلال ہے' اور جس چیز کو حرام قرار دیدیں وہ حرام ہے۔اور دین وہی چیز ہے جس کو وہ شریعت مقرر کردیں۔

رافضی بھی یہی کہتے ہیں: دین کے تمام امور ائمہ کے سپرد ہیں' حلال وہی ہے جسے وہ حلال قرار دیں' اور حرام وہی ہے جسے وہ حرام قرار دیں۔اور دین وہی چیز ہے جس کو وہ شریعت مقرر کردیں۔

رہے وہ لوگ جو شیعہ غلو کا شکار ہوئے' جیسے اسماعیلیہ؛ جو کہتے ہیں کہ حاکم ہی الہ ہوتا ہے؛ اور اس کے ساتھ ہی اپنے ائمہ کی الوہیت کے بھی قائل ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ: محمد بن اسماعیل محمد بن عبداللہ [صلی اللہ علیہ وسلم] کی شریعت کا رہبر و شیخ ہے۔ان کے علاوہ بھی ان کے کچھ ایسے عقائد ہیں جو غالیہ اور رافضہ سے لیے گئے ہیں۔ان میں سے اکثر لوگ یہود ونصاری اور مشرکین کے علاوہ دوسرے کفار سے بھی بدتر ہیں' اور اپنے آپ کو شیعیت کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ اور اپنے مذاہب کا اظہار بھی کرتے ہیں۔

کیا اہل سنت میں بھی غلو پایا جاتا ہے؟ ......ایک اعتراض اور اس کا جواب:

[اعتراض]:......اگر یہ کہا جائے کہ جو غلو، شرک اور بدعت تم نے روافض میں بیان کیا ہے، وہ بے شمار اہل سنت میں بھی پایا جاتا ہے۔بے شمار نام نہاد سنی اپنے مشائخ میں غلو اور شرک کرتے ہیں اور انھوں نے متعدد غیر شرعی بدعتی عبادات بھی بنالی ہوئی ہیں۔پھر بے شمار نام نہاد سنی ان بزرگوں کی قبوں پر جن کے ساتھ انھیں حسن ظن ہوتا ہے اپنی حاجات مانگنے پہنچے ہوتے ہیں۔یا ان کا یہ گمان ہوتا ہے کہ ان کی قبروں کے پاس مسجدوں سے زیادہ دعائیں قبول ہوتی ہیں۔پھر بعض اپنے شیوخ کی قبوں کی زیارت کو حج سے بھی افضل قرار دیتے ہیں اور بعض ان

کی تعظیم میں ان کی قبروں کو ایسی رقت اور خشوع کے ساتھ سجدہ کرتے ہیں جیسا کہ مسجدوں میں اور گھروں میں بھی نہیں کرتے۔ ایسی اور بھی کئی باتیں ہیں جو شیعوں میں بھی پائی جاتی ہیں۔

❀ پھر یہ لوگ شیعوں کی طرح دنیا کی جھوٹی روایات بھی بیان کرتے ہیں جیسا کہ ان کا یہ قول ہے کہ ''اگر پتھر کے ساتھ بھی حسن ظن ہو تو اللہ اس سے بھی نفع پہنچاتا ہے'' اور یہ قول کہ ''ان عبادتوں نے تم لوگوں کو تھکا دیا ہے اب ان قبر والوں کو لازم پکڑ کر دیکھو۔'' اور یہ قول کہ ''فلاں کی قبر تو مجرب تریاق ہے۔''

❀ پھر کسی شیخ کے بارے میں یہ روایت کرتے ہیں کہ اس نے اپنے ساتھی سے یہ کہا کہ ''جب کوئی حاجت ہو تو میری قبر پر آ کر مجھ سے مدد مانگنا'' اور یہ کہ بعض مشائخ مرنے کے بعد بھی حیات جیسے تصرفات کرتے ہیں۔ پھر ایسا بھی ہوتا ہے کہ کوئی شخص کسی مرے ہوئے بزرگ سے مدد مانگ رہا ہوتا تو شیطان اس کی صورت میں آ کر اسے گمراہ کرتا ہے۔'' ایسا اس شیخ کی زندگی میں اور مرنے کے بعد ہونا بھی ممکن ہے۔ پھر شیطان اس کی صورت میں آ کر سائل کی حاجت یا بعض حاجت کو پورا کر دیتا ہے۔ بالکل ایسا ہی نصاری کے شیوخ کے ساتھ بھی ہوا اور عرب و ہند کے بت پرستوں کے ساتھ تو شیطان ایسا کرتا ہی ہے۔

[جواب]: یہ ہے کہ اللہ اور اس کے رسول نے ان سب باتوں سے روکا ہے اور جس بات سے بھی اللہ اور اس کا رسول روکیں وہ مذموم اور ممنوع ہوتی ہے چاہے اس بات کا کرنے والا سنی ہو یا شیعہ۔ البتہ کتاب و سنت کے مخالف امور مذمومہ بہ نسبت سنیوں کے شیعہ حضرات میں زیادہ ہیں۔ اہل سنت میں جو بھی شر ہے وہی شر شیعہ میں کہیں زیادہ ہے اور شیعہ میں جو بھی خیر ہے اہل سنت میں وہی خیر ان سے کہیں زیادہ ہے۔

❀ یہی حال مسلمانوں کا بہ نسبت یہود و نصاریٰ کے ہے۔ چنانچہ مسلمانوں میں جو بھی شر ہے، وہی شر اس سے کہیں زیادہ اہل کتاب میں ہے اور اہل کتاب میں جو بھی خیر ہے، وہی خیر ان سے کہیں زیادہ مسلمانوں میں ہے۔ اسی لیے رب تعالیٰ نے کفار مشرکین اور اہل کتاب کے ساتھ عدل کے ساتھ مناظرہ بیان کیا ہے۔ کہ اگر ان لوگوں نے مسلمانوں میں موجود کسی عیب کو ذکر کیا تو رب تعالیٰ نے مسلمانوں کو اس عیب سے بری قرار نہ دیا البتہ یہ فرمایا کہ یہی عیب مسلمانوں کی نسبت کفار میں کہیں زیادہ ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿يَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ كُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ الْفِتْنَةُ اَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾ (البقرۃ: ۲۱۷)

''وہ تجھ سے حرمت والے مہینے کے متعلق اس میں لڑنے کی بابت پوچھتے ہیں، کہہ دے اس میں لڑنا بہت بڑا ہے اور اللہ کے راستے سے روکنا اور اس سے کفر کرنا اور مسجد حرام سے (روکنا) اور اس کے

رہنے والوں کو اس سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ بڑا ہے اور فتنہ قتل سے زیادہ بڑا ہے۔''

یہ آیت مسلمانوں کے ایک ایسے سریہ کی بابت نازل ہوئی تھی جنھوں نے رجب کے آخری دن ابن حضرمی کو قتل کر ڈالا تھا۔ تو مشرکوں نے مسلمانوں کو اس بات کا عار دلایا، جس پر رب تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ الْكِتٰبِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَ اَنَّ اَكْثَرَكُمْ فٰسِقُوْنَ٥ قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَثُوْبَةً عِنْدَ اللّٰهِ مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيْرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوْتَ اُولٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَّ اَضَلُّ عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ٥﴾ (المائدة: ٥٩-٦٠)

''کہہ دے اے اہل کتاب! تم ہم سے اس کے سوا کس چیز کا انتقام لیتے ہو کہ ہم اللہ پر ایمان لائے اور اس پر جو ہماری طرف نازل کیا گیا اور اس پر بھی جو اس سے پہلے نازل کیا گیا اور یہ کہ بے شک تمھارے اکثر نافرمان ہیں۔ کہہ دے کیا میں تمھیں اللہ کے نزدیک جزا کے اعتبار سے اس سے زیادہ برے لوگ بتاؤں، وہ جن پر اللہ نے لعنت کی اور جن پر غصے ہوا اور جن میں سے بندر اور خنزیر بنا دیے اور جنھوں نے طاغوت کی عبادت کی۔ یہ لوگ درجے میں زیادہ برے اور سیدھے راستے سے زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔''

یعنی جن پر اللہ نے لعنت کی اور ان میں سے بعض کو مسخ کر کے بندر اور خنزیر بنا دیا اور بتوں کے پجاریوں پر لعنت کی۔ کیونکہ ''جَعَلَ'' کا ''لَعَنَ'' پر عطف ہے۔ نہ کہ یہ مراد ہے کہ ان میں بعض کو بتوں کا پجاری بنا دیا۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس آیت سے یہی مطلب سمجھا ہے۔ کیونکہ لفظ اس معنی پر دلالت نہیں کرتا اور نہ اس معنی کے مناسب ہی ہے۔ کیونکہ مراد اس بات پر ان کی مذمت بیان کرنا ہے نہ کہ اس بات کی خبر دینا ہے کہ رب تعالیٰ نے ان میں سے بعض کو بتوں کا پجاری بنا دیا۔ کیونکہ صرف اتنی بات کی خبر دینے میں ان کی کوئی مذمت نہیں۔ بخلاف انھیں بندر اور خنزیر بنا دینے کے کہ یہ رب تعالیٰ کی انھیں ان کے گناہوں پر سزا دینا ہے اور یہ ان کی رسوائی ہے۔ چنانچہ رب تعالیٰ نے ان کے شرک کے ارتکاب پر سزا دے کر اور ان پر لعنت کر کے ان کا عیب اور مذمت بیان کی کہ یہ بتوں کے پجاری ہیں۔ [1]

اب رافضہ میں بھی ان مشرکوں اور یہود و نصاریٰ کے مشابہ جو شرک پایا جاتا ہے، اس پر ان پر اللہ کی لعنت اور اس کی عقوبت ہے۔ کیونکہ نقول متواترہ سے یہ ثابت ہے کہ ان میں سے بھی بعض کو اسی طرح مسخ کیا گیا اس طرح ان یہود کو مسخ کیا گیا تھا۔ حافظ ابو عبداللہ محمد بن عبدالواحد المقدسی [1] نے اپنی کتاب ''النهى عن سب الاصحاب رضی اللہ عنہم و ما ورد فيه من الذم العقاب'' میں متعدد ایسی معروف حکایات درج کی ہیں۔ جبکہ

[1] ان دونوں آیات کی تفسیر کے لیے دیکھیں: تفسير الطبرى: ١٠/ ٤٣٣-٤٤٤ طبعة دار الكتب القاهرة.

میرے علم میں اور بھی حکایات ہیں جن کو حافظ مقدسی نے اپنی اس کتاب میں ذکر نہیں کیا۔ [1]

ان رافضہ میں وہ شرک اور غلو پایا جاتا ہے جو امت مسلمہ کے کسی دوسرے گروہ میں نہیں پایا جاتا۔ اس لیے دو جماعتوں میں غلو کا پایا جانا اظہر اور عیاں ہے۔ (۱) نصاریٰ (۲) اور رافضہ۔ جبکہ ایک تیسری قسم میں بھی غلو پایا جاتا ہے اور یہ وہ عبادات گزار اور زہد و قربانی کرنے والے لوگ ہیں جو اپنے مشائخ میں بے حد غلو اور شرک کرتے ہیں۔

☆☆............☆☆

[1] یہ امام حافظ حجت محدث شام شیخ السنہ ضیاء الدین ابوعبداللہ محمد بن عبدالواحد بن احمد بن عبدالرحمان السعدی المقدسی ثم الدمشقی الصالحی الحنبلی ہیں۔ سن ولادت ۵۶۹ھ اور سن وفات ۶۴۳ھ ہے۔ (دیکھیں: شذرات الذهب: ٥/ ٢٢٥-٢٢٦، الذيل لابن رجب: ٢/ ٢٣٦، ٢٤٠)

فصل:

[مسئلہ خلافت اور رسول اللہ ﷺ کی وصیت]

[اعتراض]: شیعہ کہتے ہیں: ''اہل سنت کہتے ہیں کہ:''رسول اللہ ﷺ نے کسی کو امام مقرر نہیں کیا تھا اور آپ بلا وصیت فوت ہو گئے۔''

[جواب]: واضح ہو کہ یہ جمہور اہل سنت کا قول نہیں۔ اہل سنت میں سے ایک جماعت کا زاویۂ نگاہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی امامت نص سے ثابت ہے۔[اہل سنت والجماعت میں]امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دوسرے ائمہ کے مذہب میں یہ تنازع بڑا معروف ہے۔ قاضی ابو یعلی نے اس ضمن میں امام احمد رحمہ اللہ سے دو روایتیں ذکر کی ہیں:

۱۔ ایک روایت کے مطابق حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ انتخاب کی بناء پر خلیفہ قرار پائے۔یہی اہل حدیث کی ایک جماعت؛ معتزلہ اور اشاعرہ کا مذہب ہے؛ اور قاضی ابو یعلی نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔

۲۔ دوسرا قول یہ ہے کہ آپ کی امامت نص خفی اور اشارہ سے ثابت ہے۔حضرت حسن بصری رحمہ اللہ؛ محدثین کی ایک جماعت؛ بکر بن اخت عبد الواحد رحمہ اللہ اور خوارج میں سے بھیسیہ اسی کے قائل ہیں۔ان کے شیخ ابوعبداللہ ابن حامد [1] کہتے ہیں:

''باقی صحابہ اور اہل بیت کے برعکس حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی خلافت پر کتاب وسنت میں دلیل موجود ہے۔لیکن ہمارے اصحاب میں یہ اختلاف ہے کہ آپ کی خلافت نص سے ماخوذ ہے یا استدلال سے ۔ ہمارے اصحاب میں سے ایک گروہ کا خیال ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص سے ثابت ہے۔اور نبی کریم ﷺ نے اس بارے میں نص ذکر کی ہے۔اور آپ کے متعلق حتمی طور پر دوٹوک الفاظ میں کہا ہے [کہ آپ ہی خلیفہ ہوں گے]۔

اور ہمارے اصحاب میں سے کچھ لوگوں کا کہنا ہے کہ:''آپ کی خلافت استدلال جلی سے ثابت ہے۔''

[قاضی ابویعلی کے استاد]ابن حامد نے کہا ہے:''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی امامت کی نص وہ حدیث ہے جسے امام بخاری اپنی سند سے حضرت جبیر بن مطعم رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں۔''

[1] ابوعبداللہ الحسن بن حامد بن علی بن مروان البغدادی؛ اپنے زمانہ میں حنابلہ کے امام تھے۔ان کی ایک جامع کتاب ہے''مذہب حنابلہ''اور ایک تصنیف''شرح خرقی''ہے۔آپ قاضی ابویعلی کے شیخ اور استاذ تھے۔دیکھو: طبقات حنابلہ ۲/ ۱۷۶۔الاعلام ۲/ ۲۰۱۔

احادیث نبویہ سے خلافت ابی بکر رضی اللہ عنہ کا اثبات:

ایک عورت بارگاہ رسالت میں حاضر ہوئی۔آپ نے اسے دوبارہ حاضر ہونے کیلئے مامور فرمایا۔تو وہ بولی :

''اگر میں آؤں اور آپ کو موجود نہ پاؤں تو؟''(یعنی اگر آپ وفات پا جائیں تو) آپ نے فرمایا:''

اگر تو مجھے نہ پائے تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضری دیجیے۔''❶

یہ حدیث ایک دوسرے سیاق سے بھی نقل کی گئی ہے۔ابن حامد نے متعدد احادیث ذکر کر کے لکھا کہ

''یہ احادیث امامت ابی بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں نص ہیں۔''

[مزید]انہوں نے کہا ہے کہ: سفیان نے عبدالملک بن عمیر سے؛ وہ ربعی سے؛ وہ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:''ان دونوں کی پیروی کیجیے جو میرے بعد (خلیفہ) ہوں گے۔'' آپ نے حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں یہ الفاظ ارشاد فرمائے۔❷

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

''میں سو رہا تھا تو میں نے اپنے آپ کو ایک کنوئیں پر دیکھا جس پر ایک ڈول پڑا ہوا تھا۔ میں نے اس ڈول سے جس قدر اللہ نے چاہا پانی کے ڈول نکالے۔ پھر ابن ابی قحافہ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے ڈول لے لیا۔انہوں نے ایک دو ڈول پانی کے نکالے اللہ تعالی ان کی کمزوری کو معاف کرے۔اس کے بعد وہ ڈول مغرب کی طرف کو ہٹ گیا اور عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو لے لیا۔تو میں نے لوگوں میں کسی قوی و مضبوط شخص کو ایسا نہ پایا جو عمر رضی اللہ عنہ کی طرح رہٹ کھینچتا۔ اس نے بڑی قوت سے اس قدر ڈول نکالے کہ سب لوگوں کو سیراب کر دیا۔''❸

ان کا کہنا ہے: یہ حدیث حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں نص ہے۔اور اس پر وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ابوبکر بن مالک نے روایت کی ہے۔

مسند امام احمد میں حماد بن سلمہ سے روایت ہے' وہ علی بن زید بن جدعان سے' وہ عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک روز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا:

''کیا تم میں سے کسی نے خواب دیکھا ہے؟''

میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک ترازو لٹکایا گیا ہے پھر آپ کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ساتھ وزن کیا گیا اور آپ بھاری نکلے۔ پھر حضرت عمر و ابوبکر رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو

---

❶ صحیح بخاری کتاب فضائل أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "لو کنت متخذا خلیلاً (ح: ٣٦٥٩)۔صحیح مسلم، کتاب فضائل الصحابة باب من فضائل ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ (ح:٢٣٨٦)

❷ الترمذی۔ کتاب المناقب۔ باب(١٦ ح:٣٦٦٢) سنن ابن ماجة۔ باب فضل أبي بكر الصديق رضی اللہ عنہ (ح:٩٧)

❸ صحیح بخاری:کتاب مناقب انبیاء علیهم السلام کا بیان :ح 881۔

ابوبکر رضی اللہ عنہ والا پلڑا جھک گیا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں وزن کیا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ وزنی ثابت ہوئے۔ پھر ترازو اٹھا لیا گیا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: یہ خلافت نبوت کی جانب اشارہ ہے اس کے بعد اللہ جسے چاہے حکومت وسلطنت سے نوازے۔''[1]

سنن ابوداؤد میں ہے: حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''آج ایک نیک آدمی نے خواب دیکھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے باندھ دیا گیا ہے، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابوبکر رضی اللہ عنہ سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے وابستہ کر دیا گیا تھا۔'' جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: جب ہم بارگاہ رسالت سے اٹھے تو ہم نے کہا نیک آدمی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس مراد ہے۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ آپ کے خلفاء ہیں۔''[2]

اس طرح کی ایک اور روایت صالح بن کیسان سے مروی ہے، وہ زہری سے روایت کرتے ہیں وہ عروہ رضی اللہ عنہ سے کہ سیدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:

''جس روز رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو درد شروع ہوئی تو میں خدمت میں حاضر ہوئی۔ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اپنے باپ اور بھائی کو بلاؤ تاکہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ایک عہد نامہ لکھ دوں۔''

پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ اور مسلمان ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو خلیفہ تسلیم نہیں کریں گے۔''[3]

اور ایک روایت میں ہے: ''کوئی طمع کرنے والا اس معاملہ کی طمع بالکل نہ کرے۔''

یہ حدیث صحیحین میں ہے۔

اور ابوداؤد الطیالسی کی سند سے روایت ہے: ابن ابی ملیکہ نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے کہا جب سرور کائنات کی بیماری شدت اختیار کر گئی تو آپ نے فرمایا:

''عبدالرحمٰن بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کو بلاؤ تاکہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کے لیے (ایک عہد نامہ) لکھ دوں۔ جس کی موجودگی میں کسی اختلاف کی گنجائش نہ رہے۔ پھر فرمایا: ''اللہ کی پناہ کہ مسلمان ابوبکر رضی اللہ عنہ (کی خلافت وامارت) میں مختلف الخیال ہوں۔''[4]

---

[1] مسند احمد(٥/ ٤٤، ٥٠) سنن ابی داؤد۔ کتاب السنة۔ باب فی الخلفاء (ح: ٤٦٣٤۔٤٦٣٥) تاہم اس میں خواب دیکھنے والے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نہیں تھے بلکہ ایک دوسرے صحابی تھے۔ واللہ اعلم)

[2] سنن ابی داؤد۔ کتاب السنة۔ باب فی الخلفاء(حدیث:٤٦٣٦)

[3] صحیح مسلم کتاب فضائل الصحابة۔ باب من فضائل ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ (حدیث:٢٣٨٧) واللفظ له۔ صحیح بخاری۔ کتاب المرضی باب ما رخص للمریض ان یقول(حدیث:٥٦٦٦) مطولاً من طریق آخر عنها

[4] طبقات ابن سعد(٣/ ١٨٠) السنة لابن ابی عاصم(٢/ ٥٥٥) مسند احمد (٦/ ٤٧، ١٠٦)

ابن حامد پھر وہ احادیث ذکر کرتے ہیں جن میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے امام نماز ہونے کا ذکر کیا گیا۔ ان کے علاوہ کچھ اور احادیث بھی قلمبند کی ہیں جو محدثین کے نزدیک صحت کے درجہ سے فروتر ہونے کی وجہ سے یہاں پر ذکر نہیں کی جارہی۔

خلافت صدیقی سے متعلق ابن حزم رحمہ اللہ کا زاویہ نگاہ:

امام ابن حزم رحمہ اللہ اپنی کتاب ''الملل و النحل '' میں فرماتے ہیں:[1] ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امامت ابی بکر رضی اللہ عنہ کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے:

(۱) ایک گروہ کا خیال ہے کہ آپ نے کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا تھا۔

(۲) دوسرے گروہ کا خیال ہے کہ جب آپ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو امام نماز بنایا تھا تو یہ اس امر کی دلیل ہے کہ آپ امامت و خلافت کے اوّلین مستحق تھے۔

(۳) تیسرے گروہ کے نزدیک افضلیت کی بناء پر آپ کو امام نماز بنایا گیا تھا۔ اس سے ان کی خلافت کی جانب اشارہ کرنا مقصود نہیں۔

(۴) چوتھے گروہ کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحتاً اپنے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو لوگوں پر خلیفہ مقرر فرمایا تھا۔ ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ درج ذیل براہین و دلائل کی روشنی میں ہم نے آخری نظریہ اختیار کیا ہے۔

پہلی دلیل:...... خلافت ابی بکر رضی اللہ عنہ کی پہلی دلیل [لوگوں کے طبقات کے لحاظ سے] یہ ہے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِيْنَ الَّذِيْنَ اُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا وَّيَنْصُرُوْنَ اللّٰهَ وَرَسُوْلَهٗ اُوْلٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ﴾ (الحشر: ۸)

''(فئے کا مال) ان مہاجر مسکینوں کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے نکالے گئے وہ اللہ کے فضل اور اس کی رضامندی کے طلب گار ہیں اور اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں یہی راست باز لوگ ہیں۔''

اس آیت میں جن صحابہ کی صدق بیانی اور راست گوئی کی شہادت دی گئی ہے وہ آپ کو ''خلیفۃ الرسول'' کہنے میں یک زبان تھے۔

---

[1] ابن حزم کا یہ بیان ان کے رسالہ '' الامامۃ والمفاضلۃ'' میں درج ہے۔ یہ رسالہ کوئی مستقل کتاب نہیں بلکہ ان کی شہرہ آفاق کتاب '' الفِصَل فی الملل والنحل'' جلد چہارم میں شامل ہے۔ دیکھیے کتاب مذکورہ، ص: ۱۰۷، طبع مصر ۱۳۲۱۔ خلافت کے مسئلہ پر یہ اہم ترین کتاب ہے۔

خلیفہ ❶ عربی زبان میں اس شخص کو کہتے ہیں جس کو کسی نے اپنا قائم مقام بنایا ہو۔ جو خود کسی کا نائب بن جائے اسے خلیفہ نہیں کہتے۔ خود بخود نائب بننے والے کو ''خالف'' کہتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی اور معنی لغت کے اعتبار سے ہرگز جائز نہیں۔ خلیفہء رسول سے ہرگز یہ مراد نہیں کہ آپ نماز پڑھانے میں رسول اللہ ﷺ کے قائم مقام تھے۔ وجہ یہ ہے کہ:

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کی حیات مبارک میں خلیفہ کے لقب سے مشہور نہیں ہوئے۔ حالانکہ آپ اس وقت بھی نماز میں رسول اللہ ﷺ کے خلیفہ تھے۔ تو اس سے یقینی طور پر معلوم ہوگیا کہ یہ نیابت وخلافت امامت نماز کے علاوہ جداگانہ نوعیت کی تھی۔

دوسری دلیل: جن لوگوں کو آپ ﷺ نے بعض مواقع پر اپنی نیابت کا شرف عطاء فرمایا تھا؛ مثلاً غزوۂ تبوک میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ❷ غزوۂ خندق میں حضرت عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ کو ❸ اور غزوۂ ذات الرقاع میں حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کو۔ ❹ علاوہ ازیں دیگر صحابہ جن کو یمن و بحرین اور طائف وغیرہ میں عامل بنا کر بھیجا گیا تھا۔ اس میں امت کا کبھی بھی کوئی اختلاف نہیں رہا کہ ان میں سے کوئی شخص بھی علی الاطلاق خلیفہ کے لقب سے مشہور نہیں ہوا [اور نہ ہی کوئی اس لقب کا مستحق تھا]۔ اس سے یہ حقیقت ضروری طور پر منصۂ شہود پر جلوہ گر ہوتی ہے کہ خلافت سے رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد اس امت میں آپ کی قائم مقامی و نیابت مراد ہے؛ اس حقیقت کا کسی کو انکار نہیں۔

اب یہ بات محالات میں سے ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے یوں ہی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر اجماع کر لیا ہو؛ جبکہ آپ نے صراحتاً کسی کو بھی یہ منصب تفویض نہ فرمایا ہو۔

اگر آپ کو صرف نماز میں اپنا خلیفہ بنائے جانے کے علاوہ کوئی دلیل نہ ہوتی تو آپ اس لقب کے مستحق نہ ٹھہرتے۔ جیسا کہ ابھی ہم نے ذکر کیا ہے۔ مزید برآں صحیح حدیث میں وارد ہے کہ:

❶ خلیفہ بروز فعیل بمعنی مفعول ہے بنا بریں خلیفہ وہ شخص ہے جسے کسی نے اپنا نائب مقرر کیا ہو۔ جن لوگوں کی شان میں وارد ہے ﴿اُولٰٓئِكَ هُمُ الصّٰدِقُوْنَ﴾ (الحجرات:۴۹/۱۵) انہی لوگوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفۃ الرسول یعنی نائب رسول ﷺ کے لقب سے ملقب کیا تھا۔ حالانکہ وہ لوگ رسول اللہ ﷺ کے اقوال واحوال کو سب سے زیادہ جاننے والے تھے۔ اس پر طرہ یہ کہ اللہ کریم نے ان کو صادق بھی قرار دیا ہے۔

❷ صحیح بخاری۔ کتاب المغازی۔ باب غزوة تبوك۔(حدیث:٤٤١٦) صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب من فضائل علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ (حدیث: ٢٤٠٤)

❸ جوامع السيرة لابن حزم(ص:١٨٥) سيرة ابن هشام(ص:٤٥٦)۔

❹ سيرة ابن هشام(ص:٤٥٤) جوامع السيرة لابن حزم(ص:١٨٢ ، ١٨٣) اس میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے ساتھ ساتھ حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کا اسم گرامی بھی آتا ہے واللہ اعلم۔

ایک عورت نے رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کرتے ہوئے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! اگر میں لوٹ کر آؤں اور آپ موجود نہ ہوں تو پھر کیا کروں؟......اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ فوت ہو جائیں تو پھر کیا کروں...... فرمایا:''ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو جایئے۔''❶

ابن حزم رحمہ اللہ اس حدیث پر تبصرہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''یہ حدیث حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر نص جلی ہے۔'' (کتاب الامامة والمفاضلة، ص: ۱۰۸)

حدیث صحیح میں وارد ہے کہ سرور کائنات ﷺ نے بیماری کی حالت میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو مخاطب کر کے فرمایا:

''میں نے ارادہ کیا تھا کہ تمہارے والد اور بھائی کو بلا کر ایک عہد نامہ لکھ دوں مبادا کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں (خلافت کا) زیادہ حقدار ہوں یا کوئی آرزو کرنے والا (خلافت کی) تمنا کرے۔ مگر اللہ تعالیٰ اور مومنین ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو (خلیفہ) تسلیم نہیں کر سکتے۔''❷

''ایک روایت میں ہے:''اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام ابوبکر کے علاوہ کسی کو خلیفہ نہیں مانتے۔''

ابو حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:''یہ حدیث رسول اللہ ﷺ کی طرف سے آپ کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے اس امت پر خلیفہ مقرر کئے جانے میں نص جلی ہے۔''

[[شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں:''اس حدیث سے یہ مستفاد نہیں ہوتا کہ رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر فرما دیا تھا۔ البتہ اس حدیث کے پیش نظر آپ جانتے تھے کہ امت آپ کے بعد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ منتخب کرے گی اور آپ نے اس پر اظہار پسندیدگی فرمایا۔ رسول اکرم ﷺ نے نص جلی سے سکوت اختیار کر کے صرف امت کے اجماع پر اکتفاء فرمایا تھا۔'']]

قائلین عدم استخلاف کے دلائل:

امام ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:''جن لوگوں کی رائے میں رسول اللہ ﷺ نے کسی کو بھی خلیفہ مقرر نہیں کیا تھا وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا درج ذیل قول پیش کرتے ہیں۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا:''اگر میں کسی کو خلیفہ مقرر کر دوں تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو مجھ سے افضل تھے ایسا ہی کیا تھا اور اگر مقرر نہ کروں تو جو مجھ سے بہتر ہستی تھے' انہوں نے بھی کسی کو خلیفہ مقرر نہیں کیا۔'' [یعنی رسول اللہ ﷺ کا نمونہ میرے پیش نظر ہے]۔''❸

---

❶ صحیح بخاری کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ ''لو کنت متخذا خلیلا'' (حدیث:۳٦٥٩)، صحیح مسلم (حدیث: ۲۳۸٦)

❷ صحیح بخاری۔ کتاب المرضی۔ باب ما رخص للمریض ان یقول انی وجع (حدیث: ٥٦٦٦)۔

❸ صحیح بخاری۔ کتاب الاحکام۔ باب الاستخلاف (حدیث: ۷۲۱۸) صحیح مسلم۔ کتاب الامارة، باب الاستخلاف و ترکہ(حدیث:۱۸۲۳)۔

سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے دریافت کیا گیا کہ: ''اگر سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کسی کو خلیفہ بنانے والے ہوتے تو کسے یہ منصب تفویض فرماتے؟'' تو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواباً فرمایا: ''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو۔''[1]

محدث ابن حزم رحمہ اللہ کا قول ہے:

''یہ محال ہے کہ حضرت عمر و عائشہ رضی اللہ عنہا کا قول اور اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین دونوں مرفوع احادیث کے خلاف ہوں۔ اور اس کے مقابلہ میں حضرت عمر اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے ایسی موقوف روایات پیش کی جائیں جن سے کوئی واضح اور ظاہری حجت نہ حاصل ہوتی ہو۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر اس روایت سے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ مقرر کیے جانے کا حکم مخفی رہا۔ جیسے دیگر کئی ایک احکام شرعی آپ مخفی رہے؛ جیسے گھر میں داخل ہونے کے لیے اجازت طلب کرنے کا حکم؛ وغیرہ۔ ان کا مطلب یہ تھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے بارے میں کوئی تحریری دستاویز تحریر نہیں کی تھی۔'' ہم تسلیم کرتے ہیں کہ آپ کے خلیفہ بنائے جانے کے لیے کوئی تحریری دستاویز موجود نہ تھی؛ مگر اس بارے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت موجود تھی۔

کوئی کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ: حجت تو ان دونوں صحابہ کی روایت میں ہے' ان کے قول میں نہیں؟

[[امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اس ضمن میں فرماتے ہیں:]]

''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے خلیفہ مقرر کئے جانے پر اثبات میں کلام دیگر کئی مواقع پر بڑی تفصیل کے ساتھ آیا ہے۔ یہاں پر مقصود آپ کی خلافت کے بارے میں لوگوں کی آراء کا بیان کرنا ہے۔ کیا اس بارے میں کوئی نص خفی یا جلی وارد ہوئی ہے؟ اور اس سے خلافت ثابت ہوتی ہے؟ یا پھر اہل حل و عقد کے اختیار و انتخاب سے خلیفہ مقرر کئے گئے؟

یہ بات بہت واضح کی جا چکی ہے کہ بہت سارے سلف و خلف نے نص جلی یا خفی کا کہا ہے۔ تو پھر اس طرح رافضی کی اہل سنت والجماعت پر قدح باطل ہوگئی۔ رافضی کا کہنا کہ [اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ]: '' رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کو امام مقرر نہیں کیا تھا اور آپ بلا وصیت فوت ہو گئے۔'' [مطلق طور پر یہ بات کہنا غلط ہے]

---

[1] صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب من فضائل ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ (ح:۲۳۸۵)۔
حضرت ابن ابی ملیکہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے سنا اور ان سے پوچھا گیا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اگر اپنی حیات طیبہ میں کسی کو خلیفہ بناتے تو کس کو بناتے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ پھر اس کے بعد کس کو؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو، پھر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے پوچھا گیا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بعد کس کو بناتے؟ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا حضرت ابوعبیدہ بن جراح رضی اللہ عنہ کو، پھر اس کے بعد حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا خاموش ہو گئیں۔

اس سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ یہ قول تمام لوگوں کا نہیں۔ اگر یہ حق ہے تو بعض لوگوں نے کہا ہے۔ اور اگر حق اس کے خلاف ہے تو بعض نے اس طرح بھی کہا ہے۔ پس دونوں طرح سے حق اہل سنت والجماعت کے عقیدہ سے باہر نہیں ہے۔

راوندیہ کا عقیدہ: حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی خلافت پر نص:

اگر یہ بات تسلیم کر لی جائے تو پھر بھی ''بصراحت کسی کو خلیفہ مقرر کرنے کے بارے میں شیعہ کے یہاں کوئی دلیل موجود نہیں ہے۔ راوندیہ کہتے ہیں کہ: ''آپ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنایا تھا۔'' اور امامیہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق یہی دعویٰ کرتے ہیں۔''

قاضی ابویعلی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

''راوندیہ کی ایک جماعت کا دعویٰ ہے کہ آپ نے بعینہٖ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کر کے اس کا اعلان کیا تھا۔ اور آپ نے کھل کر صراحت کے ساتھ اسے واضح کیا تھا۔ مگر امت نے اس نص کا انکار کر کے کفر و عناد کا مظاہرہ کیا؛ اور سرکشی کرتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی مخالفت کی؛ [اور مرتد ہوگئی]۔ ان میں سے بعض یہاں تک کہتے ہیں کہ: ''آپ نے تا قیام قیامت حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی اولاد کو خلیفہ مقرر کیا تھا۔'' [المعتمدِ فِی أصولِ الدِینِ؛ ص: 223]

یعنی ایسا نص خفی سے ثابت ہے۔ پس اس مسئلہ میں راوندیہ کے دو قول ہوئے؛ جیسا کہ شیعہ کے دو قول ہیں۔ امامیہ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صراحت کیساتھ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا نام لیکر آپ کو خلیفہ مقرر کیا تھا کہ آپ ہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام ہوں گے۔ اس کی بات سنو اور اس کی اطاعت کرو۔ جب کہ زیدیہ اس قول میں ان کی مخالفت کرتے ہیں۔ [1]

پھر زیدیہ میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں: ''من کنت مولاہ فعلي مولاہ۔'' ''جس کا میں مولا ہوں علی بھی اس کا مولا ہے'' اس قول میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کے خلیفہ مقرر کئے جانے پر نص موجود ہے۔ نیز یہ حدیث کہ: ''کیا آپ کو یہ بات پسند نہیں کہ آپ کو مجھ سے وہی نسبت ہو جو ہارون کو موسیٰ علیہ السلام سے تھی؛ [سوائے اس کے کہ آپ نبی نہیں ہیں]''؛ ان کے علاوہ دوسری روایات جن میں نص خفی موجود ہے؛ اور ان کے معنی پر غور و فکر کرنے کی ضرورت ہے۔

زیدیہ میں سے جارودیہ فرقہ سے حکایت نقل کی گئی ہے کہ: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو ایسی صفات بیان کر کے نص کے ساتھ خلیفہ مقرر کیا تھا کہ وہ صفات صرف آپ میں ہی پائی جاتی تھیں [کسی اور میں نہیں]؛

---

[1] مقالاتِ الإسلامِیین 1/129؛ المِلل والنِحل 1/137؛ الفرق بین الفِرقِ، ص 19، 22-25.

آپ نے نام نہیں لیا۔ پس راوندیہ کا نص کے بارے میں دعوی کرنا ویسے ہی ہے جیسے رافضہ کا دعوی۔ اس کے علاوہ بھی امامیہ سے کئی اقوال منقول ہیں۔

ابو محمد ابن حزم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: جو حضرات یہ کہتے ہیں کہ امامت صرف قریش کی اولاد میں ہی ہوسکتی ہے؛ ان کے مابین بھی اختلاف ہے۔ ان میں سے ایک گروہ کہتا ہے: ''خلافت کا وجود فہر بن مالک بن نضر کی تمام اولاد میں جائز ہے۔ یہ قول جمہور اہل سنت والجماعت اور مرجئہ اور معتزلہ نے اختیار کیا ہے۔''

دوسرا گروہ کہتا ہے: خلافت صرف حضرت عباس بن عبدالمطلب کی اولاد میں ہی ہوسکتی ہے۔ یہ کہنے والے راوندیہ ہیں۔

ایک گروہ کہتا ہے: خلافت صرف حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ کی اولاد میں ہوسکتی ہے۔

ایک گروہ کہتا ہے: خلافت صرف حضرت جعفر بن ابی طالب کی اولاد میں ہوسکتی ہے۔ پھر ان میں سے بھی صرف حضرت عبداللہ بن معاویہ بن عبداللہ بن جعفر بن ابی طالب کی اولاد تک محدود کرتے ہیں۔ اور ہم تک یہ بات بھی پہنچی ہے کہ بنو حارث بن عبدالمطلب کہتے تھے کہ: خلافت بالخصوص صرف آل عبدالمطلب میں ہی ہوسکتی ہے۔ اور ان کا خیال ہے اس میں عبدالمطلب کی تمام اولاد شامل ہے۔ ان میں ابو طالب؛ ابولہب؛ عباس اور حارث شامل ہیں۔''[1]

آپ کہتے ہیں: ہم تک یہ بات پہنچی ہي کہ اردن میں ایک آدمی تھا؛ جو کہا کرتا تھا: خلافت صرف بنی عبدشمس میں ہی جائز ہوسکتی ہے۔ اس سلسلہ میں اس نے ایک کتاب بھی لکھ رکھی تھی۔

ہم نے ایک ایسی کتاب بھی دیکھی ہے جو حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے کسی نے لکھی تھی۔ جس میں اس نے اس بات پر دلائل پیش کئے ہیں کہ خلافت صرف حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما کی اولاد میں ہی جائز ہوسکتی ہے۔ اور اس پر تفصیلی کلام آگے مسئلہ امامت میں لوگوں کے اختلاف کی بحث میں آئے گا۔

یہاں پر یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ رافضیوں کے اقوال آپس میں انتہائی تعارض رکھتے ہیں۔ ان کا یہ دعوی کرنا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت نص سے ثابت ہے' بالکل ایسے ہی ہے جیسے راوندیہ کا دعوی کہ حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی خلافت نص سے ثابت ہے۔ اور ان دونوں اقوال کا باطل ہونا لامحالہ طور پر معلوم ہے۔ اہل علم نے ان دونوں میں سے ایک بات بھی نہیں کہی۔ یہ تو اہل بدعت کے اپنی طرف سے گھڑے ہوئے اقوال ہیں' جیسا کہ اس کے تفصیلی بیان میں آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی اولاد میں سے دیندار اور اہل علم لوگ کبھی بھی اس چیز کے دعویدار نہیں رہے۔ اور اس مسئلہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی نصوص میں کوئی اختلاف ہی نہیں ہے۔ اس لیے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کا کہنے والے اہل علم کی ایک جماعت ہیں۔ جیسا

[1] سیرۃ ابن ہشام 1/113، طبع مصطفی الحلبي، القاهرة، 1355/1936.

کہ اس کا تفصیلی بیان بھی آگے آئے گا۔

یہاں پر یہ بتانا مقصود ہے کہ: مقام نزاع پر یہ بھی ویسے ہی استدلال کرتے ہیں جس طرح دوسرے لوگ استدلال کرتے ہیں۔آپ کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ سب سے کمزور دلیل وہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی طرف سے نام لیکر خلیفہ مقرر کیے جانے کا ذکر ہے۔ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کے قائلین میں سے بعض لوگ نص جلی سے خلافت ثابت کرتے ہیں' اور بعض لوگ نص خفی سے۔

ابن بطہ رحمہ اللہ نے اپنی سند سے روایت کیا ہے؛ وہ کہتے ہیں: مجھ سے ابوالحسن اسلم الکاتب نے بیان کیا؛ ان سے زعفرانی نے حدیث بیان کی؛ ان سے یزید بن ہارون نے' وہ محدث مبارک بن فضالہ رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں کہ: بیشک حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ نے محمد بن زبیر حنظلی کو حسن بصری کی خدمت میں بھیجا۔اور ان سے پوچھا: کیا رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر کو خلیفہ مقرر فرمایا تھا؟ ۔تو انہوں نے جواب دیا: کیا تمہارا ساتھی شک میں ہے؟ نیز آپ نے فرمایا: ہاں! اس ذات کی قسم جس کے علاوہ کوئی معبود برحق نہیں! رسول اللہ ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر فرمایا تھا۔آپ اس بات سے بہت زیادہ بچ کر رہنے والے تھے کہ ظلم سے خلافت پر قبضہ کر لیتے۔''

حضرت عبداللہ بن مبارک رحمہ اللہ فرماتے ہیں:'' آپ کو لوگوں کی امامت کرنے کا حکم دیا جانا ہی آپ کو خلیفہ مقرر کرنا ہے۔حضرت حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک یہی آپ کو خلیفہ مقرر کیا جانا تھا۔

آپ کہتے ہیں: ہمیں ابوالقاسم عبداللہ بن محمد نے بتایا؛ وہ کہتے ہیں: ہم سے ابوخیثمہ زہیر بن حرب نے حدیث بیان کی؛ وہ کہتے ہیں: ہم سے یحییٰ بن سلیم نے ان سے جعفر بن محمد (متوفی ۱۴۸ ہجری) نے حدیث بیان کی؛ وہ اپنے والد سے؛ اور وہ حضرت عبداللہ بن جعفر رحمہ اللہ سے روایت کرتے ہیں آپ فرماتے ہیں:

> '' ہم پر ابوبکر کو خلیفہ بنایا گیا۔آپ بہترین خلیفہ تھے۔آپ ہم پر بہت زیادہ مہربانی و شفقت کرنے والے تھے۔ میں نے معاویہ بن قرہ رضی اللہ عنہ سے سنا آپ فرما رہے تھے: نبی کریم ﷺ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ مقرر کیا تھا۔''

پھر جن لوگوں کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ سالار انبیاء ﷺ نے صراحتاً حضرت صدیق رضی اللہ عنہ کو خلافت سے نوازا تھا ۔ان کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین بالاتفاق ابوبکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ رسول کہہ کر پکارتے تھے۔ اور خلیفہ وہی ہوتا ہے جس کو کوئی اپنا قائم مقام مقرر کردے۔ اس لیے کہ خلیفہ بروزن فعیل بمعنی مفعول ہے۔تو یہ دلیل ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو ہی خلیفہ مقرر کیا تھا۔ جو لوگ اس دلیل میں جھگڑا کرتے ہیں' اور کہتے ہیں: لفظ خلیفہ کا اطلاق دونوں پر ہوتا ہے:

(۱) وہ شخص بھی خلیفہ ہے جس کو کوئی اپنا نائب بنائے۔

(۲) جو دوسرے کا از خود نائب بن جائے وہ بھی خلیفہ ہے۔

تو اس صورت میں ''فعیل بمعنی فاعل'' کے ہوگا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے : فلاں انسان فلاں کا خلیفہ بنا۔ جیسا کہ حدیث میں آتا ہے کہ رسول ﷺ فرماتے ہیں:

''جس نے کسی کو جہاد کے لیے تیار کر کے بھیجا گویا اس نے خود جہاد میں شرکت کی اور جو اس کی عدم موجودگی میں اس کا خلیفہ (قائم مقام) بنا وہ بھی غازی ٹھہرا۔''❶

مذکورہ بالا حدیث سند کے اعتبار سے صحیح ہے۔ مندرجہ ذیل حدیث بھی صحیح ہے۔ آپ دعا فرمایا کرتے تھے:

''اے اللہ! تو میرا رفیق سفر ہے اور اہل و عیال میں میرا خلیفہ ہے'' (یعنی قائم مقام)۔ اے اللہ! سفر میں ہمارا ساتھی رہنا، اور ہمارے گھر والوں میں ہمارا خلیفہ رہنا۔''❷

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ هُوَ الَّذِیْ جَعَلَكُمْ خَلٰٓئِفَ الْاَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ لِّیَبْلُوَكُمْ﴾ (الانعام ۱۶۵)

''وہ اللہ ہے جس نے تم کو زمین میں خلیفہ بنایا اور ایک کا دوسرے پر رتبہ بڑھایا تا کہ تم کو آزمائے۔''

دوسری جگہ ارشاد ہوتا ہے:

﴿ثُمَّ جَعَلْنٰكُمْ خَلٰٓئِفَ فِی الْاَرْضِ مِنْۢ بَعْدِهِمْ لِنَنْظُرَ كَیْفَ تَعْمَلُوْنَ﴾ (یونس: ۱۴)

''پھر ان کے بعد ہم نے تمھیں زمین میں خلیفہ بنا دیا تا کہ ہم دیکھیں کہ تم کیسے عمل کرتے ہو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّیْ جَاعِلٌ فِی الْاَرْضِ خَلِیْفَةً﴾ (البقرۃ: ۳۰)

''جب آپ کے رب نے فرشتوں سے فرمایا: بیشک میں زمین میں خلیفہ بنانے والا ہوں۔''

ایک اور جگہ فرمایا:

﴿یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ﴾ (ص: ۲۶)

''اے داؤد! بیشک ہم نے آپ کو زمین میں خلیفہ مقرر کیا ہے پس آپ لوگوں کے درمیان حق کیساتھ فیصلہ کریں۔''

مذکورہ بالا آیات کا مطلب یہ ہے کہ تجھے ان لوگوں کو خلیفہ بنایا ہے جو تجھ سے پہلے تھے۔ یہ مقصود نہیں کہ

❶ صحیح بخاری، کتاب الجهاد۔ باب فضل من جهز غازیاً (حدیث:۲۸۴۳)، صحیح مسلم۔ کتاب الامارة۔ باب فضل اعانة الغازی فی سبیل الله، (حدیث:۱۸۹۵)

❷ صحیح مسلم۔ کتاب الحج۔ باب استحباب الذکر اذا رکب دابته، (حدیث:۱۳۴۲)

حضرت داوٗد علیہ السلام اللہ کے نائب تھے۔ جیسا کہ قائلین وحدت الوجود کا نظریہ ہے۔

وحدت الوجود کے قائل یہاں تک کہتے ہیں کہ انسان کو ذات باری سے وہی تعلق ہے جو آنکھ کی پتلی کو آنکھ سے (یعنی دونوں ایک ہیں اور ان میں کچھ فرق نہیں)۔ اور یہ اتحاد اور حلول کا نظریہ رکھنے والے ملحدین کا عقیدہ ہے: وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ انسان اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کا جامع ہے، اس کی دلیل میں وہ درج ذیل آیت پیش کرتے ہیں:

﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾ (البقرہ:۳۰)

''اور حضرت آدم علیہ السلام کو سب نام سکھلا دیئے۔''

اہل وحدۃ الوجود کا نقطہ خیال ہے کہ انسان اللہ کی مثل ہے جس کی تشبیہ کی نفی کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾۔ ''اس کی مانند کوئی چیز نہیں ہو سکتی۔''

اس کے علاوہ بھی ان لوگوں کے ایسے فاسد عقائد ہیں جن میں ہی کوئی صحیح عقلی دلیل پائی جاتی ہے' اور نہ ہی نقلی دلیل۔ جس کے تفصیلی بیان کا یہ موقع نہیں۔

مقصود یہ ہے کہ کوئی شخص اللہ کا نائب نہیں بن سکتا۔ اس لیے کہ نیابت اس شخص کی ہوتی ہے، جو خود موجود نہ ہو۔ اور ذات باری ہمیشہ سے موجود اور مخلوقات کا ناظم و مدبر ہے۔ البتہ بندہ جب اپنے اہل وعیال میں موجود نہ ہو تو اللہ تعالیٰ اس کا نائب ہوتا ہے اور اس کی عدم موجودگی میں اہل وعیال کی حفاظت فرماتا ہے۔ مروی ہے کہ ایک مرتبہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ''یا خلفیۃ اللہ'' کہہ کر پکارا گیا؛ تو آپ نے فرمایا:

''میں تو صرف خلیفہ رسول صلی اللہ علیہ وسلم ہوں میرے لیے یہی کافی ہے۔'' ❶

[احادیث مبارکہ سے خلافت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے دلائل:]

ایک گروہ کا کہنا ہے کہ: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت اس نص مذکور سے ثابت ہوتی ہے جو کہ گزشتہ احادیث میں بیان ہوئی ہے۔ مثال کے طور پر یہ حدیث:

''ایک عورت نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مخاطب کرتے ہوئے عرض کی: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ! اگر میں لوٹ کر آؤں اور آپ موجود نہ ہوں تو پھر کیا کروں؟...... اس کا مطلب یہ تھا کہ آپ فوت ہو جائیں تو پھر کیا کروں...... فرمایا: ''ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہو جائیے۔'' [تخریج گزر چکی ہے۔]

اور صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کو مخاطب کر کے فرمایا:

---

❶ صحیح بخاری کتاب فضائل أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم "لو کنت متخذا خلیلاً (ح: ۳٦۵۹)۔ صحیح مسلم ، کتاب فضائل الصحابۃ باب من فضائل ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ (ح:۲۳۸٦)

''تم اپنے والد اور بھائی کو بلاؤ تا کہ میں ابو بکر کے لیے ایک عہد نامہ لکھ دوں؛ تا کہ میرے بعد آپ کے معاملہ میں لوگ اختلاف نہ کریں۔مگر اللہ تعالیٰ اور مومنین ابو بکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو (خلیفہ) تسلیم نہیں کر سکتے۔'' [سبق تخریجہ]

''ایک روایت میں ہے: ''اللہ تعالیٰ اور انبیاء کرام ابو بکر کے علاوہ کسی کو خلیفہ نہیں مانتے۔''

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا: ''میں سو رہا تھا تو میں نے اپنے آپ کو ایک کنوئیں پر دیکھا جس پر ایک ڈول پڑا ہوا تھا۔ میں نے اس سے پانی کے ڈول نکالے ۔پھر ابن ابی قحافہ ابو بکر رضی اللہ عنہ نے ڈول لے لیا۔انہوں نے ایک دو ڈول پانی کے نکالے اللہ تعالیٰ ان کی کمزوری کو معاف کرے۔اس کے بعد وہ ڈول مغرب کی طرف کو ہٹ گیا اور عمر ابن خطاب رضی اللہ عنہ نے اس کو لے لیا۔تو میں نے لوگوں میں کسی قوی و مضبوط شخص کو ایسا نہ پایا جو عمر رضی اللہ عنہ کی طرح رہٹ کھینچتا۔اس نے بڑی قوت سے اس قدر ڈول نکالے کہ سب لوگوں کو سیراب کر دیا۔''❶

جیسا کہ یہ روایت: ''حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو حکم دو کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔''

اس معاملہ میں آپ سے یکے بعد دیگر کئی مرتبہ تکرار کیا گیا۔تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری کا عرصہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی لوگوں کو نمازیں پڑھاتے رہے۔ ایک جمعرات سے دوسری جمعرات اور پھر پیر کے دن تک ۔ اور ایک بار نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم باہر تشریف لائے؛ اور لوگوں کو بیٹھ کر امامت کروائی۔اور باقی نمازیں آپ کے حکم سے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی پڑھاتے رہے۔ اور جس دن آپ کا انتقال ہوا؛ اس دن آخری بار آپ نے پردہ اٹھا کر دیکھا؛ اس وقت لوگ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پیچھے نماز پڑھ رہے تھے۔اس پر آپ کو بہت خوشی محسوس ہوئی۔ ❷

اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری با جماعت حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے پیچھے ادا کی ہے۔اور بعض نے کہا ہے: ایسا نہیں ہے۔صحیحین میں ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے منبر پر ارشاد فرمایا:

''اگر میں اہل زمین سے کسی کو گہرا دوست بنانے والا ہوتا تو ابو بکر رضی اللہ عنہ کو بناتا۔البتہ اسلامی اخوت ومودّت کسی شخص کے ساتھ مختص نہیں۔حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی شخص کی کھڑکی مسجد کی جانب کھلی نہ رہے۔''❸ [اس کی تخریج گزر چکی ہے]

---

❶ صحیح بخاری:کتاب مناقب انبیاء علیہم السلام کا بیان ::ح881-

❷ سِيرة ابنِ هِشام 4/298؛ جوامِع السِيرةِ لِابنِ حزم، ص 262، البخارِی 1/139؛ كتاب الأذانِ، باب من سمع الناس تكبِير الإِمامِ، 1/147.2/63كتاب التهجدِ، باب من رجع القهقرى فِى صلاتِهِ.

❸ الحدِيث بِهذِهِ اللفاظِ فقد جاء عن أبِى سعِيد الخدرِی فِى البخارِی 1/96كتاب الصلاةِ، باب الخوخةِ والممرِ فِى المسجِدِ؛ مسلِم 4/1854؛ كتاب فضائِلِ الصحابةِ، باب مِن فضائِلِ أبِى بكر؛ سننِ التِرمِذِی 5/278؛ كِتاب المناقِبِ، باب مناقِبِ أبِى بكر الصِدِيقِ.

اور اس پر ابو داؤد اور دیگر محدثین کی روایت کردہ وہ حدیث بھی دلالت کرتی ہے جو ابوبکر بن مالک نے روایت کی ہے۔ مسند امام احمد میں حماد بن سلمہ سے روایت ہے' وہ علی بن زید بن جدعان سے' وہ عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ ایک روز سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے دریافت فرمایا:

''کیا تم میں سے کسی نے خواب دیکھا ہے؟'' میں نے عرض کیا: یارسول اللہ! میں نے دیکھا کہ آسمان سے ایک ترازو لٹکایا گیا ہے پھر آپ کو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ساتھ وزن کیا گیا اور آپ بھاری نکلے۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ و ابوبکر رضی اللہ عنہما کو تولا گیا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ والا پلڑا جھک گیا۔ پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں وزن کیا گیا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ وزنی ثابت ہوئے۔ پھر ترازو اٹھالیا گیا۔ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے چہرہ انور پر ناراضگی کے آثار دیکھے''۔ ❶

مسند امام احمد میں ہی حضرت حماد بن سلمہ سے روایت ہے' وہ علی بن زید بن جدعان سے' وہ عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ رضی اللہ عنہ سے اور وہ اپنے والد سے روایت کرتے ہیں؛ اور پھر ایسی ہی روایت بیان کی۔ لیکن اس نے کراہیت کے الفاظ ذکر نہیں کیے۔ بلکہ اس نے یہ کہا ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ چیز ناگوار گزری۔ اور آپ نے فرمایا:

''یہ خلافت نبوت ہوگی؛ اور پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے شاہی عطا فرمائیں گے۔''

تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بیان کر دیا کہ ان حضرات کی ولایت خلافت نبوت ہوگی۔ اور پھر اس کے بعد بادشاہی ہوگی۔ اس روایت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ذکر نہیں ہے۔ کیونکہ آپ کے زمانے میں لوگوں کا ایک خلیفہ پر اجماع نہیں ہوا؛ بلکہ لوگ متفرق رہے۔ آپ کے عہد میں نہ ہی خلافت منظم ہونے پائی اور نہ ہی بادشاہی۔

سنن ابو داؤد میں ابن شہاب کی روایت ہے؛ وہ عمرو بن ابان سے روایت کرتے ہیں کہ: حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''آج ایک نیک آدمی نے خواب دیکھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے باندھ دیا گیا ہے، اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ابوبکر رضی اللہ عنہ سے اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو عمر فاروق رضی اللہ عنہ سے وابستہ کر دیا گیا تھا۔'' جابر رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: جب ہم بارگاہ رسالت سے اٹھے تو ہم نے کہا نیک آدمی سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ اقدس مراد ہے۔ اور ایک دوسرے کے ساتھ وابستہ کرنے کے معنی یہ ہیں کہ یہ آپ کے خلفاء ہیں۔'' ❷

ابو داؤد نے حماد بن سلمہ کی حدیث سے روایت کیا ہے؛ وہ اشعث بن عبدالرحمٰن سے؛ وہ اپنے والد سے وہ

❶ مسند احمد(٥/ ٤٤، ٥٠) سنن ابی داؤد۔ کتاب السنة۔ باب فی الخلفاء (حدیث: ٤٦٣٤۔٤٦٣٥) تاہم اس میں خواب دیکھنے والے حضرت ابوبکرہ رضی اللہ عنہ نہیں تھے بلکہ ایک دوسرے صحابی تھے۔ واللہ اعلم)

❷ سنن ابی داؤد۔ کتاب السنة۔ باب فی الخلفاء(حدیث:٤٦٣٦)

حضرت سمرہ بن جندب رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے کہا:

''یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! میں نے خواب دیکھا کہ گویا ایک ڈول آسمان پر لٹکایا گیا۔ پس حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ آئے تو انہوں نے اس ڈول کے کنارے پکڑ کر تھوڑا سا پی لیا پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ تشریف لائے تو انہوں نے اس کے کنارے پکڑے اور اتنا پیا کہ پیٹ بھر گیا۔ پھر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ آئے تو انہوں نے اس کے کنارے پکڑ کر پیا؛ یہاں تک کہ سیر ہوگئے۔ پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ تشریف لائے تو انہوں نے اس کے دونوں کنارے پکڑے تو وہ ڈول ہل گیا اس کے پانی کے کچھ چھینٹے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر پڑ گئے۔''❶

حضرت سفینہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''مری امت میں تیس سال تک خلافت رہے گی؛ پھر اللہ تعالیٰ جس کو چاہیں گے اپنا ملک عطا کردیں گے۔ یا یہ فرمایا کہ:''پھر بادشاہت آجائے گی۔''

حضرت سعید کہتے ہیں: مجھ سے سفینہ نے کہا: رک جاؤ۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی مدت دو سال؛ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی مدت دس سال۔ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے بارہ سال۔ اور باقی مدت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی۔ سعید نے عرض کیا: بنوامیہ سمجھتے ہیں کہ خلافت انہی میں ہے حضرت سفینہ نے فرمایا کہ:''بنوزرقا جھوٹ بولتے ہیں۔''اس سے مراد بنومروان ہیں۔❷

ان کے علاوہ بھی اس طرح کی احادیث ہیں جن سے وہ لوگ استدلال کرتے ہیں: جنہوں نے کہا ہے کہ: آپ کی خلافت نص سے ثابت ہے۔

یہاں پر مقصود یہ ہے کہ بہت سارے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت نص سے ثابت ہے۔ اس بارے میں وہ صحیح معروف اور مستند احادیث سے دلیل لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شک نہیں کہ ان لوگوں کی رائے ان لوگوں کی رائے کی بہ نسبت زیادہ درست ہے جو کہتے ہیں: حضرت علی رضی اللہ عنہ یا حضرت عباس رضی اللہ عنہ کی خلافت نص سے ثابت ہے۔ اس لیے کہ ان لوگوں کے پاس کوئی دلیل موجود نہیں ہے سوائے جھوٹ اور بہتان تراشی کے؛ جس کے باطل ہونے کو ہر وہ انسان جانتا ہے جس کا اسلام سے بہت ہی معمولی سا تعلق بھی ہو۔ یا پھر ایسے الفاظ سے استدلال کرتے ہیں جن میں اس مسئلہ پر سرے سے کوئی دلیل موجود ہی نہیں

❶ سنن ابوداؤد: جلد سوم: حدیث نمبر ۱۲۳٤ ۔وفِی النِهایۃِ لِابنِ الأثِیرِ ۳/ ۸۸

❷ الحدِیث فِی سننِ أبِی داود 4/293 کتاب السنۃ ، باب فِی الخلفاءِ؛ سننِ الترمِذِیِ 3/341 کتاب الفِتنِ ، باب ما جاء فِی الخِلافۃِ وقال الترمِذِی: ھذا حدِیث حسن قد رواہ غیر واحِد عن سعِیدِ بنِ جھمان ولا نعرِفہ إلا مِن حدِیثِہ؛ المستدرِك لِلحاکِمِ ..3/71.

ہوتی۔ جیسا کہ غزوہ تبوک میں آپ کو نائب مقرر کرنے کی حدیث۔

اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اگر خلیفہ کے لیے منصوص ہونا واجب ہے تو پھر ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا منصوص ہونا زیادہ اولی ہے۔ اور اگر ایسا نہیں ہے تو پھر پہلے آپ کے دلائل باطل ٹھہرتے ہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے کی طرف رہنمائی کی تھی۔ اور اپنے متعدد اقوال وافعال سے اس جانب اشارے دیے تھے۔ اور آپ کو خلافت اپنی رضامندی سے اور آپ کی تعریف کرتے ہوئے دی۔ اور آپ نے یہ ارادہ بھی فرمایا تھا کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے کوئی تحریری عہد نامہ چھوڑ دیا جائے۔ پھر آپ کو آثار وقرائن سے معلوم ہو چلا کہ مسلمان بالاتفاق حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنالیں گے؛ اس لیے اس پر اکتفاء کرتے ہوئے آپ نے تحریر لکھوانے کا ارادہ ترک کر دیا۔ پھر اپنی بیماری کی حالت میں بروز جمعرات نے آپ نے دوبارہ ارادہ کیا کہ کوئی عہد لکھوایا جائے؛ پھر جب آپ کے ارادہ میں جب بعض لوگوں کو بیماری کی وجہ سے شک گزرا کہ کیا آپ بیماری کی وجہ سے ایسے کہہ رہے ہیں یا پھر آپ کا واجب الاتباع حکم ہے؟ تو آپ نے پھر اپنا ارادہ ترک کر دیا۔ اس لیے کہ آپ کو یہ علم ہو گیا تھا کہ اللہ کی مشیت بھی یہی ہے' اور مؤمنین بھی آپ کو ہی خلیفہ بنائیں گے۔ اگر آپ کا متعین کیا جانا امت کے لیے ایک مشتبہ امر ہوتا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے ضروری تھا کہ آپ دوٹوک الفاظ میں کھل کر بیان فرما دیتے تا کہ کسی کو کوئی عذر نہ رہے۔ لیکن جب اتنی دلیلیں موجود تھیں جن کی روشنی میں سمجھا جاسکتا تھا کہ ابو بکر رضی اللہ عنہ ہی آپ کے خلیفہ ہوں گے تو اس سے مقصود حاصل ہو گیا۔ اسی لیے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مہاجرین وانصار کے اجتماع میں تقریر کرتے ہوئے یہ فرمایا تھا:

''اللہ کی قسم! تم میں ایک بھی ایسا نہیں جو ابو بکر رضی اللہ عنہ کی مانند ہو' جس کے لیے گردنیں ماری جائیں۔''❶

نیز صحیحین میں یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے موقعہ پر مہاجرین و انصار کے سامنے ابو بکر رضی اللہ عنہ سے یہ ارشاد فرمایا تھا:

''آپ ہمارے سردار ہیں' اور ہم سب سے بہتر ہیں۔ اور ہم سب سے بڑھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محبوب ہیں۔''❷

اس وقت کسی بھی انسان نے اس بات کا انکار نہیں کیا۔ اور نہ ہی صحابہ کرام میں سے کسی ایک نے یہ کہا کہ:

---

❶ البخاری۸/ ۱٦۹؛ کتاب الحدود، باب رجم الحبلی من الزنا إذا حصنت (؛ ابن هشام:)السیر النبوی 4/309، القاهرة، 1355/1936؛ المسند ط.المعارف(ج 26؛ ص 391؛ وقد وجدت فی صحیح مسلم 3/1317؛ کتاب الحدود، بـاب رجم الثیب من الزنا (قطعة من خطب عمر ولكن ليس فيها هذه الجملة، وانظر جامع الأصول لابن الأثير -4/480.

❷ البخاری ٥ / ٧- في البخاري) 5/7 كتاب فضائل أصحاب النبي ، باب مناقب أبي بكر الصديق ، - 8/168؛ كتاب الحدود، باب رجم الحبلى ؛ المسند ط .المعارف 1/323-

ابوبکر کے علاوہ مہاجرین وانصار میں سے کوئی ایک ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر خلافت کا حق دار ہے۔ اور نہ ہی آپ کی خلافت میں کسی نے جھگڑا کیا۔ ہاں! بعض انصار کی خواہش تھی کہ ایک امیر انصار میں سے ہو اور ایک امیر مہاجرین میں سے۔ اس نظریہ کا باطل ہونا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے صادر ہونے والی متواتر نصوص سے ثابت ہے۔ پھر یہ بھی ہے کہ تمام انصار نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی تھی سوائے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کے؛ اس لیے کہ آپ خلافت کے طلبگار تھے۔ اور کسی ایک نے بھی ہرگز یہ بات نہیں کہی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے علاوہ کسی دوسرے کے خلیفہ ہونے کے بارے میں صراحت آئی ہے۔ نہ ہی حضرت علی کے بارے میں اور نہ ہی حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے بارے میں۔ اور نہ ہی حضرت علی رضی اللہ عنہ نے خود اس کا دعوی کیا اور نہ ہی حضرت عباس رضی اللہ عنہ نے اور نہ ہی کسی دوسرے صحابی نے؛ رضی اللہ عنہم۔ اور نہ ہی حضرت علی اور حضرت عباس رضی اللہ عنہما کے محبین میں سے کسی ایک نے یہ کہا کہ ان دو حضرات میں سے کوئی ایک خلافت کا زیادہ مستحق ہے؛ اور نہ ہی کسی نے ان کے بارے میں نصوص وارد ہونے کا دعوی کیا۔ بلکہ کسی نے یہ بھی نہیں کہا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے علاوہ بھی کوئی انسان قریش میں ایسا ہے جو خلافت کا زیادہ حق دار ہو۔ نہ ہی بنی ہاشم میں سے اور نہ ہی غیر بنی ہاشم میں سے۔ یہ ایسا معاملہ ہے جسے علم حدیث رکھنے والے علماء بہت اچھی طرح جانتے ہیں' اور ان کے ہاں یہ بات اضطراری طور پر معلوم ہے۔

عبد مناف کے کچھ لوگوں؛ جیسے: ابوسفیان؛ اور خالد بن سعید سے نقل کیا گیا ہے کہ ان کا ارادہ یہ تھا کہ خلافت صرف بنو عبد مناف میں ہونی چاہیے۔ اور انہوں نے اس بات کا ذکر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے بھی کیا؛ مگر انہوں نے ان کی بات پر کوئی توجہ نہیں دی۔ اس لیے کہ یہ دونوں حضرات اور باقی تمام مسلمان جانتے تھے کہ اس وقت مسلمانوں میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہم پلہ کوئی دوسری شخصیت نہیں ہے۔

خلاصہ کلام! انصار اور بنی عبد مناف کے جتنے بھی لوگوں کے بارے میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے ہٹ کر کسی کو خلیفہ بنانے کے طلبگار تھے؛ تو ان کے پاس کوئی دینی اور شرعی حجت نہیں تھی۔ اور نہ ہی کسی کے بارے میں یہ بتایا گیا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے افضل اور ان سے بڑھ کر خلافت کا حق دار کوئی دوسرا بھی تھا [ان کے پاس کوئی دلیل نہیں تھی]۔ بلکہ اس کلام کی اصل وجہ اپنی قوم وقبیلہ کی محبت تھی۔ اور وہ یہ چاہتے تھے کہ خلافت ان کی قوم میں ہو۔ اور یہ بات سبھی لوگ سمجھتے ہیں کہ اس طرح کی محبت نہ ہی شرعی دلیل ہو سکتی ہے اور نہ ہی دینی طریقہ۔ اور نہ ہی اس قسم کی چیزوں کی اتباع کا حکم اللہ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل ایمان کو دیا ہے۔ بلکہ یہ بھی جاہلیت کی ہی ایک قسم ہے۔ اور قبیلہ اور نسب کے لیے جاہلی تعصب ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے اپنے رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسی چیزوں کو ختم کرنے اور انہیں جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کے لیے مبعوث فرمایا تھا۔

صحیح حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''چار باتیں میری امت میں زمانہ جاہلیت کی ایسی ہیں کہ وہ ان کو نہ چھوڑیں گے۔ اپنے حسب پر فخر

اورنسب پرطعن کرنا، ستاروں سے پانی کا طلب کرنا اورنوحہ کرنا۔'' ❶

مسند احمد بن حنبل میں حضرت ابی ابن کعب رضی اللہ عنہ کی روایت میں ہے جس کو آپ نے سنیں کہ وہ جاہلیت کے انداز میں عزاداری کرر ہا ہو؛ تو اسے اس کی ماں کی شرمگاہ کی گالی دو؛ اوراس میں کوئی کنایہ نہ کرو۔'' ❷

حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''چار باتیں میری امت میں زمانہ جاہلیت کے اپنے آباء پرفخر کرنا ختم کردیا ہے۔انسان صرف دوقسم کے ہیں۔یا تو نیک اورمتقی یا پھر بدکرداراور فاجر۔'' ❸

رہ گیا مسئلہ کہ خلافت قریش میں ہوگی؛ اور یہ معاملہ شریعت اوردین میں سے ہے۔تو پھراس بارے میں نصوص بڑی معروف اورمنقول و ماثور ہیں جنہیں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بیان کیا کرتے تھے۔بخلاف اس کے کہ خلافت قریش کی شاخوں میں سے کسی ایک شاخ میں ہو۔پس بیشک ایسی کوئی روایت صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین میں سے کسی ایک نے بھی روایت نہیں کی۔اور نہ ہی کسی ایک نے کوئی ایسی بات کہی ہے کہ قریش میں کوئی ایک ایسا آدمی بھی تھا جو کہ اللہ تعالیٰ کے دین اورشریعت میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے بڑھ کر خلافت کا حقدار ہو۔پس ایسے امور پر جب کوئی عالم غور وفکر کرے اورنصوص شریعت اورسیرت صحابہ پر تدبر کرے؛ تو اسے ایسا علم ضروری حاصل ہوجائے گا جس کا دل سے انکار کرنا ممکن نہیں ہوگا۔کیونکہ یہ معاملہ مسلمانوں کے ہاں انتہائی مشہور ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو باقی تمام حضرات پر تقدیم اورسبقت حاصل تھی۔اور یہ کہ آپ باقی تمام لوگوں سے بڑھ کر خلافت نبوت کے حق دار تھے۔اور یہ معاملہ مسلمانوں کے ہاں بالکل واضح ہے۔اس میں کسی ایک کے لیے بھی کوئی شک وشبہ والی بات نہیں ہے۔اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا:

((يأبى الله والمؤمنون إلا أبا بكر ۔))

''اللہ تعالیٰ اوراہل ایمان حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے علاوہ ہر ایک کا انکار کرتے ہیں۔''

اور یہ کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ صدیق رضی اللہ عنہ کی تقدیم اور افضلیت کا سب کو معلوم تھا۔اورانہیں اس بات کا علم

---

❶ مسلم 2/644كتاب الجنائز ، باب التشديد في النياحة؛ المسند ط .الحلبي5/342؛ المستدرك للحاكم 1/383؛ الأحاديث الصحيحة للألباني 2/299حديث رقم .734-

❷ الحديث في المسند ط .الحلبي 5/136؛ عن أبي بن كعب رضي الله عنه .وفي النهاية لابن الأثير :4/256ومنه الحديث: من تعزى بعزاء الجاهلية فعضوه بهن أبيه ولا تكنوا .أي قولوا له: أعض أير أبيك .وفي اللسان: هن المرء: فرجها .

❸ في سنن أبي داود 4/450كتاب الأدب ، باب في التفاخر بالأحساب؛ والحديث ؛ مع اختلاف في الألفاظ في سنن الترمذي 5/390؛ كتاب المناقب ، وقال الترمذي: هذا حديث حسن؛ وحسن الألباني الحديث في ؛ صحيح الجامع الصغير .2/119"

چند امور سے ہوا جو انہوں نے رسول اللہ ﷺ سے سن اور دیکھ رکھے تھے۔ ان سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو علم ہو گیا تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ خلافت نبوت کے اس امت میں سب سے زیادہ حق دار ہیں۔ اور نبی کریم ﷺ کے نزدیک بھی آپ باقی تمام لوگوں سے افضل و محبوب تھے۔ اور اس امت میں کوئی آپ کا ہم پلہ یا مشابہ نہیں تھا کہ اس کے متعلق کسی سے کوئی مناظرہ کیا جائے۔

یہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین میں سے کسی ایک نے یہ نہیں کہا کہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ ابن خطاب یا حضرت عثمان رضی اللہ عنہ یا حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین یا پھر کوئی دوسرا صحابی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں؛ یا پھر خلافت کا زیادہ حق دار ہے۔ اس لیے کہ وہ ہمیشہ دیکھتے تھے کہ آپ ﷺ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو دوسرے صحابہ پر تقدیم اور افضلیت دیتے؛ اور بطور خاص آپ کی تعظیم کرتے تھے۔ یہ بات ہر خاص و عام پر ظاہر ہے۔ حتی کہ نبی اکریم ﷺ کے دشمنان اہل کتاب؛ مشرکین اور منافقین بھی یہ بات جانتے تھے۔ اور سبھی کو پتہ تھا کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے ان خاص الخواص میں سے ہیں کہ ان جیسا مقام کسی دوسرے کو حاصل نہیں۔

بلکہ حدیث کی تمام کتب؛ صحاح؛ مسانید؛ اور مغازی میں ثابت ہے؛ اور لوگوں کا اس پر اتفاق ہے کہ غزوہ احد کے موقع پر جب مسلمان منہ پھیر کر بھاگ گئے تو اس وقت؛ تو ابوسفیان نے ایک بلند جگہ پر چڑھ کر پکارا:

''اے مسلمانو! کیا محمد زندہ ہیں؟ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: خاموش رہو؛ جواب نہ دو۔

پھر کہنے لگا: اچھا ابوقحافہ کے بیٹے ابوبکر زندہ ہیں؟ آپ نے فرمایا: چپ رہو جواب مت دو۔

پھر کہا: اچھا خطاب کے بیٹے عمر زندہ ہیں؟ پھر کہنے لگا کہ معلوم ہوتا ہے کہ سب مارے گئے؛ اگر زندہ ہوتے تو جواب دیتے یہ سن کر حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے ضبط نہ ہو سکا؛ اور کہنے لگے: او دشمن خدا! تو جھوٹا ہے اللہ نے تجھے ذلیل کرنے کے لئے ان کو قائم رکھا ہے۔ ابوسفیان نے نعرہ لگایا: اے ہبل! تو بلند اور اونچا ہے؛ ہماری مدد کر۔'' [فِی البخارِی 4/65: کِتاب الجِهادِ والسِیرِ، باب ما یکره مِن ......]

یہ حدیث صحیحین میں روایت کی گئی ہے۔ اور اس کا مکمل تذکرہ آگے آئے گا۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

حتی کہ میں منافقین کے ایک ایسے گروہ کو جانتا ہوں جو کہتے ہیں کہ: محمد ﷺ ایک انتہائی عاقل انسان تھے۔ آپ نے اپنے عقل اور ذہانت اور تجربہ سے ریاست تشکیل دی۔ اور وہ کہتے ہیں: اس میں کوئی شک نہیں کہ ابوبکر خفیہ طور پر اس معاملہ میں آپ کے ساتھ تھے؛ اور انہیں رسول اللہ ﷺ کے تمام تر احوال کا علم تھا؛ بخلاف حضرت عمر رضی اللہ عنہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین کے۔

یہ بات عمومی طور پر تمام خلائق پر عیاں ہو گئی تھی کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ رسول اللہ ﷺ کے خاص الخواص میں سے تھے۔ پس یہ اللہ کے نبی ہیں اور یہ آپ صدیق ہیں۔ جب آپ ﷺ تمام انبیاء کرام علیہم السلام سے افضل ہیں تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ تمام صدیقین سے افضل ہیں۔

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر صحیح اور صریح نصوص دلالت کرتی ہیں ۔ رسول اللہ ﷺ خود آپ کے لیے اس امر پر راضی تھے۔مسلمانوں کی بیعت و اختیار سے آپ کی خلافت منعقد ہوئی۔اس اختیار میں لوگوں کے پاس اللہ اور اس کے رسول کے ہاں آپ کی فضیلت کے دلائل موجود تھے۔ اور یہ کہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ کے ہاں آپ ہی خلافت کے حقدار تھے۔ پس آپ کی خلافت نص اوراجماع سے ثابت ہوتی ہے۔نصوص میں دلیل موجود ہے کہ اللہ اوراس کا رسول آپ پر راضی تھے۔اوراللہ تعالیٰ نے یہ معاملہ آپ کے لیے مقدر کر دیا تھا کہ مؤمنین آپ کو خلیفہ منتخب کریں گے۔ یہ بات تحریرنویسی سے زیادہ مضبوط و بلیغ تھی۔اس لیے کہ اگر عہد نامہ لکھا جاتا تو آپ کی خلافت کا ثبوت صرف عہد نامہ ہوتا۔

جب مسلمانوں نے بغیر کسی عہد نامہ کے آپ کو چن لیا؛نصوص ان کے اختیار و چناؤ کے درست وحق ہونے پر دلالت کرتی ہیں ۔اور یہ کہ اللہ اوراس کا رسول آپ سے راضی ہیں۔ یہ اس بات کی بھی دلیل ہے حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ میں وہ فضائل ومناقب موجود تھے جن کی وجہ سے آپ دوسرے عام مسلمانوں سے ممتاز اور جداگانہ حیثیت رکھتے تھے؛ اورآپ خلافت کے سب سے زیادہ حق دار تھے۔ پس اس بنا پر آپ کے لیے کسی عہد کے لکھے جانے کی ہرگز کوئی ضرورت نہیں تھی۔جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے جب ابو بکر رضی اللہ عنہ کے لیے وثیقہ لکھنے کا ارادہ کیا تو آپ نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے فرمایا:

''میرے پاس اپنے والد اور بھائی کو بلا کرلاؤ تا کہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کے لیے ایک عہد نامہ لکھ دوں۔ مجھے اندیشہ ہے کہ مبادا کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں (خلافت کا) زیادہ حقدار ہوں یا کوئی آرزو کرنے والا (خلافت کی) تمنا کرے۔مگر اللہ تعالیٰ اورمومنین ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو (خلیفہ) تسلیم نہیں کرسکتے۔'' ❶

صحیح بخاری کی روایت میں ہے:

''میں نے ارادہ کیا تھا کہ تمہارے والد اور بھائی کو بلا کر ایک عہد نامہ لکھ دوں مبادا کوئی کہنے والا یہ کہے کہ میں (خلافت کا) زیادہ حقدار ہوں یا کوئی آرزو کرنے والا (خلافت کی) تمنا کرے۔اللہ تعالیٰ اورمومنین ابو بکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو (خلیفہ) تسلیم نہیں کرسکتے۔'' ❷

نبی کریم ﷺ نے واضح کر دیا تھا کہ آپ اس اندیشہ کے تحت عہد نامہ لکھنا چاہتے تھے؛ پھر آپ کو اندازہ ہوا کہ معاملہ صاف ظاہر اور واضح ہے؛ اس میں کسی قسم کا کوئی نزاع نہیں ہوسکتا۔اور امت میں ابھی تک خود نبی موجود ہیں؛ اور اللہ تعالیٰ نے اس امت کو لوگوں کی بھلائی کے لیے پیدا کیا ہے؛ اور یہ زمانہ بھی بہترین لوگوں کا زمانہ ہے۔ پس ایسے واضح اور کھلے ہوئے معاملہ میں ان کے مابین کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔اس لیے کہ نزاع

❶ اس کی تخریج پہلے گزر چکی ہے۔
❷ اس کی تخریج گزر چکی ہے۔

تو اس وقت ہوتا ہے جب علم پوشیدہ ہو۔ یا پھر کسی کا برائی کا ارادہ ہو۔ان دونوں باتوں کا ہونا ناممکن تھا۔ابو بکر رضی اللہ عنہ کی فضیلت کا علم بڑا واضح تھا۔جبکہ برا ارادہ اس خیر القرون کے جمہور امت سے واقع ہونا محال تھا۔اسی لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ اور مومنین ابو بکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو (خلیفہ) تسلیم نہیں کر سکتے۔''

اس بنا پر آپ نے عہد نامہ تحریر کرنے کا ارادہ ترک کر دیا؛ اس لیے کہ ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی فضیلت کے چرچے نے عہد نامہ تحریر کرنے سے بے نیاز کر دیا تھا۔اب اس کی چنداں ضرورت نہ تھی۔اس لیے عہد نامہ تحریر نہ کیا گیا۔❶

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ امت محمدی کا اتفاق اور اس پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہار خوشنودی کرنا عہد نامہ لکھنے سے بھی زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

فصل: حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت اور ابن مطہر کے خیالات پر رد:

[اعتراض]: شیعہ مصنف کا قول ہے کہ ''اہل سنت کے نزدیک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اس لیے خلیفہ منتخب ہو گئے تھے کہ چار صحابہ کے ایماء سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی۔''

[جواب]: [ہم جواباً کہتے ہیں کہ: یہ بالکل غلط بات ہے۔] یہ ائمہ اہل سنت والجماعت کا قول نہیں ہے۔اگرچہ بعض اہل کلام ایسا کہتے ہیں کہ: چار اشخاص کے بیعت کرنے سے امامت منعقد ہوجاتی ہے۔اور بعض کہتے ہیں: دو افراد کے بیعت کرنے سے؛ اور بعض کے نزدیک ایک انسان کے بیعت کرنے سے امامت منعقد ہوجاتی ہے۔

مگر یہ تمام حقیقت میں اہل سنت والجماعت کے اقوال نہیں ہیں۔اہل سنت کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ امامت و خلافت کا اصلی مقصود قوت و اقتدار کا حصول ہے لہٰذا جب اصحاب قوت و شوکت کسی شخص کی خلافت پر متفق ہوجائیں تو اس کی خلافت منعقد ہوجائے گی۔اس لیے اہل سنت والجماعت کہتے ہیں:

❶ استخلاف ابی بکر رضی اللہ عنہ کے مزید دلائل: ۱۔سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''ابو بکر رضی اللہ عنہ سے کہیے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں۔'' بخاری۔ باب اهل العلم والفضل احق بالامامة (ح ٦٧٩) مسلم۔ کتاب الصلاة۔ باب استخلاف الامام (ح ٤٢٠)۔ چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد گرامی کی تعمیل میں حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ آپ کی بیماری کے دنوں میں وفات تک نماز پڑھاتے رہے۔

۲۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ''اگر میں اہل زمین میں سے کسی کو دوست بنانے والا ہوتا تو ابو بکر رضی اللہ عنہ کو دوست بناتا، ابو بکر رضی اللہ عنہ کے سوا مسجد کی جانب کسی کی کھڑکی باقی نہ رہنے دی جائے۔'' صحیح بخاری کتاب فضائل اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ (ح:٣٦٥٤) صحیح مسلم ۔ کتاب فضائل الصحابة باب من فضائل ابی بکر الصدیق رضی اللہ عنہ (ح:٢٣٨٢)۔

۳۔عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ سے روایت ہے کہ: ''[تیس سال تک] خلافت نبوت ہوگی پھر اس کے بعد اللہ جسے چاہے سلطنت عطا کرے۔'' سنن ابی داؤد (ح:٤٦٣٥)

''جو شخص قوت وشوکت حاصل کر لے جس کی بنا پر وہ مقاصد خلافت کی تکمیل کر سکتا ہو،تو وہ ان اولی الامر حکام میں شمار ہوگا جو واجب الاطاعت ہیں جب تک وہ اللہ تعالیٰ کی معصیت کا حکم صادر نہ کرے۔نظر بریں خلافت ملوکیت وسلطنت کا نام ہے نیک ہو یا بد کوئی شخص صرف تین یا چار آدمیوں کی موافقت کے بل بوتے پر بادشاہ نہیں بن سکتا۔سوائے اس صورت کے کہ ان چار پانچ افراد کی بیعت اور موافقت کا تقاضا یہ ہو کہ باقی لوگ بھی اس بیعت پر راضی ہوں' تو امامت منعقد ہو جائے گی۔ ایسے ہی ہر وہ معاملہ جس میں کسی کی مدد کی ضرورت ہو' وہ اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا جب تک وہ لوگ تعاون نہ کرلیں جن کے ذریعہ سے اس کام کا سرانجام دیا جانا ممکن ہو۔یہی وجہ ہے کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی گئی اور قوت و اقتدار سے بہرہ ور ہوگئے تو امامت وخلافت کے منصب پر فائز ہوئے۔''

اگر لوگوں کی ایک جماعت سفر میں ہو' تو سنت کے مطابق انہیں چاہیے کہ وہ اپنے میں سے ایک آدمی کو امیر بنالیں۔جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

''تین لوگوں کے لیے حلال نہیں ہے کہ وہ سفر میں ہوں' مگر اپنے میں سے ایک آدمی کو اپنا امیر بنالیں۔'' [1]

پس جب ارباب اختیار اسے منتخب کرلیں تو وہ امام/ امیر بن جائے گا۔کسی انسان کا امیر وقاضی و والی ہونا؛

---

[1] رواہ أبو داؤد ۳/ ۵۰؛و أحمد ۱۰/ ۱۷۴۔ ان دلائل کی روشنی میں یہ حقیقت ابھر کر سامنے آتی ہے کہ چونکہ خلافت صدیقی پر سب مسلمانوں کا اجماع منعقد ہوا تھا اور اللہ ورسول ﷺ نے بھی اس پر اظہار خوشنودی فرمایا تھا اس لئے آپ امامت کے مستحق تھے۔ پھر اہل قوت واقتدار کے بیعت کرنے کی بنا پر آپ خلیفہ منتخب ہوگئے۔اسی طرح بیعت عامہ اور مسلمانوں کے اطاعت اختیار کرنے کی بنا پر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ خلیفہ قرار پائے۔اگر اس مفروضہ کو تسلیم کرلیا جائے کہ صحابہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عہد نامہ کو درست تسلیم نہیں کیا تھا،تو آپ امامت کے منصب پر فائز نہ ہوتے۔قطع نظر اس سے کہ آپ کی خلافت جائز تھی، یا ناجائز؟ حلت وحرمت کا تعلق افعال سے ہے۔ جہاں تک خلافت وامارت کا تعلق ہے، وہ صرف حاصل شدہ اقتدار کا نام ہے۔بعض اوقات یہ اقتدار جائز طریقہ سے حاصل ہوتا ہے، جیسے خلفائے راشدین کی خلافت اور بعض اوقات ناروا طریق سے بھی قوت وشوکت حاصل ہوجاتی ہے، مثلاً کسی ظالم کی سلطنت وحکومت۔ اگر اس مفروضہ کو صحیح تصور کیا جائے کہ صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور چند صحابہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی، اور باقی صحابہ اس کے لیے تیار نہ تھے تو آپ کی امامت وخلافت کا انعقاد نہیں ہوتا۔ بخلاف ازیں آپ جمہور مسلمانوں کی بیعت کی بنا پر خلیفہ منتخب ہوئے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے بیعت نہ کرنے سے آپ کی خلافت میں قدح وارد نہ ہوئی، کیونکہ خلافت کا مقصد پورا ہو گیا تھا۔حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کی بیعت کرنے میں جو سبقت فرمائی تھی، تو اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ بیعت کرتے وقت کوئی شخص تو ایسا ہوگا جو باقی لوگوں سے سبقت کرے گا۔ اگر چند افراد آپ کی بیعت پر خوش نہ بھی ہوتے تو اس سے بھی آپ کی خلافت میں کوئی قدح وارد نہیں ہوتی ، کیونکہ شرعی دلائل سے آپ کی بیعت کا استحقاق ثابت ہو چکا تھا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے حق میں جو وصیت کی تھی، اس کی تکمیل حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی وفات کے بعد مسلمانوں کی بیعت عام سے ہوئی اور آپ بالاتفاق خلیفہ قرار پائے۔

یعنی جن امور کی بنیاد اختیار اور سلطان [قوت] پر ہو؛ تو جب بھی قدرت وشوکت حاصل ہو جائے ؛ تو امامت منعقد ہوجائے گی ؛ ورنہ نہیں۔ اس لیے کہ امامت سے مقصود ان امور کو انجام دینا ہوتا ہے جن کو نبھانا قوت و سلطنت کے بغیر ممکن نہیں ہوتا۔ اس کی مثال ایک چرواہے کی ہے ؛ جب بھی اس کے انتظام ولوازمات پورے ہوجائیں گے ؛تو اسے چرواہا تسلیم کیا جائے گا؛ ورنہ نہیں۔ ایسے ہی کسی عامل کو عامل اسی وقت کہا جاسکتا ہے جب وہ اس کام کو نبھانے کی قدرت رکھتا ہو' ورنہ نہیں۔

لوگوں کی سیاست پر قدرت ان کے اس امام کی اطاعت کرنے سے حاصل ہوتی ہے ؛ یا اس امام کے ان لوگوں پر غالب آجانے سے۔ جب بھی انسان لوگوں کے سیاسی امور نبھانے پر قادر ہوجائے ؛ بھلے وہ لوگوں کے اس کی اطاعت کر لینے کی وجہ سے ہو' یا پھر اس انسان کے غالب آجانے کی وجہ سے ؛ تو اب یہ انسان صاحبِ اطاعت وشوکت حکمران ہوگا۔ پس جب یہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت بجالانے کا حکم دے تو اس کی بات ماننا پڑے گی۔

اسی لیے امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے عبدوس بن مالک العطار کے نام ایک خط میں تحریر کیا تھا:

''اہل سنت والجماعت کے ہاں عقیدہ کے اصولوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ جس چیز پر صحابہ کرام تھے' اسے مضبوطی سے قائم رہیں۔...... یہاں تک کہ آپ نے فرمایا......: جو شخص مسند خلافت پر قابض ہو اور لوگ اس کی خلافت پر اجماع کرلیں ؛ اور اس کے خلیفہ ہونے پر راضی ہوجائیں۔ اور اسی طرح جو شخص بزور شمشیر خلیفہ بن بیٹھے؛ اور لوگ اسے مسلمانوں کا حکمران تسلیم کرلیں تو اس کو صدقات دینا جائز ہے، خواہ وہ نیک ہو یا بد۔''

فرماتے ہیں: اسحاق بن منصور کی روایت میں ہے؛ بیشک آپ سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس حدیث کے متعلق پوچھا گیا: ''جوکوئی اس حال میں مرا کہ اس کا کوئی امام نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔'' اس کا کیا معنی ہے؟ تو آپ نے پوچھا: تم جانتے ہو امام کیا ہے؟ امام وہ ہوتا ہے جس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہو؛ اور وہ سبھی کہتے ہوں: یہ امام ہے۔ اس کا معنی یہ ہے۔''[1]

اور یہاں پر گفتگو دو چیزوں کے بارے میں ہے:

اول: حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا امامت کا مستحق ہونا؛ اور یہ کہ آپ کی بیعت ان امور میں سے تھی جن کو اللہ تعالیٰ اس کا رسول صلی اللہ علیہ وسلم پسند کرتے تھے۔ یہ بات نصوص اور اجماع کی روشنی میں ثابت ہے۔

دوم: جب آپ امام بن گئے ؛ یہ اس وقت ہوا جب اعیان حکومت اور اہل سطوت نے آپ کی بیعت کر لی؛ اور ایسے ہی حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حق میں عہد لیا تو آپ بھی امام بن گئے کیونکہ لوگوں نے آپ کی بیعت کی اور اطاعت قبول کر لی۔ تصور کر لیجیے کہ اگر وہ لوگ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ساتھ کئے گئے

[1] فِي المسند ط.الحلبِي 4/96 ولفظه: "من مات بِغيرِ إِمام مات مِيتة جاهِلِية۔"

عہد کو پورا نہ کرتے؛ اوران کی بیعت نہ کرتے تو آپ امام نہ بن سکتے تھے: بھلے یہ طریقہ جائز تھا یا نا جائز۔ حلال اور حرام ہونے کا تعلق افعال سے ہے۔ جب کہ نفس ولایت اور سلطان/حکومت اصل میں یہ اس حاصل شدہ قدرت سے عبارت ہے۔ پھر یہ قدرت کبھی ایسے طریقے سے حاصل ہوجاتی ہے جو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کا پسندیدہ طریقہ ہو؛ جیسا کہ خلفائے راشدین کو حکومت حاصل ہوئی تھی۔ اور کبھی یہ نافرمانی اور عصیان کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے جیسے ظالم اور جابر حکمرانوں کی حکومتیں۔

چلیں اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور ان کے ساتھ ایک گروہ نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔ اور باقی سارے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بیعت کا انکار کرتے تھے؛ تو اس طرح تو آپ امام/ حاکم نہیں بن سکتے تھے۔ بیشک آپ امام اس وقت بنے جب جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے آپ کی بیعت کرلی۔ اور یہ جمہور صحابہ وہ اہل شان وشوکت ؛ اہل حل وعقد تھے؛ جنہیں قدرت حاصل تھی۔ اسی لیے حضرت سعد بن عبادہ رضی اللہ عنہ کا بیعت نہ کرنا کوئی نقصان دہ ثابت نہ ہوا۔ کیونکہ اس سے ولایت کے اصل مقصود پر کوئی قدح وارد نہیں ہوتی تھی۔ کیونکہ مقصود تو شوکت وسطوت اور قدرت ہوتی ہے؛ جن کی وجہ سے امت کی مصلحتیں پوری ہوسکتی ہوں۔ اور یہ مقصد حضرات جمہور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے بیعت کر لینے سے حاصل ہو گیا تھا۔

اب جو کوئی یہ کہتا ہو کہ کسی ایک یا دو یا چار افراد کی موافقت سے کوئی امام بن جاتا ہے؛ اور یہ لوگ اہل شوکت وسطوت اور اہل قدرت نہ ہوں؛ تو یقیناً اس نے غلط بیانی کی۔ جیسا کہ اس آدمی کا حال ہے جو گمان کرتا ہے کہ کسی ایک؛ دو چار یا دس کا بیعت سے پیچھے رہ جانا نقصان دہ ہے؛ یہ بھی یقیناً غلط ہے۔

حضرات مہاجرین وانصار رضی اللہ عنہم اجمعین نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی تھی۔ یہ حضرات رسول اللہ ﷺ کے گہرے ہم راز اور دوست وانصار تھے۔ جن کی وجہ سے اسلام کو عزت اور قوت نصیب ہوئی۔ اور ان کے ساتھ مل کر مشرکین پر غلبہ پایا۔ اور جزیرہ عرب فتح ہوا۔ تو وہ جمہور جنہوں نے رسول اللہ ﷺ کی بیعت کی ؛ انہوں نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بھی بیعت کی۔ رہ گئی یہ بات کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ یا کوئی دوسرا بیعت کرنے میں سبقت لے گیا؛ تو ایسا بھی ضروری ہے کہ ان بیعت کرنے والوں میں سے کوئی ایک سبقت بھی لے جائے۔ اگر یہ بات مان لی جائے کہ کچھ لوگ اس بیعت کو ناپسند کرتے تھے؛ تو پھر بھی اس سے بیعت سے مقصود پر قدح وارد نہیں ہوتی۔ کیونکہ آپ کے لیے نفس استحقاق تو ان شرعی دلائل کی روشنی میں ثابت ہے جو ثابت کرتے ہیں کہ آپ ہی اس منصب کے سب سے زیادہ حق دار تھے۔ اب شرعی دلائل کی موجودگی میں کسی کی مخالفت کچھ بھی نقصان دہ ثابت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ نفس امامت کا حصول؛ اور اس کا وجود اہل شان وشوکت اور عمائدین اور قائدین کی بیعت اور اطاعت سے حاصل ہوگئی تھی۔

دین حق کے لیے راہ ہدایت دکھانے والی کتاب اور اس کی نصرت کرنے والی تلوار کا ہونا ضروری ہے۔ جیسا

کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَیِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِیْزَانَ لِیَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَاَنْزَلْنَا الْحَدِیْدَ فِیْهِ بَاْسٌ شَدِیْدٌ وَّمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِیَعْلَمَ اللّٰهُ مَنْ یَّنْصُرُهٗ وَرُسُلَهٗ بِالْغَیْبِ اِنَّ اللّٰهَ قَوِیٌّ عَزِیْزٌ﴾ (الحدید25)

''بلا شبہ یقیناً ہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلیلوں کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو کو نازل کیا، تا کہ لوگ انصاف پر قائم رہیں، اور ہم نے لوہا اتارا جس میں سخت لڑائی (کا سامان) ہے اور لوگوں کے لیے بہت سے فائدے ہیں اور تا کہ اللہ جان لے کہ کون دیکھے بغیر اس کی اور اس کے رسولوں کی مدد کرتا ہے۔ یقیناً اللہ بڑی قوت والا، سب پر غالب ہے۔''

پس کتاب اللہ تعالیٰ کے احکام کو واضح کرتی ہے؛ کیا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور کس چیز سے منع کیا ہے۔ اور تلوار اس کی مدد ونصرت اور تائید کرتی ہے۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے متعلق کتاب وسنت سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی بیعت کا حکم دیا تھا۔ اور جنہوں نے آپ کی بیعت کی ؛ وہ اہل سیف و سنان لوگ تھے۔ وہ اس معاملہ میں اللہ تعالیٰ کے اطاعت گزار تھے۔ تو کتاب اللہ کی روشنی میں تلواروں کی حمایت سے آپ کے حق میں بیعت خلافت منعقد ہوئی۔

جب کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے لیے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے عہد لیا تھا؛ اور آپ کی موت کے بعد مسلمانوں نے آپ کی بیعت کر لی۔ تو آپ بھی شوکت وغلبہ حاصل ہونے پر اور بیعت کئے جانے پر امام بن گئے۔

خلافت عثمان رضی اللہ عنہ پر شیعہ اعتراض:

[اشکال]: شیعہ مصنف کا یہ قول ہے کہ:''بعض صحابہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم سے خلیفہ منتخب کیا۔ آپ شوری کے چھ ارکان میں سے ایک تھے۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جواب] : ہم اس کہتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ بعض لوگوں کی بیعت سے خلیفہ نہیں بنے تھے؛ بلکہ آپ کی بیعت پر اجماع عام ہوا تھا، اور ایک شخص بھی بیعت سے الگ نہ رہا۔ چنانچہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ بروایت حمدان بن علی فرماتے ہیں:''حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت باقی خلفاء راشدین کی نسبت زیادہ مستحکم تھی، کیونکہ آپ کی خلافت اجماع صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی بنا پر عالم وجود میں آئی تھی۔'' [امام احمد رحمہ اللہ کا بیان حق وصداقت کا آئینہ دار ہے]۔

بالفرض اگر عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ عنہ آپ کی بیعت کرتے اور حضرت علی وطلحہ و زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین اور دیگر اصحاب اثر ورسوخ بیعت میں شریک نہ ہوتے تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ منصب خلافت پر فائز نہ ہوتے۔''

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان چھ اشخاص پر مشتمل ایک مجلس شوریٰ قائم کر دی تھی : حضرت عثمان' حضرت علی

'حضرت طلحہ' حضرت زبیر؛ حضرت سعد' حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم اجمعین ۔[حکم دیا کہ] یہ باہمی مشورہ سے کسی ایک کو خلیفہ منتخب کر دیں ۔حضرت طلحہ و زبیر اور سعد رضی اللہ عنہم اجمعین حسب مرضی شوریٰ میں سے نکل گئے ۔حضرت عثمان، علی، اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہم اجمعین باقی رہے ۔ان تینوں کا آپس میں اتفاق ہوا کہ: عبد الرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ خلیفہ نہیں بنیں گے' اور ان دو میں سے کسی ایک کو خلیفہ مقرر کریں گے ۔حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ مسلسل تین شب و روز نہ سوئے ۔انصار و مہاجرین اور صوبوں کے عمال سے مشورہ کرنے میں مصروف رہے ۔ان لوگوں نے اس سال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ساتھ حج کیا تھا ؛ اور ابھی مدینہ میں موجود تھے ۔ان سب نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنانے کا مشورہ دیا اور پھر کسی کی ترغیب و ترہیب کے بغیر عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی ۔یہی وجہ سے کہ بہت سارے سلف جیسے :ایوب سختیانی' احمد بن حنبل اور امام دار قطنی رحمہم اللہ فرماتے ہیں :

''جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ پر ترجیح دی ؛اس نے مہاجرین و انصار صحابہ کرام سے بے وفائی کی ۔'' یہ دلیل ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے افضل ہیں' اسی لیے صحابہ نے آپ کو مقدم جانا اور آپ کی بیعت کی ۔

خلافت علی رضی اللہ عنہ اور شیعیت :

[شبہ]: شیعہ مصنف کا یہ قول کہ:''پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کثیر مخلوقات کی بیعت کی بنا پر خلیفہ قرار پائے ۔''

[جواب]: مخلوق کی بیعت کے لیے جناب ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کو چھوڑ کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تخصیص بلا مخصص ہے ۔جس کا باطل ہونا ظاہر ہے ۔اس لئے جس انسان کو سیرت سے معمولی سا بھی شغف ہوگا وہ جانتا ہے کہ قبل ازیں خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کی بیعت بھی اسی طرح بلکہ اس سے کہیں بڑھ چڑھ کر اور لوگوں کے اتفاق سے ہوئی تھی ۔ ہر انسان جانتا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت پر ہونے والا اتفاق حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے بہت بڑھ چڑھ کر تھا ۔اور جن لوگوں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت کی وہ ان لوگوں سے افضل تھے جنہوں نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کی ۔ اس لیے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت کرنے والوں میں جناب حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ حضرت زبیر رضی اللہ عنہ حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ حضرت ابی بن کعب رضی اللہ عنہ اور ان کے امثال شامل ہیں ۔آپ کی بیعت انتہائی اطمینان و سکون سے تین دن کی مشاورت کے بعد عمل میں آئی ۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد عمل میں آئی تھی جب کہ دل سکون و اطمینان سے یکسر محروم تھے ۔اکابر صحابہ متفرق تھے ۔حضرت طلحہ رضی اللہ عنہ کے متعلق یہاں تک کہا جاتا ہے کہ انہیں بحالت جبر و اکراہ بیعت کے لیے لایا گیا تھا ۔آپ فرمایا کرتے تھے : میں نے بیعت لی اور تلوار میری گردن پر تھی ۔

مدینہ میں شر پسندوں کا بڑا زور تھا۔ جب سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ قتل ہوئے مدینہ میں فتنہ پسندوں کا سیلاب موجیں مار رہا تھا۔ بکثرت صحابہ بیعت میں شریک نہ ہو سکے، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما اور ان جیسے دوسرے لوگ۔

اس موقع پر لوگ تین گروہوں میں بٹ گئے تھے: ایک گروہ جو آپ کے ساتھ تھا؛ دوسرا گروہ جو آپ سے بر سر پیکار تھا؛ اور تیسرا گروہ جو نہ آپ سے برسر پیکار تھے اور نہ ہی آپ کے ساتھ تھے؛ [بلکہ عزلت نشین ہو گئے تھے]۔ بایں ہمہ صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں یہ کہنا کہ کثیر مخلوقات نے ان کی بیعت کی۔ اور خلفاء سابقین کے بارے میں سکوت اختیار کرنا کہاں تک قرین عدل و انصاف ہے؟ حالانکہ جب ان خلفاء کی بیعت ہوگئی تو کسی ایک نے بھی ان کے بارے میں اختلاف نہیں کیا؛ خاص کر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت۔

حضرت سعد رضی اللہ عنہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت سے پیچھے رہ گئے تھے۔ اس لیے کہ انصار انہیں امیر مقرر کرنا چاہتے تھے۔ تو آپ کے دل میں بھی ایسے ہی ملال سا باقی رہا جیسے بشر کے دل میں باقی رہتا ہے۔ مگر اس کے باوجود آپ نے کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اور نہ ہی حق بات کو رد کیا۔ اور نہ ہی باطل پر کسی کی مدد کی۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ مسند صدیق میں حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں:...... عبد الرحمٰن الحمیری سے حکایت سقیفہ مذکور ہے۔ اس میں ذکر کیا گیا ہے: ''حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''اے سعد! آپ جانتے ہیں کہ آپ بیٹھے ہوئے تھے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا:

> ''قریش اس امر کے والی ہیں۔ لوگوں کے نیک ان کے نیکو کاروں کے تابع اور بداوران کے بدکاروں کے تابع۔'' تو حضرت سعد نے آپ سے کہا: آپ سچ فرماتے ہیں: ''ہم وزراء ہیں اور آپ لوگ امراء ہیں۔'' [1]

یہ حدیث مرسل حسن درجہ کی ہے۔ شاید حمید نے یہ حدیث بعض ان صحابہ سے لی ہو جو اس موقع پر موجود رہے ہوں۔ اس حدیث میں فائدہ کی بات یہ ہے کہ حضرت سعد رضی اللہ عنہ دعوی امارت سے تنازل اختیار کر گئے؛ اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت میں داخل ہو گئے۔ اللہ تعالیٰ ان سب پر راضی ہو جائے۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ سے متعلق علماء کے مختلف افکار و آراء:

[حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کرنے والوں نے ان کے خلاف شورش بپا کر دی تھی۔ ایک گروہ آپ کی بیعت تک سے منحرف ہو گیا، اہل شام اس وقت تک آپ کی بیعت کرنے کے لیے تیار نہ تھے، جب تک قاتلین عثمان رضی اللہ عنہ سے قصاص نہ لے لیا جائے]۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت میں لوگ گروہ بندی

[1] المسند ۱/ ۱٦٤۔ تحقیق أحمد شاکر۔

کا شکار ہو گئے تھے۔

پہلا گروہ:......اس امر کا قائل تھا کہ حضرت علی و معاویہ رضی اللہ عنہما دونوں خلیفہ برحق ہیں۔ اور جب ایک خلیفہ پر اتفاق نہ ہو سکے تو ایک وقت میں دو خلیفہ بنانے جائز ہیں۔ کرامیہ سے یہ قول نقل کیا گیا ہے۔

دوسرا گروہ:......ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ وہ انارکی کا دور تھا، اور اس وقت کوئی بھی جائز خلیفہ نہ تھا بصرہ کے محدثین میں سے ایک گروہ کی یہی رائے ہے۔ اسی لیے جب امام احمد رحمہ اللہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو چوتھا خلیفہ شمار کرنا شروع کیا تو تو آپ کی عدم خلافت کے قائلین نے آپ کو گدھے سے بڑھ کر گمراہ و بدتر کہا۔ اور ایک گروہ نے چوتھے خلیفہ کی خلافت کا انکار کیا۔ اور کہنے لگے اس سے پہلے ان لوگوں نے آپ کی خلافت کا انکار کیا ہے' جو کہ ایسے نہیں تھے؛ اس سے مراد بیعت سے پیچھے رہ جانے والے صحابہ کو لیتے تھے۔ امام احمد بن حنبل اور دوسرے علماء رحمہم اللہ جو خلافت علی رضی اللہ عنہ کے قائل تھے نے آپ کی خلافت پر حدیث سفینہ سے استدلال کیا؛ جس میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے:

''میرے بعد تیس سال خلافت ہوگی، پھر ملوکیت کا آغاز ہو جائے گا۔''❶

تیسرا گروہ:......حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا قائل تھا۔ اور جن لوگوں سے آپ نے قتال کیا' اس قتال میں آپ حق پر تھے۔ اور ان کا خیال تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے جن صحابہ کرام نے قتال کیا جیسے طلحہ و زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین؛ وہ غلط کار نہیں تھے، کیونکہ وہ اپنے اجتہاد کی بنا پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کے برخلاف نبرد آزما تھے، اور یہ مشہور مقولہ ان لوگوں کا ہے جو کہتے ہیں کہ: '' كُلُّ مُجْتَهِدٍ مُصِيْبٌ ''

یہ اہل بصرہ میں سے ابو ہذیل علاف جبائی، ابو علی؛ ابو ہاشم بن جبائی اور ان کے موافقین اشاعرہ جیسے قاضی ابو بکر ابن الباقلانی؛ امام ابی حامد❷ رحمہم اللہ کی یہی رائے ہے۔ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ کا ایک قول یہی ہے۔ ان کی رائے میں امیر معاویہ رضی اللہ عنہ بھی اس قتال میں ایسے ہی مجتہد تھے جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ۔ یہ فقہائے کرام کی ایک جماعت اور امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے اصحاب کا قول ہے۔ ابو عبد اللہ ابن حامد نے اصحاب امام احمد رحمہ اللہ سے جنگ جمل اور جنگ صفین کے بارے میں تین اقوال نقل کیے ہیں:

پہلا قول: ان میں سے ہر ایک راہ حق پر تھا۔

دوسرا قول: ان دو میں سے ایک گروہ حق پر تھا' مگر اس کا پتہ نہیں کہ وہ کون سا گروہ ہے۔

---

❶ سنن ابی داؤد ـ کتاب السنة، باب فی الخلفاء (ح:٤٦٤٦) سنن ترمذی، باب فی الخلافة (ح:٢٢٢٦) ـ

❷ ابو بکر محمد بن طیب باقلانی المتوفی ۴۰۳ھ آپ ابو الحسن اشعری کے تلمیذ رشید تھے، استاد کی وفات کے بعد معتزلہ کے خلاف صف آراء رہے، یہ بڑے وسیع العلم حاضر جواب اور کامیاب مناظر تھے، کثیر التصانیف تھے، ان کی اعجاز القرآن اور التمہید زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں۔

تیسرا قول: حضرت علی رضی اللہ عنہ حق پر تھے' اور ان کے مخالفین خطا کار تھے۔

امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ اہل سنت والجماعت سے صراحت کے ساتھ منقول ہے کہ ان دونوں گروہوں میں سے کسی ایک کی بھی مذمت بھی نہیں کی جائیگی۔ جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ان دونوں گروہوں میں سے حق کے زیادہ قریب تھے۔ جب کہ قتال کو درست کہنا اہل سنت والجماعت کا عقیدہ نہیں ہے۔ بلکہ ان کا کہنا ہے کہ قتال کو ترک کرنا دونوں گروہوں کے لیے بہتر تھا۔

چوتھا گروہ:...... ان کے نزدیک حضرت علی رضی اللہ عنہ امام برحق تھے اور ان کے خلاف لڑنے والے اگرچہ بنا بر اجتہاد ان کے خلاف برسر پیکار تھے، مگر ان کا اجتہاد مبنی برخطا تھا، بہت سے حنفیہ، شافعیہ مالکیہ اور حنابلہ اسی نقطہ نظر کے حامل ہیں۔

پانچواں گروہ:...... ان کا خیال ہے کہ اس دور میں خلیفہ برحق صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے، آپ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے مقابلہ میں حق و صداقت سے قریب تر تھے۔ تاہم ان دونوں کے لیے آپس میں نبرد آزما ہونا مناسب نہ تھا۔ بلکہ اس سے احتراز و اجتناب اختیار کرنا افضل تھا۔ وہ اس کی دلیل میں سرورکائنات صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد پیش کرتے ہیں:

''ایک فتنہ برپا ہوگا اس میں بیٹھ رہنے والا کھڑے ہونے والے کی نسبت افضل ہوگا؛ اور کھڑا رہنے والا دوڑنے والے کی نسبت افضل ہوگا؛۔''❶

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ بھی ثابت ہے کہ آپ نے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا تھا:

''میرا یہ بیٹا سردار ہے اور اللہ تعالیٰ اس کے ذریعے مسلمانوں کی دو عظیم جماعتوں میں صلح کرائے گا۔''❷

اس حدیث میں آپ نے صلح کرانے کی بنا پر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی مدح وستائش فرمائی۔❸

اگر نبرد آزمائی واجب یا مستحب ہوتی تو آپ اس کے تارک کی مدح نہ فرماتے۔ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے باغیوں کے خلاف ابتداء جنگ کرنے کا حکم نہیں دیا اور نہ ہی ہر باغی کے خلاف قتل وقتال کو ضروری ٹھہرایا، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ﴾ (الحجرات ۹)

''اگر مومنوں کی دو جماعتیں باہم برسر پیکار ہوں تو ان میں صلح کرا دیجئے اور اگر ایک گروہ

---

❶ صحیح بخاری۔ کتاب المناقب۔ باب علامات النبوۃ فی الاسلام (حدیث:۳۶۰۱) صحیح مسلم: کتاب الفتن۔ باب نزول الفتن کمواقع القطر، (حدیث:۲۸۸۶)

❷ صحیح بخاری، حوالہ سابق (ح:۳۶۲۹) ❸ :(دیکھئے العواصم من القواصم:۱۹۹)۔

دوسرے پر ظلم کر رہا ہو تو اس سے لڑو جو دوسرے پر ظلم کر رہا ہو؛ یہاں تک کہ وہ اللہ کے حکم پر لوٹ آئے۔''

متحارب فریقین میں صلح کی ضرورت واہمیت:

مذکورہ بالا آیت میں پہلے صلح کا حکم دیا گیا ہے، اگر کوئی فریق ظلم وزیادتی کا مرتکب ہو تو اس سے لڑا جائے، یہاں تک کہ وہ حکم الٰہی کی تعمیل کے لیے سر تسلیم خم کر دے، بنا بریں فریقین کے لڑنے میں کوئی مصلحت نہیں پائی جاتی۔ ظاہر ہے کہ جس بات کا اللہ نے حکم دیا ہو اس کی مصلحت فساد کی نسبت راجح ہوگی۔ امام ابوداؤد نے اپنی کتاب ''سنن ابی داؤد'' میں نقل کیا ہے؛ فرماتے ہیں: ہم سے حسن بن علی نے حدیث بیان کی؛ کہا: ہم سے یزید نے حدیث بیان کی؛ وہ کہتے ہیں: ہم ہشام نے بتایا وہ امام ابن سیرین رحمہ اللہ (مشہور تابعی) سے نقل کرتے ہیں آپ فرماتے ہیں:

''حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کا قول ہے: ''جو شخص بھی فتنہ کی لپیٹ میں آ جائے مجھے اس کے جادہ مستقیم سے بھٹک جانے کا خطرہ دامن گیر رہتا ہے، مگر محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ اس سے مستثنیٰ ہیں۔ میں نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا کہ: ''فتنہ وفساد سے محمد بن مسلمہ کو کوئی نقصان نہیں پہنچ سکتا۔''[1]

امام ابوداؤد کہتے ہیں: ہم سے عمرو بن مرزوق نے حدیث بیان کی؛ اس سے شعبہ نے؛ وہ اشعث بن سلیم سے روایت کرتے ہیں؛ وہ ابو بردہ سے اور وہ ثعلبہ بن ضبیعہ رحمہ اللہ روایت کرتے ہیں کہ: ''میں حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کی خدمت میں حاضر ہوا تو انہوں نے فرمایا: ''مجھے وہ شخص معلوم ہے جسے فتنہ پردازی سے کوئی نقصان اور ضرر لاحق نہیں ہوتا، چنانچہ ہم باہر نکلے تو ایک خیمہ نصب کیا ہوا دیکھا جس میں محمد بن مسلمہ رضی اللہ عنہ تشریف فرما تھے۔ ہم نے اس ضمن میں ان سے پوچھا تو انہوں نے کہا میں نہیں چاہتا کہ بلاد وامصار جس فتنہ سے دو چار ہیں میں بھی اس کی لپیٹ میں آ جاؤں یہاں تک کہ فتنہ کی آگ فرو ہو جائے۔''[2]

اس حدیث میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے واضح فرما دیا ہے کہ محمد بن مسلمہ کو کوئی فتنہ نقصان نہیں پہنچا سکے گا۔ آپ کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جو اس دور میں بالکل عزلت نشین تھے۔ آپ نے نہ ہی معاویہ کا ساتھ دیا اور نہ ہی علی کا؛ رضی اللہ عنہم اجمعین۔

اسی طرح سعد بن ابی وقاص، اسامہ بن زید، عبداللہ بن عمر، ابوبکرہ، عمران بن حصین رضی اللہ عنہم اجمعین اور اکثر سابقین الاولین صحابہ کسی فریق کے ساتھ مل کر شریک جنگ نہیں ہوئے تھے۔ ان کا یہ طرز عمل اس حقیقت کا آئینہ دار

[1] الاصابة(٣/ ٣٨٤) سنن ابی داؤد ـ کتاب السنة۔ باب ما یدل علی ترك الكلام فی الفتنة(ح: ٤٦٦٣)
[2] مستدرك حاكم(٣/ ٤٣٣)، طبقات ابن سعد(٣/ ٤٤٤)

ہے کہ لڑائی نہ واجب تھی اور نہ مستحب۔اگر ایسا نہ ہوتا تو لڑائی ترک کرنے والوں کی مدح سرائی کی کوئی وجہ نہ ہوتی۔ بلکہ جو انسان واجب یا مستحب بجا لاتا ہے وہ ترک فعل کرنے والوں کی نسبت زیادہ افضل ہوتا ہے۔ یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ یہ جنگ وقتال ایک فتنہ ہی تھا۔ جیسا کہ دوسری حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:''ایک فتنہ برپا ہوگا اس میں بیٹھ رہنے والا کھڑے ہونے والے کی نسبت افضل ہوگا۔اور کھڑا انسان چلنے والے کی نسبت افضل ہوگا؛ اور چلنے والا دوڑنے والی کی نسبت سے افضل ہوگا ؛ اور دوڑنے والا جنگ میں واقع ہونے والے کی نسبت افضل ہوگا۔''

اس طرح کی دیگر بھی کئی ایک صحیح روایات ہیں جن سے صاف واضح ہوتا ہے کہ قتال ترک کرنا ان کے لیے بہتر تھا۔ جمہور اہل سنت محدثین امام مالک،سفیان ثوری، امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ دین رحمہم اللہ اس ضمن میں یہی رائے رکھتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کی رائے ہے جو حضرات علی' زبیر؛ طلحہ ؛اور معاویہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے بارے میں اچھی رائے اور حسن ظن رکھتے ہیں۔

سابقہ ذکر کردہ افکار ومعتقدات کے علاوہ درج ذیل نظریات کے حامل بھی موجود تھے:

[۱۔ خوارج حضرت عثمان رضی اللہ عنہ وعلی رضی اللہ عنہ اوران کے اتباع کی تکفیر کرتے تھے۔

۲۔ روافض جمہور صحابہ سابقین اولین جیسے خلفاء ثلاثہ کو کافر اور فاسق قرار دیتے ہیں۔ اور علی رضی اللہ عنہ کے خلاف ہر لڑنے والے کی تکفیر کرتے تھے۔اور کہتے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ امام معصوم تھے۔

۳۔ مروانیہ کا ایک گروہ آپ کو فاسق کہتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: آپ ظالم اور سرکش تھے۔

۴۔ نواصب اور امویہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اوران کے اتباع کو فاسق اور ظالم ومعتدی کے القاب سے نوازتے تھے۔

۵۔ معتزلہ کی ایک جماعت جنگ جمل میں شرکت کرنے والے ایک فریق کو فاسق قرار دیتی تھی؛ یا تو یہ فاسق حضرت علی رضی اللہ عنہ تھے یا پھر آپ سے لڑنے والے؛ مگر معتزلہ اس فریق کی تعیین نہیں کرتے تھے۔]

۶۔ ایک اور گروہ حضرت معاویہ اور حضرت عمرو کو فاسق کہتے ہیں؛ مگر حضرت طلحہ وزبیر اور حضرت عائشہ کو فاسق نہیں کہتے۔[كتابِ أصولِ الدِينِ لِابنِ طاهِر البغدادِي، ص :291]

مقصود یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا اختلاف اور جنگوں کے واقعات سلف وخلف میں بڑے مشہور ہیں۔ان افکار ومعتقدات کی موجودگی میں یہ کہنا کیوں کر درست ہوگا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت میں خلفائے سابقین کی نسبت زیادہ لوگوں نے شرکت کی تھی؟۔

اگر شیعہ معترض کہے کہ: اس سے مراد یہ ہے کہ: اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ: آپ کی خلافت لوگوں کے بیعت کرنے سے منعقد ہوئی نص سے نہیں؛ تو اس میں کوئی شک نہیں کہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں:

''حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت خلافت راشدہ ہونے کی نص اس حدیث میں موجود ہے: ''میری بعد خلافت تیس سال تک ہوگی۔'' [اس کی تخریج گزر چکی ہے]۔

اہل سنت والجماعت تو دوسرے خلفاء کی خلافت کے برحق ہونے کے بارے میں بھی بہت سی نصوص روایت کرتے ہیں۔ محدثین کرام کے ہاں یہ معاملہ معلوم شدہ ہے۔ وہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کی خلافت کے برحق ہونے پر بہت ساری نصوص روایت کرتے ہیں' بخلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے۔ اس لیے کہ آپ کی خلافت کی نصوص بہت کم ہیں۔ پہلے تین خلفاء پر امت کا اتفاق تھا' جس سے مقصود امامت حاصل ہوگیا تھا۔ ان ادوار میں کفار کو قتل کیا گیا؛ شہروں کے شہر فتح ہوئے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت میں نہ ہی کسی کافر کو قتل کیا گیا اور نہ ہی کوئی شہر فتح ہوا۔ بلکہ اہل قبلہ آپس میں لڑتے رہے۔ جب کہ جن نصوص کا دعوی رافضی کرتے ہیں' وہ بالکل راوندیہ کی نصوص جیسی ہے جو حضرت عباس رضی اللہ عنہ کے خلیفہ ہونے کے دعویدار ہیں۔ اہل علم کے ہاں ان دونوں باتوں کا فساد اور باطل ہونا معلوم شدہ ہے۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کے اثبات میں اس کے علاوہ کوئی اور دلیل نہ ہوتی تو اس سے ہرگز آپ کی خلافت و امامت ثابت نہ ہوتی۔ جیسا کہ اس جیسی دوسری دلیل سے حضرت عباس کی خلافت ثابت نہیں ہوسکتی۔

[حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد خلافت:]

[شبہ]: (شیعہ کہتے ہیں:) اہل سنت کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے؛ بعض حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بعد ان کے لخت جگر حضرت حسن رضی اللہ عنہ کو خلیفہ قرار دیتے ہیں اور بعض امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو۔''

[جواب]: ہم کہتے ہیں کہ:''اہل سنت کے یہاں سرے سے اس ضمن میں کوئی اختلاف پایا ہی نہیں جاتا۔ بلکہ اہل سنت اس امر میں یک زبان ہیں کہ اہل عراق نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جگہ ان کے بیٹے حضرت حسن رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی تھی۔ اور اہل شام پہلے سے ہی حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کیساتھ تھے۔[پھر انہوں نے ایک معاہدہ کے تحت بخوشی منصب امارت وخلافت امیر معاویہ[1] رضی اللہ عنہ کو تفویض کر دیا]۔

[1] (العواصم من القواصم: ۱۹۷، ۱۹۸) کے حاشیہ پر محبّ الدین خطیب نے مندرجہ ذیل خیالات کا اظہار کیا ہے:
''حضرت حسن رضی اللہ عنہ ان کے والد، ان کے بھائی اور ان کے بھائی کی اولاد میں سے ۹ افراد کی طہارت وعصمت کا عقیدہ شیعہ کے ایمان کا اولین عنصر ہے۔ عصمت ائمہ کے عقیدہ کا تقاضا یہ ہے کہ ان سے خطا کا صدور نہیں ہوتا، اور ان کا ہر قول عمل حق وصواب کا آئینہ دار ہوتا ہے۔ یہ بات محتاج تشریح نہیں کہ حق وصواب تناقض سے پاک ہوتا ہے۔ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا اہم ترین کارنامہ امیر المؤمنین حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی بیعت ہے۔ جبکہ بقول شیعہ آپ کا یہ طرز عمل ایک امام معصوم کا فعل ہے۔ تو شیعہ کو اس بیعت میں شرکت کرنا اور اس کی صداقت وحقانیت پر ایمان لانا چاہیے تھا، مگر مشاہدہ سے معلوم ہوتا ہیکہ وہ اس بیعت کے منکر ہیں اور اس ضمن میں اپنے امام معصوم کی مخالفت کا ارتکاب کرتے ہیں اسکے صرف دو اسباب ہیں:

⇦⇦⇦

[شبہ]: شیعہ مصنف کا یہ قول کہ ''اہل سنت کے یہاں بنوامیہ میں پھر بنوعباس میں خلافت جاری رہی۔''

[جواب]: اہل سنت یہ نہیں کہتے کہ صرف ان حکمرانوں کو اختیار حاصل تھا کہ باقی لوگوں کو چھوڑ کر خود ہی کسی دوسرے کو خلیفہ منتخب کریں۔ نیز اہل سنت کا ایک فرد بھی یہ نہیں کہتا کہ یہ خلفاء تمام اوامر و احکام میں واجب الاطاعت تھے اور کسی بات میں ان کے حکم سے سرتابی کرنا روانہ تھا۔ بخلاف ازیں وہ واقعات کی خبر دیتے ہیں' اور جو چیز واجب ہے اس کا حکم دیتے ہیں۔ وہ اس چیز کی گواہی دیتے ہیں جو وقوع پذیر ہوئی تھی۔ وہ صرف اس چیز کا حکم دیتے ہیں جس کا حکم اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے دیا تھا۔ اس لیے وہ کہتے ہیں: بنوامیہ مسند خلافت پر متمکن ہوگئے تھے وہ قوت و اقتدار سے بھی بہرہ ور تھے جس سے وہ مقاصد ولایت کو پورا کر سکتے تھے جیسے اللہ تعالیٰ کی شریعت کو نافذ کرنا' حدود شریعت قائم کرنا؛ لوگوں میں اموال تقسیم کرنا؛ اور شہروں میں والی مقرر کرنا وغیرہ۔ [اور بنوامیہ امور سلطنت کے انتظام و انصرام سے بھی نابلد نہ تھے۔ وہ مقاصد امامت کی تکمیل میں بھی کامیاب تھے]۔ مثلاً وہ دشمن کے ساتھ جہاد میں حصہ لیتے تھے، حج کرنے جاتے، جمعہ جماعت اور عیدین کی پابندی کرتے اور راستوں کی حفاظت کا سامان بہم پہنچاتے تھے۔ تاہم [یہ اہلسنت والجماعت کی امتیازی شان اور عدل و انصاف ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ]: ان خلفاء یا ان کے نوابین میں سے کسی کی بھی اطاعت اللہ کی نافرمانی کر کے نہیں کی جاسکتی تھی۔ بلکہ جو کام اللہ کی اطاعت کا کریں گے' اس میں ان کے ساتھ شریک بنیں گے؛ ان کے ساتھ مل کر کفار سے جہاد کیا جائے گا' ان کے ساتھ جمعہ اور عیدین کی نماز پڑھی جائے گی؛ حج کیا جائے گا؛ حدود شریعت کے قائم کرنے میں ان کی مدد کی جائے گی۔ نیکی کا حکم دینے اور برائی سے منع کرنے میں ان کا ساتھ دیا جائے گا۔ پس ان کی اطاعت صرف نیکی و تقویٰ کی حد تک تھی نہ کہ گناہ اور سرکشی میں۔ ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ بلاد مغرب میں بنوامیہ اور بنوعلی رضی اللہ عنہ میں سے کئی لوگ عامل بنے تھے۔

ائمہ اثنا عشرہ مقاصد امامت کی تکمیل سے قاصر تھے:

یہ حقیقت ''عیاں راچہ بیاں'' کی مصداق ہے کہ امراء و حکام کے بغیر انسانی نظام قائم نہیں رہ سکتا۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ان ظالم حکمرانوں سے بڑھ کر بھی اگر کوئی ظالم حاکم ہو' تو اس کا ہونا حاکم نہ ہونے سے بہتر ہے۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے:

⇦⇦⇦ ۱۔ پہلی وجہ: شیعہ ائمہ اثنا عشرہ کی عصمت کے دعویٰ میں دروغ گوئی سے کام لیتے ہیں، اس سے شیعہ مذہب کی امارت دھڑام سے گر پڑے گی اس لیے کہ عصمت ائمہ کا عقیدہ شیعہ مذہب کا سنگ بنیاد ہے اس کے علاوہ ان کے مذہب کی کوئی اساس نہیں۔

۲۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شیعہ کی نگاہ میں بلاشبہ امام حسن معصوم تھے اور حضرت حسن کا حضرت معاویہ کی بیعت سے مشرف ہونا ایک معصوم کا فعل ہے مگر شیعہ دین سے بغاوت کا ارتکاب کر رہے ہیں اور امام معصوم کی مخالفت سے باز نہیں آتے، اور اس پر طرہ یہ کہ آئندہ نسلوں کو بھی یہی وصیت کیے جاتے ہیں۔ اس کا معنی یہ ہے کہ وہ امام معصوم کی مخالفت پر تلے ہوئے ہیں اور دانستہ کفر و عناد اور مکابرہ کی بنا پر امام کے احکام کی خلاف ورزی پر مصر ہیں۔ ہم نہیں جانتے کہ مذکورہ ہر دو وجوہ میں سے کون سی وجہ شیعہ کو قعر ہلاکت میں گرانے کے لیے دوسری وجہ کی نسبت قوی تر ہے ظاہر ہے کہ ان ہر دو اسباب کے علاوہ تیسرا سبب اور کوئی نہیں ہوسکتا۔''

''ظالم حاکم کے ساتھ ساٹھ سال گزارنا بغیر حاکم کے ایک رات گزارنے سے بہتر ہے۔'' حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول ہے:

'' امارت ناگزیر ہے خواہ نیک ہو یا بد۔'' لوگوں نے دریافت کیا، نیک امارت تو ہمیں معلوم ہے، امارت فاجرہ سے آپ کی مراد کیا ہے؟ تو آپ نے جواباً فرمایا: ''جس سے راستے محفوظ رہیں، شرعی حدود کا قیام عمل میں آئے۔ دشمنان دین سے جہاد کیا جائے، اور مال غنیمت کو تقسیم کیا جائے۔''

شیعہ عالم علی بن معبد [1] نے اپنی تصنیف کتاب الطاعة و المعصية میں یہ روایت ذکر کی ہے۔

جو کوئی بھی حاکم بنا ہو؛ وہ رافضہ کے اس امام معدوم سے تو بہر حال بہتر ہے۔ اس لیے کہ اس امام منتظر سے حقیقت میں کوئی دینی یا دنیاوی مصلحت حاصل نہیں ہوسکی۔ اور نہ ہی اس کی امامت کا کوئی فائدہ ہے سوائے فاسد اعتقادات اور جھوٹی تمناؤں کے۔ [اس امامت کے در پردہ] مسلمانوں میں جو فتنہ وفساد بپا کیا جارہا ہے؛ اور ایسے شخص کا انتظار ہورہا ہے جس نے کبھی بھی نہیں آنا؛ عمریں ختم ہوگئیں مگر اس امام سے کسی [بھی اپنے یا غیر] کو کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا۔

لوگوں کے لیے چند دن بھی حاکم کے بغیر رہنا ممکن نہیں۔ کیونکہ افراتفری اور طائف الملوکی کے دور میں تمام امور فساد کا شکار ہوجاتے ہیں۔ تو پھر لوگوں کی اصلاح کیسے ہوسکتی ہے جب وہ کسی امام کو جانتے ہی نہ ہوں سوائے غیر معروف امام کے۔ جس کے بارے میں کسی کو کوئی علم نہیں کہ وہ [کہاں ہے] کیا کہتا ہے؛ [کیا کرتا ہے]۔ اور اسے لوگوں کے معاملات میں کسی چیز کا کوئی اختیار بھی حاصل نہیں۔ بلکہ وہ امام ہی معدوم ہے۔

[[خلاصہ کلام (تاریخ کے مختلف ادوار میں) جو خلفاء مسند خلافت و امارت پر جاگزین ہوئے وہ بہر کیف شیعہ کے امام منتظر سے بہتر ہی تھے، جس کے انتظار میں شیعہ صدیوں سے جھوٹی آس لگائے بیٹھے ہیں۔ اگر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو مستثنیٰ قرار دیا جائے تو]] امام منتظر کے جملہ آباء واجداد قوت وشوکت سے محروم، امامت سے قاصر اور امور مملکت سے بے بہرہ تھے۔ [نظر بریں ان سے کسی طرح امامت کا مقصد پورا نہیں ہوتا]۔ بلکہ ان جیسے دوسرے لوگوں کو حدیث اور فتوی میں امامت کا درجہ حاصل تھا۔

انہیں کوئی شوکت وسلطنت حاصل نہ تھی جس کی وجہ سے وہ اپنی امامت میں عاجز تھے؛ بھلے وہ اس امامت کے حقدار تھے یا نہیں تھے۔ بہرصورت میں انہیں نہ ہی اختیار حاصل ہوا اور نہ ہی انہیں حاکم بنایا گیا۔ اور اختیار و قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے ان سے وہ فوائد بھی حاصل نہ ہوسکے جو کہ مقصود ولایت وامارت ہوتے ہیں۔ اگر کوئی مؤمن ان کی اطاعت کر بھی لے تو ان کی اطاعت سے اسے وہ فائدہ حاصل نہیں ہوگا جو

---

[1] علی بن معبد ایک شیعہ عالم تھا اور بغداد میں سکونت پذیر تھا، المامقانی نے اپنی کتاب ''تنقیح المقال : ۲/ ۳۰۹ پر لکھا ہے کہ یہ امام حسن عسکری کے والد محمد کے بیٹے ہادی علی کے اتباع میں سے تھا، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ علی بن معبد خلیفہ مامون و معتصم کا معاصر تھا۔''

حاکم وقت کی اطاعت سے حاصل ہوگا' جیسے دشمنان سے جہاد؛ مستحق افراد کو ان کے حقوق کی ادائیگی۔ حدود کا قیام وغیرہ۔

اگر کوئی کہنے والا یہ بات کہے کہ: ان میں سے کوئی ایک یا پھر کوئی دوسرا امام ہے' جسے قدرت وشوکت اور اختیار حاصل ہے؛ جس سے امامت کے مقاصد حاصل ہو سکتے ہیں ؛ تو یہ ایک کھلی ہوئی باطل اور بلا حجت بات ہوگی۔ اگر ایسا ہوتا تو کوئی دوسرا حاکم ایسا نہ ہوتا جو ان سے ٹکرا سکتا۔ اور نہ ہی ان کے برعکس وہ اپنا حکم چلاتا۔ ایسا تو کوئی ایک بھی نہیں کہتا/ [اور نہ کہہ سکتا ہے]۔

[اشکال] : اگر یہ کہا جائے: ''ان میں سے کسی ایک کے امام ہونے سے مراد یہ ہے کہ انہیں حاکم بنانا واجب تھا۔ اور لوگوں نے ان کو امام نہ بنا کر اور ان کی اطاعت ترک کر کے گناہ اور نافرمانی کی۔''

[ازالہ] : یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے کسی کے متعلق کہا جائے کہ فلاں انسان اس کا مستحق تھا کہ اسے قاضی بنایا جائے مگر ظلم و زیادتی کی وجہ سے ایسا نہیں کیا جا سکا۔

مسئلہ امامت میں اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کی تفصیل:

یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت اس بات میں کوئی جھگڑا نہیں کرتے کہ خلفاء اربعہ کے بعد کے حکمران بعض ایسے لوگوں کو والی بنا دیتے تھے جن کی نسبت دوسرے افراد اس کے زیادہ حقدار ہوا کرتے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رحمہ اللہ چاہتے تھے کہ اپنے بعد قاسم بن محمد کو خلیفہ بنائیں؛ مگر وہ ایسا نہ کر سکے۔ اس لیے کہ اہل شوکت وقوت اس بات پر آپ کے ساتھ موافقت نہ کرتے تھے۔ اس لیے کہ آپ کے ساتھ ہی یزید بن عبدالملک کے لیے بھی عہد لیا گیا تھا۔ اس اعتبار سے وہ ولی عہد تھا۔ پس اس صورت میں جب اہل شوکت کسی مرجوح کو مقدم کیا' اور راجح کو چھوڑ دیا۔ اور ایسے ہی جو شخص اپنی اور اپنے ماننے والوں کی قوت کے بل بوتے پر ظلم و زیادتی سے اقتدار حاصل کر لے؛ تو اس کا گناہ اس پر ہوگا جس نے واجب ترک کیا ہے؛ حالانکہ وہ اس واجب کو پورا کرنے پر قادر تھا۔ یا پھر اس نے ظلم پر مدد کی [اس وجہ سے بھی گنہگار ہوا]۔

اس کے برعکس جو انسان نہ ہی خود ظلم کرے' اور نہ ہی ظلم پر کسی دوسرے کی مدد کرے؛ بلکہ وہ نیکی اور بھلائی کے کاموں میں تعاون کرے؛ تو اس پر کچھ بھی گناہ نہ ہوگا۔ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ نیکوکار مؤمنین صرف نیکی اور بھلائی کے کاموں پر حکمرانوں کی مدد کرتے ہیں۔ ظلم و سرکشی کے کاموں میں ان کی مدد نہیں کرتے۔ پس یہ اس طرح ہوتا ہے کہ وہ امام جسے شرعی طور پر مقدم کرنا واجب ہوتا ہے؛ اسے قرآن کا بڑا قاری؛ سنت کا بڑا عالم؛ ہجرت میں مقدم؛ عمر میں بڑا ہونا چاہیے۔ مگر ایسا صاحب شوکت وقوت آگے بڑھ جائے جو باقی امور میں اس ماقبل الذکر انسان سے بہت کم ہو' اور نمازیوں کے لیے اس کے پیچھے نماز پڑھنے کے علاوہ کوئی چارہ نہ ہو؛ تو اس

میں نمازیوں کا کیا گناہ ہے؟

ایسے ہی ظالم اور جاہل یا مفضول حاکم کی بھی مثال ہے۔ جب اس سے مظلوم مطالبہ کرے کہ وہ اس کیساتھ انصاف کرے' یا ظالم سے اس کو اسکا حق دلوائے۔ پس اسے چاہیے کہ اسکے قرضہ دار کو بند کردے؛ یا اسکی میراث کو تقسیم کردے؛ یا اس کی شادی ایسی بیوہ سے کرادے جس کا سلطان کے علاوہ کوئی ولی نہ ہو؛ تو اس پر کونسا یا کس چیز کا گناہ ہوگا یا اسے والی مقرر کرنے والے پر کس بات کا گناہ ہوگا جب کہ وہ حق کے علاوہ کسی چیز پر مدد نہ کرتا ہو اور باطل سے اجتناب کرتا ہو۔ اللہ تعالیٰ کا حکم ہے:

﴿فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن ۱۶]

''تم سے جتنا ہو سکے اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو۔''

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''جب میں تمہیں کسی چیز کا حکم دوں تو تم سے جتنا ہو سکے اس کی بجا آوری کرو۔''❶

یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ آمدِ شریعت حسب امکان تحصیل مقاصد اور ان کی تکمیل کے لیے؛ مفاسد کے خاتمہ اور ان کی تقلیل کے لیے تھی۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں: ''مناسب تو یہ ہے کہ اس آدمی کو والی مقرر کیا جائے جو اس کے لیے زیادہ مناسب ہو۔ جب ایسا کرنا ممکن ہو تو اکثر کے ہاں پھر اس پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ جب کہ بعض کے ہاں ایسا کرنا مستحب ہے۔ ہاں جو کوئی قدرت ہونے کے باوجود زیادہ مناسب کو صرف اپنی خواہشات کی وجہ سے چھوڑ دے [اور اس سے کم درجہ کے انسان کو والی مقرر کرے] تو وہ ظالم ہے۔ اور جو کوئی زیادہ مناسب کو والی مقرر کرنے سے عاجز ہو؛ حالانکہ وہ ایسا کرنا بھی چاہتا ہو؛ تو ایسے کو معذور سمجھا جائے گا۔

اہل سنت والجماعت کہتے ہیں: جس کو والی مقرر کردیا جائے؛ اس سے حسب امکان اللہ کی اطاعت پر مدد لی جائے۔ اور اطاعت الٰہی کے امور کے علاوہ کسی چیز میں اس کی مدد نہ کی جائے۔ اللہ کی نافرمانی پر نہ ہی اس سے مدد لی جائے' اور نہ ہی اس کی مدد کی جائے۔

[اب غور کیجیے] کیا اہل سنت والجماعت کا قول امام کی اطاعت کے متعلق ان لوگوں سے بہتر نہیں ہے جو ایسے معدوم یا عاجز کی اطاعت کا حکم دیتے ہیں جس سے امامت سے مقصود امور حاصل ہی نہیں ہو سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ رافضی جب مسلمان حکمرانوں کی مدد کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے مذہب کے برخلاف چلے تو

❶ رواه البخاري ٩/ ٩٤ ؛كِتاب اِلاعتِصامِ بِالكِتابِ والسنةِ، باب اِلاقتِداءِ بِسننِ رسولِ اللهِ ﷺ ؛ مسلِم 2/975؛ كتاب الحجِ، باب فرضِ الحجِ مرة فِي العمرِ ؛ سننِ النسائِي 5/83 ؛كِتاب المناسِكِ، باب وجوبِ الحجِ ؛ سننِ ابنِ ماجه 1/3؛ المقدِمة، باب اتِباعِ سنِ رسولِ اللهِ ﷺ -

انہیں کفار کی کرنا پڑی ؛ اور خود ان سے مدد حاصل کرنا پڑی ۔ یہ لوگ تو امام معصوم کی اطاعت کی طرف دعوت دیتے ہیں ؛ مگر ان کا کوئی امام موجود نہیں ہے جس کی اطاعت کریں سوائے کافروں اور ظالموں کے ۔ان کی مثال اس شخص کی طرح ہے جو لوگوں کو اولیاء اللہ کی غیبی مدد کے حیلے دیتا ہے۔ مگر اسکے پاس سوائے جھوٹ و مکر کے کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی اس کے پاس کوئی غیبی انسان ہوتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جو لوگوں کا مال ناحق کھاتے ہیں اور اللہ کی راہ سے روکتے ہیں ۔ یا پھر اس کے ساتھ کوئی شیطان یا جنات ہوتے ہیں جن کے ذریعہ سے اسے بعض شیطانی احوال حاصل ہوتے ہیں۔[جن سے لوگ دھوکہ کھا جاتے ہیں]

اگر بالفرض تسلیم کرلیا جائے کہ جس نص کا دعوی رافضی کرتے ہیں' وہ حق اور موجود ہے ؛ اور لوگوں نے منصوص علیہ امام کو مقرر نہیں کیا ؛ تو اس وجہ سے وہ ترک واجب کے مرتکب ہوئے ؛ اور کسی دوسرے کو والی تسلیم کرلیا ۔تب بھی جس امام سے مقصود امامت حاصل ہوسکتے ہیں وہ وہی امام ہے جسے والی مقرر کیا جاچکا ہے۔ نہ کہ وہ مغلوب و مقہور امام جو کہ عاجز ہے۔ مان لیا کہ وہ حاکم و والی متعین کیے جانے کا مستحق تھا ؛ مگر اسے والی نہیں بنایا گیا۔تو گناہ اس پر ہوگا جس نے اس کا حق مارا ہے ؛ اور راہ حق کو ترک کیا ہے ۔ ان پر کوئی گناہ نہیں ہوگا جنہوں نے نہ ہی کسی کا کوئی حق مارا اور نہ ہی کسی پر کوئی ظلم کیا۔

شیعہ کہتے ہیں:'' امام [حاکم] مقرر کیا جانا واجب ہے ؛ پس یہی مہربانی ہے اور اس میں بندوں کے لیے مصلحت ہے۔''

جواب : جب اللہ اور اس کا رسول ﷺ جانتے تھے کہ جس متعین شخص کی ولایت کا حکم دیا جائے گا ؛ لوگ اسے متعین نہیں کریں گے۔تو پھر اس کو والی مقرر کرنے کا حکم دینا جسے لوگ اپنا والی و حاکم مقرر کریں گے' اور اس سے فائدہ اٹھائیں گے' زیادہ بہتر تھا کہ اس کا حکم دیا جاتا ؛ نہ کہ اس آدمی کا حکم صادر ہوتا جسے انہوں نے اپنا حاکم تسلیم ہی نہ کرنا تھا اور نہ ہی اس کی ولایت سے کوئی فائدہ حاصل ہونا تھا۔ جیسا کہ نماز کی امامت اور [لوگوں کے درمیان فیصلہ کے لیے] جرگہ دار کا کہا جاتا ہے ۔تو پھر اس نص کا کیا عالم ہوگا جس کے بارے میں رافضی دعوی کرتے ہیں ؛ کیا یہ سب سے بڑا جھوٹ اور افتراء نہیں ہے؟

نبی کریم ﷺ نے اپنی امت کو مستقبل میں پیش آنے والے امور [تفرقہ بازی] کے متعلق خبر دی تھی۔ اور اپنے بعد واقع ہونے والے تفرقہ سے آگاہ کیا تھا۔ تو پھر اگر آپ صراحت کے ساتھ ایسے شخص کو امام بنانے کا حکم بھی دیتے جس کے بارے میں آپ کو علم ہوتا کہ لوگ اسے اپنا امام نہیں بنائیں گے ؛ بلکہ اس کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو اپنا امام بنائیں گے -جس سے مقصودِ امامت و ولایت حاصل ہو سکے- اور یہ کہ جب معاملہ اس منصوص علیہ امام تک پہنچے گا تو قتل و غارت گری ہوگی ؛ اور لوگوں کا خونِ ناحق بہایا جائے گا ؛ اور اس منصوص علیہ امام سے

امت کو کوئی خیر حاصل نہیں ہوگی؛ اور نہ ہی اس سے وہ مقصودِ امامت و ولایت امور حاصل ہوں گے جو اس کے علاوہ دوسرے ائمہ سے حاصل ہو جائیں گے ؛ تو پھر اس وقت منصوص علیہ امام کو چھوڑ کر کسی دوسرے کو امام بنانا واجب ہو جاتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ولی امر [حاکم] کے پاس دو افراد تھے ؛ اور وہ جانتا تھا کہ اگر ان میں سے ایک کو عامل بنادیا جائے تو لوگ اس کی بات مانیں گے اور اطاعت کریں گے ؛ اور اس کے ہاتھوں پر علاقے فتح ہوں گے؛ وہ جہاد کو قائم کرے گا اور دشمن کو زیر کریگا۔اور اگر دوسرے کو عامل بنائے گا تو لوگ اس کی اطاعت نہیں کریں گے ؛ اور نہ ہی وہ کوئی علاقہ فتح کر سکے گا؛ بلکہ اس کے دور میں رعیت میں فتنہ وفساد برپا ہوگا۔تو پھر ہر عاقل جانتا ہے کہ اس صورت میں لازم ہوگا کہ اس آدمی کو ولایت عطا کی جائے جس کے ہاتھوں خیر و بھلائی حاصل ہو۔ نہ کہ اس آدمی کو اختیار دیے جائیں جس سے کوئی بھلائی و خیر حاصل نہ ہو۔ بلکہ اس کی وجہ سے رعیت ہی فساد کا شکار ہو جائے۔تو پھر جب اللہ اور اس کا رسول ﷺ تینوں خلفاء کے بارے میں جانتے تھے کہ ان کے ذریعہ سے امت کے لیے کیا فائدہ حاصل ہوگا؟ اور ان سے کیا کچھ امت کو مصلحتیں دین ودنیا میں حاصل ہوں گی؛ پھر ان کی امامت کے بارے میں کوئی نص وصراحت موجود نہ ہو؛ اور ایسے امام کی امامت پر نص موجود ہو جس کی نہ ہی اطاعت کی جائے اور نہ ہی اس سے کوئی فائدہ حاصل ہوتا ہو۔ بلکہ اس کے دور میں قتل و غارت گری ہو؛ نہ ہی وہ دشمن پر قابو پا سکتا ہو اور نہ ہی اپنے ماننے والوں کی اصلاح کرنے پر قادر ہو۔تو کیا خواہ کوئی کتنا بڑا ظالم اور فسادی ہی کیوں نہ ہو؛ کسی جاہل کے علاوہ کوئی بھی ایسے انسان کو عامل بنا سکتا ہے؟

اللہ اور اس کا رسول ﷺ جہالت اور ظلم سے بری ہیں ۔ جب کہ شیعہ اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوگوں کی مصلحت اور راہِ حق سے کجی اختیار کرنے کو منسوب کرتے ہیں کہ انہوں نے وہ راہ اختیار کی جس میں فساد کے علاوہ کچھ بھی نہیں۔

اگر شیعہ کہیں کہ:''یہ فساد لوگوں کی نافرمانیوں کی وجہ سے پیدا ہوا نہ کہ امام کی کوتاہی کی وجہ سے۔''

تو ان سے کہا جائے گا کہ: کیا ایسے انسان کی ولایت میں مصلحت نہیں ہے لوگ جس کی اطاعت کرتے ہوں' اور یہ اس کی نسبت بہتر نہیں ہے لوگ جس کی نافرمانی کریں اور مصلحت حاصل نہ ہو؟ بلکہ فساد ہی پیدا ہو۔ اگر کسی انسان کا بیٹا ہو؛ اور اس کے لیے ادب سکھانے والے دو اتالیق ہوں؛ جب اس بچے کو ان دو میں سے ایک اتالیق کے سپرد کیا جائے تو وہ علم و ادب سیکھے۔ اور جب دوسرے کے پاس بھیجا جائے تو بچہ بھاگ جائے' [اور اس سے کچھ بھی نہ سیکھے] تو کیا پھر اس بچے کو پہلے اتالیق کے سپرد کرنا زیادہ بہتر اور مناسب نہیں؟

اگر یہ کہیں کہ: دوسرا اتالیق افضل ہے ۔تو ہم پوچھتے ہیں جب بچے کے اس سے بھاگ جانے کی وجہ سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو سکتا ہو تو پھر اس کے افضل ہونے کا کیا فائدہ [اور کونسی وجہ فضیلت ہے]؟

اگر کسی عورت کو دو آدمی نکاح کا پیغام بھیجیں؛ ان میں سے ایک آدمی دوسرے سے افضل ہو۔لیکن وہ عورت اس کو ناپسند کرتی ہو؛ اگر وہ اس آدمی سے شادی کر بھی لے تو اس کی بات نہ مانے۔ بلکہ اس سے جھگڑا کرتی رہے اور تکلیف دیتی رہے۔ نہ ہی یہ عورت اس مرد سے کوئی فائدہ حاصل کر سکے اور نہ ہی وہ مرد اس عورت سے کوئی فائدہ حاصل کر سکے۔ جب کہ دوسرے آدمی سے یہ عورت محبت کرتی ہے' وہ اس سے محبت کرتا ہے؛ اور اگر ان کی آپس میں شادی ہو جائے تو اس سے مقاصد نکاح پورے ہو سکیں۔تو پھر کیا باتفاق اہل عقل و دانش اس مفضول آدمی سے شادی کرنا زیادہ بہتر نہیں ہے؟ جو آدمی اس دوسرے سے شادی کا کہے' وہ اس سے زیادہ بہتر ہے جو پہلے آدمی سے شادی کا کہہ رہا ہے۔تو پھر اللہ اور اس کے رسول کی طرف ایسی بات کیوں منسوب کی جاتی ہے جس پر کسی ظالم و جاہل کے علاوہ کوئی بھی انسان راضی نہیں رہ سکتا؟

یہ ایسے امور ہیں جن کا باطل ہونا معلوم ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ [خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم سے] افضل تھے؛ اور آپ امارت کے زیادہ حق دار تھے۔مگر آپ کی ولایت سے وہی کچھ حاصل ہو سکتا تھا؛ جو کہ حاصل ہوا۔آپ کے علاوہ دوسرے لوگ ظالم تھے؛ مگر ان سے مصلحتیں اور فوائد حاصل ہوئے۔ اگر ایسے نہ ہوتا تو معاملہ بالکل الٹ ہوتا۔ نہ ہی مصلحت حاصل ہوتی؛ نہ ہی لوگ اطاعت کرتے۔

اس مسئلہ میں اہل سنت و الجماعت کا مذہب سچی خبر اور دانشمندانہ قول ہے۔جب کہ رافضیوں کا مذہب جھوٹی خبر اور احمقوں کا قول ہے۔ اہل سنت والجماعت اس امیر یا حاکم یا خلیفہ کو مانتے ہیں جو شان و شوکت اور قوت والا ہو؛ اور وہ مقصود ولایت مصلحتیں پوری کرنے کی قدرت رکھتا ہو۔جیسا کہ نماز کا امام وہی ہو سکتا ہے جو لوگوں کو نماز پڑھائے؛ اور لوگ اس کی اقتداء کریں۔ وہ انسان ہرگز امام کا مستحق نہیں ہو سکتا جو امام بنا پھرے اور لوگوں کو کبھی ایک نماز بھی نہ پڑھائے۔لیکن اسے امام ہونا چاہیے تھا۔حقیقی امام میں اور جسے امام ہونا چاہیے ان دونوں کے درمیان جو فرق ہے؛ وہ کسی بھی اہل خرد و دانش پر مخفی نہیں ہے۔

[شیعہ] کہتے ہیں:

''بیشک یہ امام نیکی اور بھلائی کے کاموں میں تعاون کرتا ہے برائی اور گناہ کے کاموں پر نہیں۔پس اللہ تعالیٰ کی اطاعت کے کاموں میں اس کی اطاعت کی جائے گی' نافرمانی اور گناہوں کے کاموں میں نہیں۔ اور اس کے خلاف شمشیر بکف ہو کر خروج نہیں کیا جائے گا۔ احادیث نبویہ اسی پر دلالت کرتی ہیں۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''جو شخص اپنے امیر سے کوئی بری حرکت صادر ہوتی دیکھے تو صبر سے کام لے اس لیے کہ جو شخص اطاعت سلطان سے ایک بالشت بھر باہر نکلا اور پھر اسی پر اس کی موت واقع ہو گئی تو وہ جاہلیت کی

موت مرا۔‘‘ ❶

اور روایت کے یہ الفاظ ہیں: ’’بیشک جو کوئی جماعت سے ایک بالشت بھر جدا ہوا اور پھر اسی پر اس کی موت آ گئی تو جاہلیت کی موت میں مرا۔‘‘

پس صاحبِ شریعت ﷺ نے حاکم کے خلاف خروج اور مسلمان کی جماعت میں تفرقہ ڈالنے کو حرام ٹھہرایا ہے۔ اور حاکم میں برائیاں دیکھ کر ان پر صبر کرنے کا حکم دیا ہے۔ یہ حکم کسی متعین حاکم ؛ متعین امیر یا جماعت کے ساتھ خاص نہیں ہے۔

حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

’’جو اطاعت سے نکل گیا اور جماعت سے علیحدہ ہو گیا تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور جس نے اندھی تقلید میں کسی کے جھنڈے کے نیچے جنگ کی کسی عصبیت کی بنا پر غصہ کرتے ہوئے ؛ اور عصبیت کی طرف بلایا؛ یا عصبیت کی مدد کرتے ہوئے قتل کر دیا گیا ؛ تو وہ جاہلیت کے طور پر قتل کیا گیا اور جس نے میری امت پر خروج کیا کہ اس کے نیک و بد سب کو قتل کیا کسی مومن کا لحاظ کیا اور نہ کسی سے کیا ہوا وعدہ پورا کیا تو وہ میرے دین پر نہیں اور نہ میرا اس سے کوئی تعلق ہے۔‘‘ ❷

پس اس حدیث مبارک میں اطاعت گزاری سے خروج اور جماعت سے علیحدگی کی مذمت بیان کی گئی ہے۔ اور اسے جاہلیت کی موت قرار دیا ہے۔ اس لیے کہ اہل جاہلیت کا کوئی بڑا سربراہ نہیں ہوا کرتا تھا جو انہیں باہم جمع کر سکے۔ جب کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمیشہ کسی نہ کسی کو سربراہ بنا لینے کا حکم دیا کرتے تھے۔ حتی کہ آپ

❶ صحیح بخاری، کتاب الفتن ـ باب قول النبی صلی اللہ علیہ "سترون بعدی امور تنکرونها(ح:۷۰۵٤)۔ صحیح مسلم، کتاب الإمارة۔ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمین(ح:۱۸٤۹)

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ’’جو اطاعت سے نکلا اور پھر جماعت کو چھوڑ کر مر گیا تو اس کی موت جاہلیت کی موت ہے، اور جو طرف داری اور تعصب کی خاطر لڑتا ہوا مارا جائے تو وہ میری امت میں سے نہیں۔‘‘ صحیح مسلم۔ باب وجوب ملازمة جماعة المسلمین (ح: ۱۸٤۸)۔ ایک روایت میں سرور کائنات ﷺ نے فرمایا: ’’جس نے اطاعت سے ہاتھ کھینچا تو وہ روز قیامت اللہ تعالیٰ کو ملے گا اور اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی اور جو اس حال میں مرا کہ اس کی گردن میں کسی (خلیفہ و امام) کی بیعت کا جواز نہیں تو وہ جاہلیت کی موت مرا۔‘‘ صحیح مسلم (ح: ۱۸۵۱) نیز رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ’’اللہ کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت روا نہیں، اطاعت صرف نیکی کے کاموں میں ہے۔‘‘ بخاری(ح: ۷۲۵۷)

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ مرفوعاً روایت کرتے ہیں کہ آپ نے فرمایا: ’’امیر و خلیفہ کی بات سننا اور اس پر عمل پیرا ہونا مسلمانوں کے لیے ضروری ہے، خواہ وہ بات اسے پسند ہو یا ناپسند، البتہ اگر اسے اللہ کی نافرمانی کا حکم دیا جائے تو پھر سننا ضروری ہے، نہ اطاعت کرنا۔‘‘ بخاری (حدیث:۲۹۵۵)

❷ مسلِم 3/1476؛ کتاب الإمـارةِ، باب وجوبِ ملازمةِ جماعةِ المسلِمین...... ؛ سننِ النسائِي 7/122 کِتاب تحرِیمِ الـدمِ، باب التغلِیظِ فِیمن قاتل تحت رایة عِمِیة ؛ المسندط .المعارِفِ-15/87(؛ وجاء الحدِیث مختصرا فِی سننِ ابنِ ماجه)2/1302کِتاب الفِتنِ، باب العصبِیة۔

نے حکم دیا کہ اگر سفر میں تین لوگ ہوں تو وہ ایک کو اپنا امیر بنالیں۔ یہ حکم آپ کا کم سے کم تعداد کے لیے مختصر ترین اجتماع کے لیے ہے۔

حضرت حذیفہ بن یمان رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خیر کے متعلق سوال کرتے تھے اور میں آپ سے شر کے متعلق پوچھا کرتا تھا اس خوف سے کہیں وہ مجھے نہ پالے۔ چنانچہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! ہم جاہلیت اور برائی میں تھے، اللہ نے ہمارے پاس یہ خیر بھیجی تو کیا اس خیر کے بعد کوئی شر ہوگا؟

تو آپ نے فرمایا: ہاں۔ میں نے پوچھا کہ: اس شر کے بعد بھی خیر ہوگا؟

آپ نے فرمایا: ہاں۔ اور اس میں کچھ دھواں ہوگا۔ میں نے پوچھا کہ: اس کا دھواں کیا ہوگا؟

آپ نے فرمایا: ''وہ ایسے لوگ ہوں گے کہ میرے طریقے کے خلاف چلیں گے؛ ان کی بعض باتیں تو تمہیں اچھی نظر آئیں گی اور بعض باتیں بری نظر آئیں گی۔''

میں نے پوچھا: کیا اس خیر کے بعد بھی کوئی شر ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ہاں۔ کچھ لوگ جہنم کی طرف بلانے والے ہوں گے، جو ان کی دعوت کو قبول کرے گا وہ اس کو جہنم میں ڈال دیں گے۔''

میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! آپ ان لوگوں کی کچھ حالت ہم سے بیان فرمائیں؟

آپ نے فرمایا کہ: ''وہ ہماری قوم میں سے ہوں گے اور ہماری زبان میں گفتگو کریں گے۔''

میں نے عرض کیا: ''اگر میں وہ زمانہ نہ پالوں، تو آپ مجھے کیا حکم دیتے ہیں''؟

فرمایا کہ: ''مسلمانوں کی جماعت اور ان کے امام کے ساتھ رہو۔''

میں نے کہا: اگر ان کی جماعت اور امام نہ ہو تو؟

فرمایا کہ: ''ان تمام جماعتوں سے علیحدہ ہو جاؤ اگر چہ تجھے درخت کی جڑ چبانی پڑے یہاں تک کہ اس حال میں تیری موت آجائے''۔

ایک دوسری روایت کے الفاظ ہیں: میں نے پوچھا کہ اس شر کے بعد بھی خیر ہوگی؟

آپ نے فرمایا کہ: ہاں۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ ﷺ! وہ کیسے ہوگا؟

آپ نے فرمایا: ''میرے بعد ایسے حکمران ہوں گے جو میری راہ پر نہیں چلیں گے اور نہ ہی میری سنت کی پیروی کریں گے۔ اور ان میں ایسے لوگ ان کے بڑے ہوں گے جن کے دل شیاطین کے دل انسانی جسموں میں ہوں گے۔'' میں نے عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ! اگر میں ان حالت کو

پالوں تو پھر کیا کروں؟ آپ نے فرمایا: ''امیر کی بات سنو اور مانو؛ بھلے وہ تمہاری پیٹھ ٹھونکے اور تمہارا مال ناحق چھین لے؛ مگر تم بات سنو اور اطاعت گزاری کرو۔'' ❶

اس کی تفسیر اور وضاحت ایک دوسری حدیث میں ہے؛ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: کیا اس خیر کے بعد کوئی شر ہے؟

فرمایا: دلوں کے فساد پر بظاہر صلح ہوگی۔ اور اس میں اور ان میں ایک جماعت گندگی پر ہوگی [دلوں میں کدورت ونفرت ہوگی'']۔ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! دلوں میں فساد پر ظاہر میں صلح کا کیا مطلب ہے؟ تو فرمایا کہ: ''قوم کے قلوب اس حالت سے واپس نہ پھریں گے جس پر وہ پہلے تھے۔'' میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! کیا اس خیر کے بعد شر ہوگا؟ فرمایا کہ: ''ایک اندھا، بہرا فتنہ ہوگا کہ اس میں آگ کے دروازہ پر بلانے والے لوگ ہوں گے پس اے حذیفہ اگر تو جنگل میں جڑیں کھا کر مرجائے تو یہ تیرے لئے بہتر ہے کہ اس سے کہ تو ان میں سے کسی کی پیروی کرے [کیونکہ سب ہی غلط ہوں گے]۔'' ❷

پس پہلی خیر و بھلائی نبوت اور خلافت نبوت تھی جس میں کوئی فتنہ نہیں تھا۔ خرابی اور برائی تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے بعد پیدا ہوئی۔ جب لوگ آپس میں متفرق ہوگئے۔ اور ان کا حال جاہلیت کے حال سے مشابہ ہوگیا جس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے لگے۔

یہی وجہ ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ''جب یہ فتنہ بپا ہوا؛ اس وقت اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ؛ و رضی اللہ عنہم اجمعین وافر تعداد میں تھے۔ پس ان کا اس بات پر اجماع ہوا کہ جو بھی خون یا مال یا شرمگاہ تاویل قرآن کی وجہ سے پامال ہو؛ وہ رائیگاں ہے۔ اور وہ اسے جاہلیت کی منزلت پر شمار کرتے تھے۔

پس یہ واضح ہوگیا کہ وہ اس قسم کے خون کو ناقابل ضمانت سمجھتے تھے۔ جیسا کہ اہل جاہلیت جو ایک دوسرے کا خون خرابہ کرتے تھے اس کی کوئی ضمانت یا تاوان [دیت] نہیں ہوتے تھے۔ اس لیے کہ تاوان/ضمانت اس وقت ہوتی ہے جب اس کی حرمت کا علم ہو۔ ہاں جب حرمت کے حکم سے جہالت ہو؛ جیسا کہ کفار اور مرتدین اور

❶ صحیح مسلم 3/1475، وفیہ: ویھدون بغیر ھدیی؛ وفی شرح النووی: 12/236 یھتدون، و الحدیث أیضا فی البخاری 4/199؛ کتاب المناقب، باب علامات النبوۃ فی الإسلام، 9/51؛ کتاب الفتن؛ سنن ابن ماجہ 2/1317؛ کتاب الفتن، باب العزلۃ۔

❷ یہ حدیث سنن ابوداؤد میں ان الفاظ میں ہے: ''......حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم! کیا اس خیر کے بعد بھی کوئی فتنہ ہوگا؟ آپ نے فرمایا: ''اے حذیفہ کتاب اللہ میں جو کچھ ہے؛ اسے معلوم کر اور اس کی اتباع کر تین مرتبہ یہ ارشاد فرمایا۔ حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ:'' میں نے عرض کیا:'' کیا اس خیر کے بعد کوئی شر ہے؟ سنن ابوداد: جلد سوم: حدیث نمبر 854۔

اہل قبلہ میں سے متأولین کا حال ہے؛ تو اس موقع پر کوئی تاوان/ ضمانت نہیں ہوتی ۔یہی وجہ ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت اسامہ بن زید رضی اللہ عنہ پر اس مقتول کی دیت یا تاوان نہیں ڈالا تھا جسے انہوں نے تاویل کی بنا پر قتل کر دیا تھا۔ حالانکہ رسول اللہ ﷺ نے ان سے فرمایا تھا:

((أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ أقتلته بعد أن قال لا إله إلا الله؟ .))[1]

یہی وجہ ہے کہ حدود صرف ان لوگوں پر قائم ہوتی ہیں جنہیں حرمت کا علم ہو۔

دوسری خیر اس وقت حاصل ہوئی جب حضرت امیر معاویہ اور حضرت حسن رضی اللہ عنہما کے مابین صلح ہوئی؛ اور لوگوں کے مابین اجماع ہوگیا۔لیکن اس اجتماع میں پراگندگی تھی دلوں میں وہی کدورت پر مشتمل احساس باقی تھا۔ اور دلوں میں باقی یہ میل ویسے ہی تھا جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے اس کی پیشین گوئی کی تھی؛ ویسا ہی پیش بھی آیا۔

یہ حدیث حضرت حذیفہ رضی اللہ عنہ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہما کی خلافت کے زمانہ میں فتنہ پیدا ہونے سے پہلے بیان کی تھی۔ اور جب آپ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل ہونے کی اطلاع ملی تو آپ کو یقین ہوگیا کہ وہ فتنہ آپہنچا ہے۔ اس کے چالیس دن بعد لڑائی شروع ہونے سے پہلے آپ کا انتقال ہوگیا۔

یہ ویسے ہی تھا جیسے رسول اللہ ﷺ نے اس کے بارے میں خبر دی تھی کہ: اس کے بعد ایسے حکمران آئیں گے؛ جو میری راہ پر نہیں چلیں گے؛ اور میری سنت کی اتباع نہیں کریں گے۔ کیونکہ ان میں ایسے حاکم ہوں گے جن کے دل انسانی جسموں میں شیاطین کے دل ہوں گے۔ اور پھر آپ نے امیر کی اطاعت گزاری اور بات سننے اور ماننے کا حکم دیا؛ اگرچہ وہ ظلم کرتے ہوئے مارے بھی اور مال بھی چھین لے۔ تو اس سے ظاہر ہوا کہ جس امام کی اطاعت کی جائے گی؛ اس سے مراد وہ حاکم ہے جسے سلطان اور غلبہ حاصل ہو۔ خواہ وہ عادل ہو یا ظالم۔

اور ایسے ہی صحیح مسلم میں ہے: حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

((من خلع يدا من طاعةِ إمامٍ لقِي الله يوم القِيامةِ لا حجة له ، ومن مات وليس فِي عنقِهِ بيعة مات مِيتة جاهِلية ، لكِنه لا يطاع أحد فِي معصِيةِ اللهِ .))[سبق تخريجه]

''جس کسی نے امام کی اطاعت سے ہاتھ کھینچا وہ بروز قیامت اللہ تعالیٰ سے اس حال میں ملے گا کہ اس کے لیے کوئی حجت نہیں ہوگی۔ اور جو کوئی اس حال میں مرے کہ اس کی گردن میں کسی کی بیعت نہ ہو تو وہ جاہلیت کی موت مریگا۔لیکن اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی کی اطاعت نہیں کی جائے گی۔''

[1] مسلِم 1/96كتاب الإِيمانِ، باب تحرِيمِ قتلِ الكافِرِ بعد أن قال لا إِله إِلا الله .وهو فِي سننِ أبِي داود 3/61كِتاب الجِهادِ، باب على ما يقاتِل المشرِكون۔

صحیح مسلم میں ہے : حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک لشکر کو بھیجا؛ اور اس پر ایک انصاری کو امیر مقرر فرمایا۔ اور انہیں حکم دیا کہ وہ اس کی بات سنیں اور اطاعت کریں۔ انہوں نے امیر کو کسی بات کی وجہ سے ناراض کر دیا؛ تو امیر نے کہا میرے پاس لکڑیاں جمع کرو۔ انہوں نے جمع کر دیں۔ پھر کہا: آگ جلاؤ؛ تو انہوں نے جلادی۔ پھر کہا: ''کیا تمہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے میرے حکم کو سننے اور اطاعت کرنے کا حکم نہیں دیا تھا؟

انہوں نے کہا: کیوں ؛نہیں۔ تو اس نے کہا: ''آگ میں کود پڑو۔''

تو انہوں نے ایک دوسرے کو دیکھا اور کہا: ''ہم آگ سے بھاگ کر ہی تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے پاس آئے اور اسی بات پر ڈٹ گئے۔ اس کا غصہ ٹھنڈا ہو گیا اور آگ بجھا دی گئی۔ جب وہ واپس ہوئے تو انہوں نے اس بات کا ذکر نبی ﷺ سے کیا؛ تو آپ ﷺ نے فرمایا:

''اگر وہ اس میں داخل ہو جاتے تو اس سے نکل نہ سکتے اطاعت تو نیکی میں ہی ہوتی ہے۔'' [1]

اور ایک روایت کے الفاظ ہیں:

((لا طاعة فِي معصِيةِ اللهِ إنما الطاعة فِي المعروفِ .)) [2]

''اللہ تعالیٰ کی نافرمانی میں کسی کی کوئی اطاعت گزاری نہیں ؛ بیشک اطاعت گزاری نیکی کے کاموں میں ہے۔''

اور ایسے ہی صحیحین حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((على المرءِ المسلِمِ السمع والطاعة فِيما أحب وكرِه ، إلا أن يأمر بِمعصِية ، فإن أمِرَ بِمعصِية فلا سمع ولا طاعة .))[سبق الحديث]

''مسلمان انسان پر پسندیدگی اور ناپسندیدگی میں سمع واطاعت واجب ہے۔ سوائے اس کے کہ اسے کسی گناہ کا حکم دیا جائے۔ اگر اسے کسی نافرمانی کا حکم دیا جائے تو نہ ہی سمع ہے اور نہ ہی اطاعت۔''

حضرت کعب بن عجرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہم لوگوں کے پاس تشریف لائے اور ہم نو شخص تھے تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

---

[1] فِي البخارِي 5/161؛ كتاب المغازي ، باب سرِيةِ عبدِ اللهِ بنِ حذافة السهمِي ، 9/63؛ كتاب الأحكامِ ، باب السمعِ والطاعةِ لِلإمامِ ما لم تكن معصِية ؛ مسلِم 3/1469؛ كِتاب الإمارة ، باب وجوبِ طاعِ الأمراءِ فِي غيرِ معصِية؛ المسندِ؛ ط.المعارِفِ ج 9رقم 622 ـ

[2] فِي البخارِي 9/88كتاب أخبارِ الآحادِ ، الباب الأول ؛ مسلِم 3/469؛ الِكتاب والباب السابِقينِ فِي التعلِيقِ السابِقِ ؛ سننِ بِي داود 56-3 كتاب الجِهادِ ، باب فِي الطاعة؛ سننِ النسائِي 7/142؛ كتاب البيعِ ، باب جزاءِ من أمِر بِمعصِية فأطاع؛ المسندِ؛ ط.المعارِف.2/98ـ

’’ دیکھو میرے بعد حکمران ہوں گے جو شخص ان کی جھوٹی بات کو سچ کہے (خوشامد اور چاپلوسی کی وجہ سے اور حق کو باطل قرار دے) اور ظلم وزیادتی کرنے میں اس کی مدد کرے تو وہ مجھ سے کچھ تعلق نہیں رکھتا نہ میں ان سے کچھ تعلق رکھتا ہوں؛ وہ قیامت کے دن میرے حوض [یعنی حوض کوثر] پر بھی نہ آئے گا اور جو شخص ان کے جھوٹ کو سچ نہ کہے] بلکہ اس طرح کہے جھوٹ ہے یا خاموش رہے اور ظلم کرنے میں اس کی مدد نہ کرے تو وہ میرا ہے اور میں اس کا ہوں اور وہ میرے حوض پر آئے گا۔‘‘ ❶

صحیحین میں ہے حضرت عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم لوگوں کو بلایا:

’’اور ہم نے آپ کی بیعت کی آپ نے جن باتوں کی ہم سے بیعت لی وہ یہ تھیں، کہ ہم بیعت کرتے ہیں اس بات پر ہم اپنی خوشی اور اپنے غم میں اور تنگدستی اور خوشحالی اور اپنے اوپر ترجیح دیئے جانے کی صورت میں سنیں گے اور اطاعت کریں گے اور حکومت کے لئے حاکموں سے نزاع نہیں کریں گے لیکن اعلانیہ کفر پر، جس پر اللہ کی طرف سے دلیل ہو۔‘‘ ❷

حضرت عرفجہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا:

’’عنقریب فتنے اور فساد ظاہر ہوں گے اور جو اس امت کی جماعت کے معاملات میں تفریق ڈالنے کا ارادہ کرے اسے تلوار کے ساتھ ماردو وہ شخص کوئی بھی ہو۔‘‘ ❸

اور اسی کتاب میں ایک دوسری روایت ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے سنا آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے تھے:

’’تم اپنے معاملات میں کسی ایک آدمی پر متفق ہو پھر تمہارے پاس کوئی آدمی آئے اور تمہارے اتحاد کی لاٹھی کو توڑنے یا تمہاری جماعت میں تفریق ڈالنا چاہے تو اسے قتل کردو۔‘‘ ❹

حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

عنقریب ایسے امرا ہوں گے جن کے خلاف شریعت اعمال کو تم پہچان لوگے اور بعض اعمال نہ پہچان سکو گے

---

❶ اسے أحمد، اورنسائی نے روایت کیا؛ یہ الفاظ نسائی ۷/ ۱۴۲ کے ہیں۔اور ترمذی ۲/ ۶۱؛ نے بھی روایت کیا ہے؛اور کہا ہے:حدیث صحیح غریب۔ نیز دیکھیں:جامع الاصول لابن اثیر ٤/ ٤٦٠۔

❷ البخاري 9/47؛ کتاب الفتن، باب قول النبي ﷺستـرون بـعدی أمورا تنکرونها؛ مسلم 1¾ 3/1470کتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمرا في غير معصية۔

❸ في مسلم 3/1479؛ کتاب الإمارة، باب حکم من فرق أمر المسلمين وهو مجتمع؛ سنن أبي داود 4/334 کتاب السنة، باب في قتل الخوارج؛ المسند ط .الحلبي4/341؛ في موضعين.وقال النووي في شرحه على مسلم :12/241 الهنات: جمع هن وتطلق عل کل شی، والمراد بها هنا: الفتن والأمور المحدث.

❹ الحديث في مسلم 3/1480-الموضع السابق؛ وفيه: وأمرکم جميع على رجل واحد.

پس جس نے اس کے اعمال بد کو پہچان لیا وہ بری ہو گیا جو نہ پہچان سکا وہ محفوظ رہا لیکن جو ان امور پر خوش ہوا اور تابعداری کی [وہ محفوظ نہ رہا] صحابہ رضی اللہ عنہ نے عرض کیا ہم ان سے جنگ نہ کریں؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا نہیں جب تک وہ نماز ادا کرتے رہیں۔

اور صحیح مسلم میں ہی روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((مـن ولـی عـلیـہِ وال فـرآہ یـأتِی شیئاً مِن معصِیۃِ اللہِ ، فلینکِر ما یأتِی مِن معصِیۃِ اللہِ ، ولا ینزِعن یداً مِن طاعۃ .))[سبق الحدیث]

''جس پر کسی کو والی بنایا گیا؛ تو وہ دیکھے والی اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے کام کرتا ہے تو اسے چاہیے کہ جو وہ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کے کام کرتا ہے انہیں برا سمجھے مگر اس کی اطاعت سے فروگشی نہ کرے۔''

[پہلی جلد ختم ؛ دوسری جلد شروع]

دوسرا باب:

واجب الاتباع مذہب کے بیان میں

دوسری فصل:......کون سا مذہب واجب الاتباع ہے؟

شیعہ مصنف ابن المطہر نے جو مضمون ذکر کیا ہے اس میں کہا ہے کہ: نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد لوگوں کا آپس میں اختلاف ہوا؛ تو حق پر غور کرنا اور عدل وانصاف سے کام لینا واجب ہوگیا تھا۔ امامیہ کا مذہب چار وجوہات کی بنا پر واجب الاتباع ہے۔اس لیے کہ یہی مذہب حق پر ہے۔ اورسب سے سچا مذہب ہے۔ کیونکہ اصول عقائد میں ان کا مسلک تمام اسلامی فرقوں سے جداگانہ نوعیت کا حامل ہے۔ اس لیے بھی کہ وہ اپنی نجات اخروی کا کامل یقین رکھتے ہیں۔ ان کا دین ائمہ معصومین سے ماخوذ ہے۔شیعہ مصنف کے یہی الفاظ ہیں:

رافضی کہتا ہے: جب نبی کریم ﷺ کی موت کے بعد مصیبت عام ہوگئی اورلوگ اختلاف کا شکار ہوگئے ؛ان کی خواہشات نفس کے مطابق ان کے فرقے بھی متعدد ہوگئے ۔[[امامیہ کے علاوہ دیگر فرقے مختلف الخیال ہیں اوران کے طرز فکر ونظر میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے، چنانچہ درج ذیل افکار وآراء سے اہل سنت کے تغایر وتخالف کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے]]:

ا۔اہل سنت میں سے بعض لوگ بلا استحقاق امارت وخلافت کے طلب گار تھے۔ اوراکثر لوگ محض دنیا طلبی کے نقطہ خیال سے ان کے پیرو بن گئے تھے۔ مثلاً عمر بن سعد بن مالک[جوکہ کچھ عرصہ کے لیے بلادرے کا حاکم رہ چکا تھا] [1] ؛کو جب یہ اختیار دیا گیا کہ اگر چاہے تو امام حسین رضی اللہ عنہ کے خلاف نبرد آزما ہو اور اگر چاہے تو جنگ سے کنارہ کشی اختیار کرلے؛ تو اس نے لڑنا پسند کیا۔ حالانکہ وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل جہنمی ہیں۔ چنانچہ وہ خود کہتا ہے:

(۱) فَوَ اللّٰهِ مَا اَدْرِیْ وَاِنِّیْ لَصَادِقٌ ، اُفَکِّرُ فِیْ اَمْرِیْ عَلٰی خَطَرَیْنِ

''اللہ کی قسم! میں سچ کہتا ہوں کہ میں دو خطرات کے بارے میں سوچ بچار کررہا ہوں اور مجھے کچھ سمجھ میں نہیں آتا۔''

(۲) اَاَتْرُكُ مُلْكَ الرَّيِّ وَالرَّيُّ مُنْيَتِيْ ، اَوْ اُصْبِحُ مَا ثُوْمًا بِقَتْلِ حُسَيْنِ

''آیا میں رے کی سلطنت چھوڑ دوں حالانکہ یہ میری دلی تمنا ہے یا قتل حسین کے گناہ کا مرتکب ٹھہروں۔''

[1] مالک کی کنیت ابو وقاص تھی، یہ مشہور صحابی فاتح عراق حضرت سعد رضی اللہ عنہ یکے از عشرہ مبشرہ کے والد تھے۔

(۳) وَفِیْ قَتْلِهِ النَّارُ الَّتِیْ لَیْسَ دُوْنَهَا، حِجَابٌ وَّلِیْ فِی الرَّیِّ قُرَّةُ عَیْنِیْ

''سیدنا حسین کے قتل کی سزا وہ آگ ہے جس میں کوئی پردہ حائل نہیں اور رے کی حکومت میرے لیے فرحت و سرور کی موجب ہے۔''

۲۔ بعض اہل سنت شبہات کا شکار ہو کر دنیا دار لوگوں کے پیچھے چلنے لگے تھے۔ کوتاہ بینی کی بنا پر انہیں حق تک رسائی حاصل نہ ہو سکی، اور اللہ تعالیٰ کی گرفت کے مستوجب ٹھہرے۔ اس لیے کہ انہوں نے غور و فکر نہ کر کے یہ حق غیر مستحق کے سپرد کر دیا تھا۔

۳۔ بعض لوگ کوتاہ فہمی کی بنا پر مقلد محض ہو کر رہ گئے اور لوگوں کی بھیڑ دیکھ کر یہ سمجھے کہ شاید کثرت افراد حق و صداقت کی علامت ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ انہی کی بیعت کر بیٹھے اور اس آیت کو یکسر نظر انداز کر دیا:

﴿ وَقَلِيْلٌ مَّا هُمْ ﴾

''وہ (حق پرست) کم ہی ہوتے ہیں۔'' (ص۲۴)

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ وَ قَلِيْلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُوْرُ ﴾ [سباء۱۳]

'''اور میرے بندوں میں سے بہت ہی کم شکر گزار ہوتے ہیں۔''

۴۔ بعض لوگ حق کی بنا پر امارت و خلافت کے طالب تھے، چنانچہ قلیل التعداد بااخلاص مسلمانوں کی ایک جماعت نے جنھیں دنیوی زیب و زینت سے کچھ سرو کار نہ تھا؛ اور جنہیں اللہ کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی ہرگز کوئی پرواہ نہیں تھی۔ بلکہ انہوں نے اخلاص کیساتھ ان کی اطاعت کا اقرار کر لیا جو تقدیم کے مستحق تھے؛ اور ان کے اوامر و احکام کی اطاعت کرنے لگے۔ جب مسلمان اس آزمائش کا شکار ہوئے؛ تو ہر ایک پر واجب ہوتا تھا کہ وہ حق میں غور و فکر کریں۔ اور انصاف کا سہارا لیں۔ اور حق کو اس کی جگہ پر رکھا جائے اور مستحق پر ظلم نہ کیا جائے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ ﴾ (ھود:۱۸)

''آگاہ ہو جاؤ ظالموں پر اللہ کی پھٹکار ہے۔''

ان وجوہات کی بنا پر امامیہ کا مذہب واجب الاتباع ٹھہرا۔'' [شیعہ مصنف کا بیان ختم ہوا]۔

[شیعہ مصنف کے نظریات پر رد:]

ان سے کہا جائے گا کہ: شیعہ مصنف نے رسول اللہ ﷺ کے بعد صحابہ کو چار فرقوں میں تقسیم کیا ہے، حالانکہ یہ صریح قسم کی دروغ بیانی ہے۔ اس لیے کہ معروف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین میں سے ایک فرد واحد بھی ان اقسام چہارگانہ سے وابستہ نہ تھا۔ چہ جائے کہ صحابہ میں ان چہار اقسام کے علاوہ کوئی اور قسم بھی نہ ہو۔

بلا استحقاق طالب خلافت سے شیعہ مصنف کے زعم میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اور حق کی بنا پر طالب خلافت

سے حضرت علی رضی اللہ عنہ مراد ہیں۔ یہ دونوں کے حق میں صاف جھوٹ ہے۔اس لیے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے قتل سے قبل کبھی اپنے لیے خلافت و امارت کا مطالبہ نہیں کیا۔ اور نہ ہی حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے کبھی خلافت و امارت کا مطالبہ کیا؛ چہ جائے کہ وہ ناحق اس پر قبضہ کر لیتے۔

باقی ماندہ دو قسموں میں سے پہلی قسم کے وہ لوگ شمار کئے ہیں جو طلب دنیا کے لیے دوسروں کی تقلید کا دم بھرتے تھے۔ اور دوسرے وہ جو کوتاہ بینی کے پیش نظر دوسروں کے پیرو تھے۔

حق کی معرفت حاصل کر کے اس کی پیروی کرنا انسان کا فرض ہے۔ یہی وہ صراط مستقیم ہے' جو کہ ان لوگوں کا راستہ ہے جن پر اللہ تعالیٰ نے اپنا انعام کیا۔ ان میں انبیاء کرام علیہم السلام؛ صدیقین؛ شہداء اور صالحین شمار ہوتے ہیں۔ ان لوگوں کا راستہ نہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوا اور نہ ہی ان لوگوں کا راستہ جو راہِ حق سے گمراہ ہوئے اور اس راہ سے بھٹک گئے جس راہ کی طرف ہدایت ملنے کی دعا ہم ہر نماز کی ہر رکعت میں کرتے ہیں۔ صحیح سند کیساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''یہود وہ لوگ ہیں جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب ہوا۔ اور عیسائی گمراہ ہیں۔ یہود نے حق کو پہچانا مگر اس کی اتباع نہ کی۔''❶

ترک اتباع کا سبب حسد و کبر؛ غلو اور خواہشات نفس کی پیروی تھی؛ اس لئے وہ مورد غضب الٰہی ہوئے۔ نصاریٰ حق کی معرفت حاصل نہ کر سکے۔ وہ جو کچھ اخلاقیات' عبادات اور زہد کرتے ہیں' اس کے بارے میں انہیں کوئی علم نہیں۔ بلکہ ان میں جہالت؛ غلوٗ بدعات؛ اور شرک پایا جاتا ہے۔ اس لیے وہ جادہ مستقیم سے بھٹک گئے۔ اگرچہ ان دونوں امتوں میں سرکشی اور بغاوت کا عنصر پایا جاتا ہے؛ تاہم یہود میں یہ عنصر زیادہ غالب ہے۔ اور گمراہی نصاری پر غالب ہے۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے یہودیوں کی صفات میں سے حسد و تکبر؛ اتباع ہوی؛ سرکشی؛ فساد اور زمین پر غلبہ حاصل کرنے کی کوششوں کو شمار کیا ہے۔ فرمایا:

﴿اَفَکُلَّمَا جَآءَ کُمۡ رَسُوۡلٌۢ بِمَا لَا تَهۡوٰۤی اَنۡفُسُکُمُ اسۡتَکۡبَرۡتُمۡ ۚ فَفَرِیۡقًا کَذَّبۡتُمۡ ۫ وَ فَرِیۡقًا تَقۡتُلُوۡنَ﴾

''لیکن جب کبھی تمہارے پاس رسول وہ چیز لائے جو تمہاری طبیعتوں کے خلاف تھی، تم نے جھٹ سے تکبر کیا، پس بعض کو تو جھٹلا دیا اور بعض کو قتل بھی کر ڈالا۔'' [بقرہ ۸۷]

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

---

❶ سننِ الترمِذِي 4/271، ؛ کتاب تفسیرِ القرآنِ، باب: ومِن سورةِ فاتِحةِ الكِتابِ؛ فِی المسندِ ط .الحلبی 4/378؛ وذكره الطبرى فِى تفسِيرِ قولِهِ تعالى: غيرِ المغضوبِ عليهِم ولا الضالِين؛ وذكر رِوايات أخرى، وقد خرجها الشيخ أحمد شاكِر رحِمه الله؛ وصحح ثرها۔

﴿اَمْ يَحْسُدُوْنَ النَّاسَ عَلٰى مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ﴾ [النساء ۵۴]

''یا یہ لوگوں سے حسد کرتے ہیں اس پر جو اللہ تعالیٰ نے اپنے فضل سے انہیں دیا ہے۔''

مزید اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿سَاَصْرِفُ عَنْ اٰيٰتِيَ الَّذِيْنَ يَتَكَبَّرُوْنَ فِي الْاَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَ اِنْ يَّرَوْا كُلَّ اٰيَةٍ لَّا يُؤْمِنُوْا بِهَا وَ اِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوْهُ سَبِيْلًا وَّ اِنْ يَّرَوْا سَبِيْلَ الْغَيِّ يَتَّخِذُوْهُ سَبِيْلًا﴾ [الأعراف ۱۴۶]

''میں ایسے لوگوں کو اپنے احکام سے برگشتہ ہی رکھوں گا جو دنیا میں تکبر کرتے ہیں، جس کا ان کو کوئی حق نہیں اور اگر تمام نشانیاں دیکھ لیں تب بھی وہ ان پر ایمان نہ لائیں اور اگر ہدایت کا راستہ دیکھیں تو اس کو اپنا طریقہ نہ بنائیں اور اگر گمراہی کا راستے دیکھ لیں تو اس کو اپنا طریقہ بنالیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ قَضَيْنَآ اِلٰى بَنِيْٓ اِسْرَآءِيْلَ فِي الْكِتٰبِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْاَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا كَبِيْرًا﴾ [الإسراء ۴]

''ہم نے بنو اسرائیل کے لئے ان کی کتاب میں صاف فیصلہ کر دیا تھا کہ تم زمین میں دو بار فساد برپا کرو گے اور تم بڑی زبردست زیادتیاں کرو گے۔''

جب کہ اللہ تعالیٰ نے نصاری کو گمراہی؛ شرک؛ غلو اور بدعات سے موصوف کیا ہے۔ ارشاد فرمایا:

﴿اِتَّخَذُوْٓا اَحْبَارَهُمْ وَ رُهْبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَ الْمَسِيْحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ مَآ اُمِرُوْٓا اِلَّا لِيَعْبُدُوْٓا اِلٰهًا وَّاحِدًا لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ سُبْحٰنَهٗ عَمَّا يُشْرِكُوْنَ﴾ [التوبة ۳۱]

''ان لوگوں نے اللہ کو چھوڑ کر اپنے عالموں اور درویشوں کو رب بنایا اور مریم کے بیٹے مسیح کو؛ حالانکہ انہیں صرف ایک اکیلے اللہ ہی کی عبادت کا حکم دیا گیا تھا جس کے سوا کوئی معبود نہیں وہ پاک ہے ان کے شریک مقرر کرنے سے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ اذْكُرُوْا نِعْمَةَ اللّٰهِ عَلَيْكُمْ وَ مِيْثَاقَهُ الَّذِيْ وَاثَقَكُمْ بِهٖٓ اِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَ اَطَعْنَا وَ اتَّقُوا اللّٰهَ اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ﴾ [المائدة ۷]

''تم پر اللہ کی جو نعمتیں نازل ہوئی ہیں انہیں یاد رکھو اور اس کے اس عہد کو بھی جس کا تم سے معاہدہ ہوا ہے جبکہ تم نے کہا: ہم نے سنا اور مانا اور اللہ تعالیٰ سے ڈرتے رہو، یقیناً اللہ تعالیٰ دلوں کی باتوں کو

جاننے والا ہے۔''

اوراللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللّٰهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحدید]

'' ہاں رہبانیت (ترک دنیا) تو ان لوگوں نے ازخود ایجاد کر لی تھی ہم نے ان پر اسے واجب نہ کیا تھا مگر اللہ کی رضا جوئی کے۔سوانہوں نے اس کی پوری رعایت نہ کی۔''

یہ موضوع کئی ایک مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان ہوا ہے۔جب کہ اللہ تعالیٰ اپنے نبی کریم ﷺ کو گمراہی وسرکشی سے مبرا ومنزہ قرار دیا ہے۔ارشادفرمایا:

﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوٰى o مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى o وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰى﴾

[النجم ۱۔۳]

''قسم ہے ستارے کی جب وہ گرے! کہ تمھارا ساتھی (رسول) نہ راہ بھولا ہے اور نہ غلط راستے پر چلا ہے۔اور نہ وہ اپنی خواہش سے بولتا ہے۔''

گمراہ وہ ہوتا ہے جو حق کو نہ پہچانتا ہو۔اور غاوی وہ ہوتا ہے جو اپنے نفس کی خواہشات کی پیروی کرے۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ﴾ [ص ۴۵]

''ہمارے بندوں ابراہیم، اسحاق اور یعقوب علیہ السلام کا بھی لوگوں سے ذکر کرو جو ہاتھوں اور آنکھوں والے تھے۔''

یہاں پر ہاتھوں سے مراداللہ تعالیٰ کی اطاعت پرقوت ہے؛اور ابصار سے مراددین میں بصیرت ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَالْعَصْرِ o إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ o إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ﴾ [العصر]

''زمانے کی قسم! بے شک انسان یقینی گھاٹے میں ہے۔مگر وہ لوگ نہیں جو ایمان لائے اور نیک اعمال کیے اور ایک دوسرے کوحق کی وصیت کی اور ایک دوسرے کوصبر کی وصیت کی۔''

پس اتباعِ صراطِ مستقیم کے لیے حق بات کا علم ہونا اوراس پرعمل کرنا ضروری تھا۔یہ دونوں چیزیں واجب ہیں۔کوئی بھی انسان ان دوامور کے بجالائے کے بغیر کامیاب اورنجات پانے والے نہیں ہوسکتا۔

[یہ حقیقت ہے کہ]امت محمدی خیر الامم ہے۔ اور اس کے بہترین لوگ پہلی صدی کے لوگ ہیں ۔ پہلی صدی کے لوگ علم نافع اور عمل صالح کے اعتبار سے اکمل ترین لوگ تھے۔

جب کہ یہ [رافضی] جھوٹے انہیں اس کے برعکس صفات سے موصوف کرتے ہیں ۔ ان کا کہنا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نہ ہی حق بات جانتے تھے اور نہ ہی اس کی پیروی کرتے تھے۔ بلکہ ان کے نزدیک اکثر صحابہ حق بات جانتے ہوئے بھی اس کی مخالفت کرتے تھے۔ ان کا خیال ہے کہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم ؛ جمہور صحابہ رضی اللہ عنہم ؛ اور باقی امت میں سے بہت سارے لوگ حق بات نہیں جانتے تھے۔ بلکہ وہ اپنی جہالت اور غور وفکر نہ کرنے کی بنا پر ظالمین کی پیروی کرتے تھے۔ جو انسان غور وفکر نہیں کرتا اس کا سبب کبھی خواہشات نفس کی پیروی اور دنیا طلبی ہوتی ہے۔ اور کبھی کوتاہ فہمی اور نقص ادراک کی وجہ سے۔

شیعہ کا دعوی ہے کہ: ان میں کچھ ایسے بھی تھے جو حق کی بنیاد پر خلافت کے طلبگار تھے۔ اس سے مراد حضرت علی رضی اللہ عنہ ہیں۔ یہ بات ہمیں اضطراری طور پر معلوم ہے کہ ایسا کچھ بھی نہیں تھا۔ ان کے اس قول کی روشنی میں لازم آتا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ساری کی ساری امت گمراہ ہو چکی ہو اور ان میں سے کوئی ایک بھی ہدایت یافتہ نہ ہو۔ تو پھر یہود و نصاری نسخ و تبدیل کے بعد بھی ان سے بہتر ٹھہرے۔ اس لیے کہ ان میں ایسے لوگ تھے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مِنْ قَوْمِ مُوْسٰٓی اُمَّةٌ یَّهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَ بِهٖ یَعْدِلُوْنَ﴾ [الأعراف ۱۵۹]

''اور قوم موسیٰ میں ایک جماعت ایسی ہے جو حق کے مطابق ہدایت کرتی اور اسی کے مطابق انصاف بھی کرتی ہے۔''

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے خبر دی تھی کہ:

''یہودی اور عیسائی ستر سے زیادہ فرقوں میں بٹ گئے تھے۔ [اور یہ امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی]؛ ان میں سے ایک فرقہ جنتی ہوگا۔'' [1]

شیعہ کے قول کے مطابق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اس امت کا کوئی بھی گروہ عدل و انصاف اور حق پر قائم نہیں رہا۔

جب خیر القرون میں ایسے لوگ موجود نہیں تھے' تو بعد کے ادوار میں بالاولی نہیں ہوں گے۔ اس سے لازم آتا ہے کہ یہود و نصاری نسخ اور تبدیلی واقع ہونے کے بعد بھی اس بہترین امت سے بہتر ہوں جنہیں لوگوں کی بھلائی کے لیے نکالا گیا ہے ۔ یہ ان کے اس عقیدہ کا لازمی نتیجہ ہے جو کچھ شیعہ کہتے ہیں۔ اگر یہ حکایت

[1] سننِ أبی داود 4/276؛ کتاب السنۃِ ، باب شرحِ السنۃِ؛ سننِ الترمِذِی 4/134؛ کتاب الإِیمانِ باب افتراقِ هذِهِ الأمۃِ ؛ سننِ ابنِ ماجه 2/1321؛ کتاب الفِتنِ باب افتِراقِ الأمۃِ:وقال المحقِق:وإِسناده صحِیح 3/120۔

نبی کریم ﷺ کی وفات کے فوراً بعد کی ہے کہ امت میں اتنا اختلاف واقع ہوگیا تھا؛ تو پھر ان باقی سارے احوال کا کیا عالم ہوگا جن سے استدلال کیا جارہا ہے۔اس حکایت میں جتنے بھی جھوٹ ہیں' ہم ان کا پول کھول کر رکھ دیں گے۔ہم کہتے ہیں:

[صحابہ کرام رضی اللہ عنہم میں گروہ بندی کا شیعی افسانہ اوراس پر رد]:

[اشکال]: پہلی بات: رافضی نے جو کہا ہے:''جب نبی کریم ﷺ کی موت کے بعد مصیبت عام ہوگئی اور لوگ اختلاف کا شکار ہو گئے ؛ان کی خواہشات نفس کے مطابق ان کے فرقے بھی متعدد ہو گئے۔اہل سنت میں سے بعض لوگ بلا استحقاق امارت وخلافت کے طلب گار تھے۔اور اکثر لوگ محض دنیا طلبی کے نقطہ خیال سے ان کے پیرو بن گئے تھے،مثلاً عمر بن سعد بن مالک [جو کہ کچھ عرصہ کے لیے بلادرے کا حاکم رہ چکا تھا]؛ کو جب یہ اختیار دیا گیا کہ اگر چاہے تو امام حسین رضی اللہ عنہ کے خلاف نبرد آزما ہو اور اگر چاہے تو جنگ سے کنارہ کشی اختیار کر لے؛ تو اس نے لڑنا پسند کیا۔حالانکہ وہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا کہ امام حسین رضی اللہ عنہ کے قاتل جہنمی ہیں۔'' پھر اس کے لیے اس نے شعر ذکر کیے ہیں۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جواب]: ہم کہتے ہیں: اس پیرائے میں اتنے جھوٹ اور باطل باتیں اورامت کے بہترین لوگوں کی مذمت ہے جو کسی بھی عقلمند پر پوشیدہ نہیں۔اس [کلام کے جھوٹ ہونے] کی کئی وجوہات ہیں:

شیعہ کا کہنا کہ''ان کی خواہشات نفس کے مطابق ان کے فرقے بھی متعدد ہو گئے۔'' تو ان میں سے ہر ایک اپنی خواہشات کا پیروکار ہوگیا۔ان میں کوئی ایک بھی حق کا طلبگار نہ تھا۔اور نہ ہی کوئی ایک اللہ تعالیٰ کی خوشنودی اور آخرت میں کامیابی چاہتا تھا۔ اور نہ ہی کسی کی بات اجتہاد و استدلال پر مبنی تھی۔ ان الفاظ کا عموم حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دوسرے صحابہ کرام کو شامل ہے۔ یہ گل افشانی انہی صحابہ کے بارے میں کی جارہی ہے جن کی تعریف و توصیف اللہ اور اس کے رسول نے کی ہے۔جن سے اللہ تعالیٰ نے اپنی رضامندی کا اظہار کرتے ہوئے جنت کی خوشخبری دی تھی۔جن کی شان میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ وَ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُمْ بِاِحْسَانٍ رَّضِيَ اللّٰهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوْا عَنْهُ وَ اَعَدَّ لَهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ تَحْتَهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَآ اَبَدًا ذٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيْمُ ﴾ (توبۃ ۱۰۰)

''اور جو مہاجرین اور انصار سابق اور مقدم ہیں اور جتنے لوگ اخلاص کے ساتھ ان کے پیرو ہیں؛ اللہ ان سب سے راضی ہوا اور وہ سب اس سے راضی ہوئے اور اللہ نے ان کے لئے ایسے باغ مہیا کر رکھے ہیں جن کے نیچے نہریں جاری ہوں گی جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے یہ بہت بڑی کامیابی ہے۔''

نیز فرمان الٰہی ہے:

﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْئَهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا﴾ (الفتح: ۲۹)

''محمد (ﷺ) اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ کافروں پر سخت آپس میں رحمدل ہیں، آپ انہیں دیکھیں گے کہ وہ رکوع اور سجدے کر رہے ہیں؛ اللہ تعالی کے فضل اور رضامندی کی جستجو میں ہیں۔ ان کے چہروں پر سجدوں کے اثر سے نشان پڑ گئے ہیں۔ ان کی یہ مثالیں تورات میں ہے اور ان کی مثالیں انجیل میں ہیں۔ مثال اس کھیتی کے جس نے انکھوا نکالا پھر اسے مضبوط کیا اور وہ موٹا ہوگیا پھر اپنے تنے پر سیدھا کھڑا ہوگیا اور کسانوں کو خوش کرنے لگا تا کہ ان کی وجہ سے کافروں کو چڑائے، ان ایمان والوں سے اللہ نے بخشش کا اور بہت بڑے ثواب کا وعدہ کیا ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ....اِلی قولہ تعالی.... وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ ☆ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا مَعَكُمْ فَاُولٰٓئِكَ مِنْكُمْ﴾

''جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور اپنے مالوں اور جانوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا اور جن لوگوں نے ان کو پناہ دی اور مدد کی یہ سب آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں ...... آگے یہاں تک کہ فرمایا......: یہی لوگ سچے مومن ہیں، ان کے لئے بخشش ہے اور عزت کی روزی۔ اور جو لوگ اس کے بعد ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ ہو کر جہاد کیا۔ پس یہ لوگ بھی تم میں سے ہی ہیں......۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لَا يَسْتَوِيْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ اُولٰٓئِكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِيْنَ اَنْفَقُوْا مِنْ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا وَ كُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى﴾ [الحدید ۱۰]

’’تم میں سے جن لوگوں نے فتح سے پہلے اللہ کی راہ میں خرچ کیا اور قتال کیا ہے وہ (دوسروں کے) برابر نہیں؛ ان کے بہت بڑے درجے ہیں جنھوں نے فتح کے بعد خیراتیں دیں اور جہاد کیے، ہاں بھلائی کا وعدہ تو اللہ تعالیٰ کا ان سب سے ہے۔‘‘

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ۝ وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ۝ وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [الحشر ۸۔۱۰]

’’(فئے کا مال) ان مہاجر مسکینوں کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے نکال دیئے گئے ہیں وہ اللہ کے فضل اور اس کی رضا مندی کے طلب گار ہیں اور اللہ تعالیٰ کی اور اس کے رسول کی مدد کرتے ہیں یہی راست باز لوگ ہیں۔اور (ان کیلئے) جنھوں نے اس گھر میں (یعنی مدینہ) اور ایمان میں ان سے پہلے جگہ بنالی اور اپنی طرف ہجرت کر کے آنے والوں سے محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ دے دیا جائے اس کے لیے وہ اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہیں رکھتے بلکہ خود اپنے اوپر انہیں ترجیح دیتے ہیں گو خود کتنی ہی سخت حاجت ہو (بات یہ ہے) کہ جو بھی اپنے نفس کے بخل سے بچایا گیا وہی کامیاب اور بامراد ہے اور (ان کے لئے) جو ان کے بعد آئیں اور کہیں گے کہ اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے اور ایمانداروں کے لیے ہمارے دلوں میں دشمنی نہ ڈالنا۔اے ہمارے رب بیشک تو شفقت و مہربانی کرنے والا ہے۔‘‘

یہ آیات کریمہ مہاجرین و انصار صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور ان کے بعد آنے والے مؤمنین کی توصیف و مدح سرائی کو متضمن ہیں جو اپنے سے پہلے لوگوں کے لیے اللہ تعالیٰ سے استغفار کرتے ہیں اور بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہیں کہ ان کے دل عداوت صحابہ سے پاک رہیں۔اور یہ ان اصناف صحابہ کو متضمن ہے جو مال فئے کے مستحق ہیں۔اس میں کوئی شک نہیں کہ رافضہ ان تینوں اصناف سے خارج ہیں۔اس لیے کہ یہ لوگ سابقین یعنی صحابہ

کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے لیے دعا نہیں کرتے، بلکہ ان کے دل صحابہ کے خلاف بغض و عداوت سے لبریز ہیں۔ان آیات میں صحابہ کرام کی ثنا خوانی کی گئی ہے اور اہل سنت والجماعت کی ثنا خوانی ہے جو ان صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے محبت اور دوستی رکھتے ہیں۔ رافضی اس سے باہر ہیں۔ کیونکہ رافضیوں کا مذہب اس کا الٹ ہے۔ ابن بطہ اور دوسرے علماء کرام رحمہم اللہ علیہم نے ابو بدر سے حدیث نقل کی ہے؛ کہ:

''......حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: لوگ تین منزلوں پر ہیں۔ دو منزلیں گزر چکی ہیں۔اور ایک منزل باقی رہ گئی ہے۔ پس اس کو اچھا سمجھنا جس پر تم ہونے والے ہو؛ تاکہ تم اس منزل پر ہو جاؤ جو کہ باقی رہ گئی ہے؛ پھر آپ نے یہ آیت پڑھی:

﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾

''(فئے کا مال) ان مہاجر مسکینوں کے لئے ہے جو اپنے گھروں اور اپنے مالوں سے نکال دیئے گئے ہیں وہ اللہ کے فضل اور اس کی رضامندی کے طلب گار ہیں۔''

یہ مہاجرین [صحابہ کرام] تھے؛ اور یہ منزلت گزر چکی ہے۔ پھر یہ آیت پڑھی:

﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر ۸۔۱۰]

''اور (ان کے لئے) جنہوں نے اس گھر میں (یعنی مدینہ) اور ایمان میں ان سے پہلے جگہ بنالی اور اپنی طرف ہجرت کر کے آنے والوں سے محبت کرتے ہیں اور مہاجرین کو جو کچھ دے دیا جائے اس کے لیے وہ اپنے دلوں میں کوئی تنگی نہیں رکھتے بلکہ خود اپنے اوپر انہیں ترجیح دیتے ہیں گو خود کتنی ہی سخت حاجت ہو۔''

پھر فرمایا: یہ انصار [صحابہ کرام رضی اللہ عنہم] تھے؛ اور یہ منزلت بھی گزر چکی ہے۔ پھر یہ آیت پڑھی:

﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾

'' اور جو ان کے بعد آئے اور کہتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار ہمیں بخش دے اور ہمارے ان بھائیوں کو بھی جو ہم سے پہلے ایمان لا چکے اور ایمانداروں کے لیے ہمارے دل میں دشمنی نہ ڈالنا۔ اے ہمارے رب بیشک تو شفقت و مہربانی کرنے والا ہے۔''

پھر فرمایا: وہ دو منزلیں گزر چکی ہیں؛ اور یہ منزل باقی رہ گئی ہے؛ اس کے لیے اچھے اعمال کرو تاکہ تم

اس منزل کے مستحق بن جاؤ جو باقی رہ گئی ہے؛ پس اپنے سے پہلے لوگوں کے لیے استغفار کرو۔'' ❶

نیز حضرت مالک بن انس رحمہ اللہ سے روایت ہے آپ فرماتے ہیں:

''جو کوئی سلف کو گالی دے؛ مال فئے میں اس کا کوئی حصہ نہیں؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَالَّذِيْنَ جَاءُوْا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِاِخْوَانِنَا﴾

''اور جو ان کے بعد آئے وہ کہتے ہیں: ہمارے رب! ہمیں بخش دے اور ہمارے بھائیوں کو......۔''

یہ اثر حضرت مالک رحمہ اللہ اور ان کے علاوہ دوسرے اہل علم سے بھی معروف ہے۔ جیسا کہ ابو عبید قاسم بن سلام؛ امام احمد رحمہما اللہ کے ساتھیوں میں سے ابو حکیم نہروانی نے بھی یہ اثر دوسرے فقہاء کرام سے نقل کیا ہے۔

[صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے فضائل و مناقب]:

حضرت حسن بن عمارہ رحمہ اللہ سے روایت کیا گیا ہے؛ وہ حکیم سے اور وہ مقسم سے وہ ابن عباس سے روایت کرتے ہیں: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے لیے یہ جانتے ہوئے مغفرت طلب کرنے کا حکم دیا ہے کہ وہ باہم لڑا کریں گے۔'' ❷

حضرت عروہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آپ فرمایا کرتی تھیں:

''اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے لیے مغفرت طلب کرنے کا حکم دیا گیا تھا، مگر لوگوں نے برا بھلا کہنا شروع کر دیا۔'' ❸

صحیحین میں حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ سے روایت کرتے ہیں کہ: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''میرے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو گالی نہ دو؛ اللہ کی قسم! اگر تم میں سے کوئی شخص احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر دے تو ان کے پاسنگ کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔'' ❹

صحیح مسلم میں یہی روایت بعینہٖ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مرفوعاً مروی ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''میرے صحابہ کو گالی نہ دو۔ اس ذات کی قسم جس کے ہاتھ میں میری جان ہے! اگر تم میں سے کوئی

---

❶ شائد یہ اثر الإبانة الکبری میں ہو؛ اس لیے کہ الإبانة الصغری میں نہیں ملا۔ البتہ امام مالک رحمہ اللہ ان آیات کی روشنی میں فرماتے ہیں: ''جو کوئی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر سب و شتم کرتا ہو؛ اس کا اسلام میں کوئی نصیب اور حصہ نہیں ہے۔'' الصارم ۷۴۔

❷ الشریعة للآجری (۱۹۷۹۔۱۹۸۰) السنة لابن ابی عاصم (۱۰۰۳)

❸ صحیح مسلم۔ کتاب التفسیر۔ باب فی تفسیر آیات متفرقة (حدیث: ۳۰۲۲)۔

❹ بخاری۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ''لو کنت متخذا خلیلاً'' (ح: ۳۶۷۳) صحیح مسلم۔ باب تحریم سب الصحابة رضی اللہ عنہم (ح: ۲۵٤۱)۔ مسلِم 4/1967-1968 كتاب فضائِلِ الصحابةِ، باب تحرِيمِ سبِ الصحابةِ؛ سننِ أبِی داود 4/297؛ كِتاب السنةِ، باب فِی النهيِ عن سبِ أصحابِ رسولِ اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم۔ سننِ الترمِذِي 5/357 كِتاب المناقِبِ، باب فِی من سب أصحاب النبِيِ صلی اللہ علیہ وسلم المسندِ ط. الحلبِيِ 3/11؛ 54؛ سننِ ابنِ ماجه 1/57؛ المقدِمة، باب فضلِ أهلِ بدر۔

شخص احد پہاڑ کے برابر سونا خرچ کر دے تو ان کے پاسنگ کو بھی نہیں پہنچ سکتا۔'' ❶

نیز صحیح مسلم میں حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے کہا گیا:

'' کچھ لوگ اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم یہاں تک کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی شان میں سوء ادبی کے مرتکب ہوتے ہیں۔'' تو سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے جواباً فرمایا:

''اس میں حیرت و تعجب کی کون سی بات ہے۔ دار فانی سے کوچ کرنے کے باعث ان کے نیک اعمال کا سلسلہ بند ہو گیا تھا اللہ تعالیٰ کریم نے چاہا کہ ان کے اجر و ثواب کا سلسلہ بند نہ ہو۔'' ❷

ابن بطہ رحمہ اللہ نے صحیح اسناد سے عبداللہ بن احمد رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے' وہ فرماتے ہیں: مجھ سے میرے والد نے حدیث بیان کی ؛ وہ کہتے ہیں : مجھ سے معاویہ نے حدیث بیان کی ؛ ان سے رجاء نے ؛ وہ مجاہد سے روایت کرتے ہیں : حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں :''اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا نہ کہو۔ بیشک اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کے لیے استغفار کرنے کا حکم دیا ہے' حالانکہ وہ جانتا تھا کہ یہ لوگ آپس میں لڑیں گے۔'' ❸

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما فرمایا کرتے تھے:''اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی شان میں گستاخی سے احتراز کیجئے؛ اللہ کی قسم! نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی ایک گھڑی کی رفاقت و صحبت تمہارے چالیس سالہ اعمال سے افضل ہے۔'' ❹

اور حضرت وکیع رحمہ اللہ کی روایت میں ہے:''تمہاری ساری زندگی کی عبادت سے بہتر ہے۔''

قرآن مجید میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ لَقَدْ رَضِيَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِيْنَ اِذْ يُبَايِعُوْنَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِيْ قُلُوْبِهِمْ فَاَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ عَلَيْهِمْ وَاَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيْبًا ٥ وَّمَغَانِمَ كَثِيْرَةً يَّاْخُذُوْنَهَا وَكَانَ اللّٰهُ عَزِيْزًا حَكِيْمًا ٥ وَعَدَكُمُ اللّٰهُ مَغَانِمَ كَثِيْرَةً تَاْخُذُوْنَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هٰذِهٖ وَكَفَّ اَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُوْنَ اٰيَةً لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيْمًا ٥ وَّاُخْرٰى لَمْ تَقْدِرُوْا عَلَيْهَا قَدْ اَحَاطَ اللّٰهُ بِهَا وَكَانَ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرًا ﴾ (الفتح:۱۸۔۲۱)

''یقیناً اللہ تعالیٰ مومنوں سے راضی ہو گیا، جب وہ درخت کے نیچے آپ کی بیعت کر رہے تھے، جو کچھ ان کے دلوں میں تھا اس نے معلوم کر لیا ان پر اطمینان و سکون نازل کیا اور انہیں قریبی فتح سے

❶ صحیح مسلم۔حوالہ سابق۔ حدیث :۲٥٤٠)

❷ الشریعة للآجری(١٩٩٩) من طریق هشام بن عروة عن ابیه عن عائشة رضی الله عنها

❸ یہ حدیث صحیح مسلم کے بعض نسخوں میں ہے۔مصنف ابن ابی شیبة(۱۲/ ۱۷۸)، سنن ابن ماجة۔ المقدمة۔ باب فضل اهل بدر، (حدیث: ١٦٢)۔

نوازا۔اور بہت سی **غنائم** جنہیں وہ حاصل کریں گے اور اللہ غالب حکمت والا ہے۔اللہ تعالی نے تم سے بہت ساری **غنیمتوں** کا وعدہ کیا ہے جنہیں تم حاصل کروگے۔پس یہ تمہیں جلدی ہی عطا فرما دی اور لوگوں کے ہاتھ تم سے روک دیئے تاکہ مومنوں کے لئے یہ ایک نشانی ہو جائے، تاکہ وہ تمہیں سیدھی راہ چلائے۔اور تمہیں اور (**غنیمتیں**) بھی دے جن پر اب تک تم نے قابو نہیں پایا اللہ تعالی نے انہیں قابو کر رکھا ہے اور اللہ تعالی ہر چیز پر قادر ہے۔''❶

جن لوگوں نے جبل تنعیم کے پاس حدیبیہ کے مقام پر [ببول کے] درخت کے نیچے رسول اللہ ﷺ کے ہاتھ پر بیعت کی ؛ ان کی تعداد چودہ سو سے زیادہ تھی۔یہ واقعہ اس وقت پیش آیا جب مشرکین مکہ نے آپ ﷺ کو اور آپ کے صحابہ کو عمرہ کرنے سے روک دیا تھا۔پھر مشرکین نے رسول اللہ ﷺ سے صلح کر لی ؛ جسے صلح حدیبیہ کہا جاتا ہے۔یہ ذوالقعدہ سن چھ ہجری کا واقعہ ہے۔اس کے بعد رسول اللہ ﷺ نے سن سات ہجری کی شروع میں غزوہ خیبر کیا ؛ جس میں اللہ تعالیٰ نے فتح و نصرت سے نوازا۔آپ نے یہ مال غنیمت اپنے صحابہ میں تقسیم کیا ؛ اور حدیبیہ سے پیچھے رہ جانے والے اعرابیوں میں سے کسی کو اس میں سے کچھ بھی حصہ نہیں دیا۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿سَیَقُوْلُ الْمُخَلَّفُوْنَ اِذَا انْطَلَقْتُمْ اِلٰی مَغَانِمَ لِتَاْخُذُوْهَا ذَرُوْنَا نَتَّبِعْكُمْ یُرِیْدُوْنَ اَنْ یُّبَدِّلُوْا كَلٰمَ اللّٰهِ قُلْ لَّنْ تَتَّبِعُوْنَا كَذٰلِكُمْ قَالَ اللّٰهُ مِنْ قَبْلُ فَسَیَقُوْلُوْنَ بَلْ تَحْسُدُوْنَنَا بَلْ كَانُوْا لَا یَفْقَهُوْنَ اِلَّا قَلِیْلًا﴾ [الفتح ۱۵]

''جب تم غنیمتیں لینے جانے لگو گے تو جھٹ سے یہ پیچھے رہ جانے والے لوگ کہنے لگیں گے کہ ہمیں بھی اپنے ساتھ چلنے کی اجازت دیجئے، وہ چاہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے کلام کو بدل دیں آپ فرما دیجئے! کہ اللہ تعالی ہی فرما چکا ہے کہ تم ہرگز ہمارے ساتھ نہیں چلو گے وہ اس کا جواب دیں گے (نہیں نہیں) بلکہ تم ہم سے حسد کرتے ہو (اصل بات یہ ہے) کہ وہ لوگ بہت ہی کم سمجھتے ہیں۔''

اس آیت مبارکہ میں اللہ تعالیٰ نے واضح طور پر خبر دی ہے کہ اللہ ان صحابہ پر راضی ہوگیا۔اور ان کے دلوں کا حال جان لیا ؛ اور عنقریب انہیں فتح و نصرت سے نوازے گا۔یہی وہ بڑے بڑے سرکردہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین

❶ مذکورہ بالا آیت اس حقیقت کی غمازی کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب رسول ﷺ کے قلبی اسرار کو معلوم کر کے ان سے رضا مندی کا اظہار فرمایا ہے۔درخت کے نیچے بیعت کرنے والے صحابہ کی تعداد ۱۴۰۰ تھی۔پھر انہی صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی بیعت میں حصہ لیا۔بیعت رضوان سے اس وقت تک مسلمان ہنوز بیعت رضوان میں شرکت کرنے والے صحابہ کے بارے میں: ''لَقَدْ رَضِیَ اللّٰهُ عَنِ الْمُؤْمِنِیْنَ'' کی شہادت الٰہی پر قانع چلے آرہے ہیں۔صحیح مسلم میں سرور کائنات ﷺ کا یہ ارشاد کہ درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں سے کوئی بھی آگ میں نہیں جائے گا۔''(صحیح مسلم ۔ باب فضائل اصحاب الشجرة، (ح۲٤۹٦)۔

تھے جنھوں نے نبی کریم ﷺ کی وفات کے بعد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی۔ مسلمانوں میں کوئی ایک بھی دوسرا ایسا نہیں تھا جسے آپ پر مقدم کیا جاتا۔ بلکہ تمام کے تمام مسلمان آپ کی فضیلت سے بخوبی آگاہ تھے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کی فضیلت کو قرآن میں بیان کیا ہے' ارشاد فرمایا:

﴿لَا یَسْتَوِیْ مِنْكُمْ مَّنْ اَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَاتَلَ اُولٰٓىِٕكَ اَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ الَّذِیْنَ اَنْفَقُوْا مِنْۢ بَعْدُ وَقَاتَلُوْا وَكُلًّا وَّعَدَ اللّٰهُ الْحُسْنٰى﴾ [الحدید ۱۰]

''تم میں سے جن لوگوں نے فتح سے پہلے فی سبیل اللہ خرچ کیا اور قتال کیا ہے وہ (دوسروں کے) برابر نہیں بلکہ ان کے بہت بڑے درجے ہیں ان لوگوں کی نسبت جنھوں نے فتح کے بعد خیراتیں دیں اور جہاد کیے، ہاں ان سب سے اللہ تعالیٰ کی طرف بھلائی کا وعدہ ہے۔''

اللہ تعالیٰ نے اس آیت مبارکہ میں فتح سے پہلے جہاد کرنے والوں اور اس کی راہ میں خرچ کرنے والوں کی فضیلت کا اعلان کیا ہے۔ یہاں پر فتح سے مراد صلح حدیبیہ ہے۔ اسی لیے جب رسول اللہ ﷺ سے حدیبیہ کے بارے میں پوچھا گیا کہ: کیا یہ فتح ہے؟ تو آپ نے فرمایا: ''ہاں۔''[1]

اہل علم جانتے ہیں کہ صلح حدیبیہ کے بارے میں ہی اللہ تعالیٰ نے یہ آیات نازل فرمائی تھیں:

﴿اِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِیْنًا ۝ لِّیَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْۢبِكَ وَمَا تَاَخَّرَ وَیُتِمَّ نِعْمَتَهٗ عَلَیْكَ وَیَهْدِیَكَ صِرَاطًا مُّسْتَقِیْمًا ۝ وَّیَنْصُرَكَ اللّٰهُ نَصْرًا عَزِیْزًا﴾ [الفتح ۱۔۳]

''بیشک ہم نے آپ کو ایک کھلم کھلا فتح دی ہے۔ تاکہ آپ کی سابقہ اور آئندہ لغزشیں؛ سب کو اللہ تعالیٰ معاف فرمائے اور آپ پر اپنا احسان پورا کر دے اور آپ کو سیدھی راہ چلائے۔ اور آپ کو ایک زبردست مدد دے۔''

جب یہ آیات نازل ہوئیں تو اہل ایمان عرض گزار ہوئے: اے اللہ کے رسول ﷺ! یہ تو آپ کے لیے ہوا؛ ہمارے لیے کیا ہے؟ تو اس پر اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ السَّكِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیَزْدَادُوْٓا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِهِمْ﴾ [الفتح ۴]

''وہی ہے جس نے مسلمانوں کے دلوں میں سکون اور اطمینان ڈال دیا تاکہ اپنے ایمان کے ساتھ ہی ساتھ ایمان میں اور بڑھ جائیں۔''

یہ آیت فتح سے پہلے خرچ کرنے والوں کی فتح کے بعد خرچ کرنے والوں پر فضیلت کے باب میں ایک نص کی حیثیت رکھتی ہے۔ اسی لیے بعض علماء کرام رحمہم اللہ نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ ''اللہ تعالیٰ کے اس فرمان میں:

[1] سنن أبي داؤد ۳/ ۱۰۱۔

﴿ وَ السّٰبِقُوْنَ الْاَوَّلُوْنَ مِنَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ﴾ (التوبة ۱۰۰)

''اور جومہاجرین اور انصار میں سے سابق اور مقدم ہیں......''

سابقین سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے حدیبیہ سے پہلے اللہ کی راہ میں خرچ کیا اور جہاد فی سبیل اللہ میں حصہ لیا۔ بیعت رضوان والے تمام چودہ سو لوگ اس میں شامل ہیں۔

بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ: سابقین اولین سے مراد وہ لوگ ہیں جنھوں نے دونوں قبلوں کی طرف نماز پڑھی ۔ یہ قول ضعیف ہے۔اس لیے کہ فقط منسوخ قبلہ کی طرف نماز میں کوئی فضیلت نہیں ۔اس لیے کہ قبلہ کا منسوخ ہونا ان لوگوں کا اپنا فعل نہیں ہے جس کی وجہ سے انہیں فضیلت دی جائے۔ نیز یہ کہ دونوں قبلوں کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے کی فضیلت پر کوئی حدیث [یا آیت] دلالت نہیں کرتی؛ جیسا کہ انفاق فی سبیل اللہ میں سبقت ؛ جہاد اور بیعت رضوان کی فضیلت وارد ہوئی ہے۔لیکن اس میں ان لوگوں کی بعد میں آنے والوں پر فضیلت ہے جو ایمان لانے میں سبقت لے گئے اور اس موقع کو پالیا۔ جیسے پانچ نمازیں فرض ہونے سے پہلے مسلمان ہونے والوں کو بعد میں مسلمان ہونے والوں پر فضیلت حاصل ہے۔ ایسے ہی جو لوگ حضر میں نماز کی چار رکعت ہونے سے قبل اسلام لائے ؛ انہیں بعد میں اسلام لانے والوں پر فضیلت حاصل ہے۔اور وہ جو لوگ جہاد کی اجازت ملنے سے پہلے ؛ یا فرض ہونے سے پہلے اسلام لائے ؛ انہیں فرضیت جہاد کے بعد اسلام لانے والوں پر فضیلت حاصل ہے۔ ایسے ہی جو لوگ رمضان المبارک کے روزے فرض ہونے سے پہلے اسلام لائے ؛ انہیں بعد میں اسلام لانے والوں پر سبقت حاصل ہے۔ ایسے ہی حج کی فرضیت سے پہلے مسلمان ہونے والوں کو بعد میں مسلمان ہونے والوں پر سبقت حاصل ہے ۔شراب حرام ہونے سے پہلے اسلام لانے والوں کو بعد میں اسلام لانے والوں پر سبقت حاصل ہے۔یہی حال سود کی حرمت کا ہے۔

اسلام کے احکام آہستہ آہستہ نازل ہوتے رہے۔ ہر وہ انسان جو کسی حکم کے نازل ہونے سے پہلے اسلام لے آیا؛ اسے اس حکم کے نزول کے بعد مسلمان ہونے والوں پر سبقت حاصل ہے۔اس میں اس کی ایک گونہ فضیلت ہے۔ پس جو لوگ قبلہ منسوخ ہونے سے پہلے اسلام لے آئے ؛ انہیں بعد میں مسلمان ہونے والوں پر فضیلت اسی باب میں حاصل ہے۔ یہ کوئی ایسی چیز نہیں ہے جس کی وجہ سے سابقین اولین بعد میں آنے والوں سے جداگانہ حیثیت رکھتے ہوں۔ اس لیے کہ ان بعض احکام میں کوئی ایسا سبب نہیں ہے جس کی وجہ سے انہیں دوسروں سے بہتر قرار دیا جائے۔اس لیے کہ قرآن وسنت اہل حدیبیہ کی تقدیم پر دلالت کرتے ہیں۔ پس واجب ہوتا ہے کہ اس آیت کی ایسی تفسیر کی جائے جو باقی تمام نصوص کے موافق ہو۔

یہ بات اضطراری طور پر معلوم ہے کہ ان سابقین اولین میں [حضرات صحابہ کرام] ابوبکر، عمر، عثمان، علی، طلحہ اور زبیر رضی اللہ عنہم اجمعین شامل تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے ہاتھ کو عثمان رضی اللہ عنہ کا ہاتھ قرار دیکر اس پر بیعت کی۔ آپ کو

رسول اللہ ﷺ نے اہل مکہ کے پاس بطور سفیر بھیجا تھا؛ اس لیے آپ اس موقع پر موجود نہیں تھے۔ آپ ہی کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ نے لوگوں سے بیعت لی۔ اس لیے کہ آپ کو خبر ملی تھی کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو شہید کر دیا گیا ہے۔ صحیح حدیث میں ہے حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ روایت کرتے ہیں کہ سرور انبیاء ﷺ نے فرمایا:

((لَا یَدْخُلُ اَحَدٌ مِّمَّنْ بَایَعَ تَحْتَ الشَّجَرَۃِ النَّارَ)) ❶

''درخت کے نیچے بیعت کرنے والوں میں سے کوئی شخص آگ میں داخل نہیں ہوگا۔''

قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ لَقَدْ تَّابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيْغُ قُلُوْبُ فَرِيْقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ اِنَّهٗ بِهِمْ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴾ (التوبۃ: ۱۱۷)

''اللہ تعالیٰ نے پیغمبر کے حال پر توجہ فرمائی اور مہاجرین اور انصار کے حال پر بھی جنہوں نے ایسی تنگی کے وقت پیغمبر کا ساتھ دیا اس کے بعد ان میں سے ایک گروہ کے دلوں میں کچھ تزلزل ہو چلا تھا پھر اللہ نے ان کے حال پر توجہ فرمائی۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ان سب پر بہت ہی شفیق مہربان ہے۔''

دوسرے مقام پر اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور رسول اللہ ﷺ کے مابین جمع کیا ہے' ارشاد فرمایا:

﴿اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا بِاَمْوَالِهِمْ وَ اَنْفُسِهِمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ...... اِلٰی قولہ تعالیٰ...... وَ الَّذِيْنَ اٰوَوْا وَّنَصَرُوْٓا اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ مَّغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ ☆ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْ بَعْدُ وَ هَاجَرُوْا وَ جٰهَدُوْا مَعَكُمْ فَاُولٰٓئِكَ مِنْكُمْ﴾[الأنفال ۷۲۔۷۵]

''جو لوگ ایمان لائے اور ہجرت کی اور اپنے مالوں اور جانوں سے اللہ کی راہ میں جہاد کیا اور جن لوگوں نے ان کو پناہ دی اور مدد کی یہ سب آپس میں ایک دوسرے کے دوست ہیں ......آگے یہاں تک فرمایا......: وہ لوگ جنہوں نے پناہ دی اور مدد کی؛ یہی لوگ سچے مومن ہیں ان کے لئے بخشش ہے اور عزت کی روزی۔ اور جو لوگ اس کے بعد ایمان لائے اور ہجرت کی اور تمہارے ساتھ ہو کر جہاد کیا۔ پس یہ لوگ بھی تم میں سے ہی ہیں ......۔''

یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مؤمنین کے مابین موالات و دوستی کو ثابت کیا ہے۔ نیز ارشاد فرمایا:

﴿ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُوْدَ وَ النَّصٰرٰٓى اَوْلِيَآءَ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ وَ مَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظّٰلِمِيْنَ☆.....إلى أن

❶ مسلم۔ باب من فضائل اصحاب الشجرۃ (ح: ۲٤۹٦)، سنن ابی داؤد۔ باب فی الخلفاء (ح:٤٦٥۳)۔

قال....:﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوا الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ يُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَ هُمْ رٰكِعُوْنَ ☆وَ مَنْ يَّتَوَلَّ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فَاِنَّ حِزْبَ اللّٰهِ هُمُ الْغٰلِبُوْنَ☆﴾ (المائدہ: ۵۱۔۵۶)

''اے ایمان والو! تم یہود و نصاریٰ کو دوست نہ بناؤ؛ یہ تو آپس میں ہی ایک دوسرے کے دوست ہیں۔تم میں سے جو بھی ان میں سے کسی سے دوستی کرے وہ بیشک انہی میں سے ہے، ظالموں کو اللہ تعالیٰ ہرگز راہ راست نہیں دکھاتا...... یہاں تک کہ فرمایا......(مسلمانو!) تمہارا دوست خود اللہ ہے اور اسکا رسول ہے اور ایمان والے ہیں جو نمازوں کی پابندی کرتے ہیں اور زکوٰۃ ادا کرتے ہیں اور رکوع (خشوع وخضوع) کرنے والے ہیں۔اور جو شخص اللہ تعالیٰ سے اور اس کے رسول سے اور مسلمانوں سے دوستی کرے، وہ یقین مانے کہ اللہ تعالیٰ کی جماعت ہی غالب رہے گی۔''

دوسری جگہ ارشاد ہوا:﴿ وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ اَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ (التوبہ: ۷۱)

مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے مددگار ہیں۔''

اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے مابین دوستی کو ثابت کیا ہے'اور ان سے دوستی لگانے کا حکم دیا گیا ہے،مگر روافض اس کے برعکس ان سے بیزاری کا اظہار کرتے ہیں؛ ان سے دوستی نہیں کرتے۔دوستی کی اصل تو محبت پر قائم ہوتی ہے۔اور دشمنی کی اصل بغض ونفرت پر ہوتی ہے۔رافضی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بغض رکھتے ہیں محبت نہیں کرتے۔

بعض جہلاء نے اپنی طرف سے یہ قول گھڑ لیا ہے کہ درج ذیل آیت حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں نازل ہوئی جب آپ نے نماز میں اپنی انگوٹھی بطور صدقہ ادا کردی۔[[تب یہ آیت اتری،قرآن میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ اَلَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَيُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَهُمْ رَاكِعُوْنَ ﴾ (المائدہ:۵۵)

''جو نمازوں کی پابندی کرتے، زکوٰۃ ادا کرتے اور وہ رکوع کرنے والے ہیں۔'']]

محدثین کے ہاں باتفاق اہل علم یہ روایت سراسر جھوٹ پر مبنی ہے۔کئی ایک وجوہات کی بنا پر اس کا جھوٹ کھل کر ظاہر ہوتا ہے:

[پہلی وجہ: یہ طرز استدلال سراسر غلط ہے،جسکی بڑی وجہ یہ ہے کہ] آیت میں ''الـذيـن''جمع کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے،جبکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک تھے۔مزید برآں '' وَهُمْ رَاكِعُوْنَ '' میں واؤ حالیہ نہیں۔اگر واؤ کو حالیہ قرار دیا جائے تو زکوٰۃ کا حالت رکوع میں ادا کرنا ایک ضروری امر ہوگا۔تو پھر صرف اس سے محبت و دوستی رکھی جائے جو حالت رکوع میں زکوٰۃ ادا کرے۔اس کے علاوہ باقی تمام صحابہ اور اہل بیت سے دوستی نہ کی جائے۔

مزید برآں کسی کی مدح امر واجب یا مستحب کی بنا پر کی جاتی ہے۔اور یہ ظاہر ہے کہ حالت نماز میں زکوٰۃ ادا کرنا بالاتفاق واجب ہے نہ مستحب۔اس پر تمام اہل ملت کا اتفاق ہے۔

[دوسری وجہ]:...... نیز یہ کہ نماز میں ایک طرح کی مشغولیت ہوتی ہے، [اور نماز میں زکوٰۃ کی ادائیگی اس کی منافی ہے] ۔ مزید برآں کہ اگر نماز میں ہی زکوٰۃ ادا کرنا کوئی مستحسن فعل ہوتا تو پھر رکوع اور قیام یا سجدہ کے درمیان کوئی فرق نہ ہوتا۔ بلکہ حالت قعود یا قیام میں زکوٰۃ ادا کرنا زیادہ آسان ہوتا۔

[تیسری وجہ]:...... اس پر طرہ یہ کہ عہد نبوی میں سرے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر زکوٰۃ ہی فرض نہ تھی۔

یہ کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے عہد میں انگوٹھیاں نہیں تھیں اور نہ ہی وہ انگوٹھیاں پہنا کرتے تھے۔ جب آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسری ایران کو خط لکھا تو آپ سے کہا گیا کہ وہ لوگ کوئی خط اس وقت تک نہیں لیتے جب تک اس پر مہر نہ لگی ہو۔ چنانچہ آپ نے اس وقت چاندی کی انگوٹھی بنوائی؛ اور اس پر محمد رسول اللہ کا نقش کندہ کروایا۔

[چوتھی وجہ]:...... [اس کی حد یہ ہے کہ آپ کے پاس انگوٹھی بھی نہ تھی]۔ نیز یہ کہ اگر آپ انگوٹھی کے علاوہ کسی چیز سے زکوٰۃ ادا کرتے تو یہ زیادہ بہتر ہوتا۔ [بفرض محال اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ آپ کے پاس انگوٹھی موجود تھی؛ تو آخر یہ انگوٹھی دے کر کس مال کی زکوٰۃ ادا کی گئی؟] اس لئے کہ اکثر فقہاء زکوٰۃ میں انگوٹھی دینے کو کافی خیال نہیں کرتے۔

[پانچویں وجہ]:......شیعہ کی کتب حدیث میں تحریر ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے یہ انگوٹھی ایک سائل کو دی تھی۔ زکوٰۃ میں مدح کا پہلو صرف یہ ہے کہ فوری طور پر بلا تاخیر ادا کی جائے کسی سائل کے سوال کا انتظار نہ کیا جائے۔

[چھٹی وجہ]:...... یہ آیت کفار کے ساتھ دوستی کے سیاق میں چل رہی ہے۔ جس میں [کفار کی دوستی ترک کر کے] مؤمنین کے ساتھ دوستی لگانے کا حکم دیا گیا ہے۔ جیسا کہ اس پر سیاق کلام دلالت کررہا ہے۔ اس کی تفصیل آگے آئے گی۔

رافضیوں کا المیہ یہ ہے کہ جب بھی وہ کسی دلیل سے استدلال کرتے ہیں' وہ الٹا ان کے گلے میں پڑ جاتی ہے۔ جیسا کہ اس آیت سے انہوں نے ولایت پر استدلال کیا ہے؛ جس سے مراد وہ امارت لیتے ہیں۔ یہاں پر ولایت سے مقصود امارت [حکومت] نہیں' بلکہ اس سے دوستی مراد ہے جو کہ دشمنی کی ضد ہے۔ رافضی بالکل اس کے برعکس چلتے ہیں۔

اسماعیلیہ' نصیریہ اور اس طرح کے دیگر فرقے یہود و نصاری اور مشرکین و منافقین کفار کے ساتھ محبت اور دوستی رکھتے ہیں۔ اور مہاجرین و انصار اور تابعین اور ان کے بعد آنے والے مسلمانوں سے دشمنی اور بغض رکھتے ہیں۔

قرآنی آیات سے مدح صحابہ:

[ایک اور بات قابل ذکر ہے کہ آیت قرآنی میں کفار کی دوستی سے منع کر کے مومنین سے دوستانہ مراسم استوار کرنے کا حکم دیا گیا ہے]۔ بخلاف ازیں روافض اہل ایمان سے بغض وعداوت رکھتے اور مشرکین تاتار سے

دوستی لگاتے ہیں، جیسا کہ ہمارا مشاہدہ ہے، اللہ تعالیٰ رسول اللہ ﷺ کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ یٰٓاَیُّهَا النَّبِیُّ حَسْبُكَ اللّٰهُ وَ مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ﴾ (الانفال: ٦٤)

''اے نبی! آپ کے لیے اللہ کافی ہے اوران مومنوں کو جو آپ کی پیروی کر رہے ہیں۔''

یعنی اللہ تعالیٰ آپ کے لیے بھی کافی ہے اور آپ کے پیروکار مؤمنین کے لیے بھی۔ اوران پیروکاروں میں صف اول کے اورسب سے افضل لوگ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِذَا جَآءَ نَصْرُ اللّٰهِ وَالْفَتْحُ o وَرَاَیْتَ النَّاسَ یَدْخُلُوْنَ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ اَفْوَاجًا o فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ اِنَّهٗ كَانَ تَوَّابًا ﴾ [نصر]

''جب اللہ کی مدد اور فتح آ پہنچے۔اور آپ لوگوں کو دیکھیں گے کہ وہ اللہ کے دین میں فوج درفوج داخل ہورہے ہیں۔تو اپنے رب کی حمد کے ساتھ تسبیح کیجیے اوراس سے بخشش مانگئے، یقیناً وہ توبہ قبول کرنے والا ہے۔''

جن لوگوں کو نبی کریم ﷺ نے دیکھا کہ وہ فوج درفوج اسلام میں داخل ہورہے ہیں' وہ آپ کے زمانہ کے لوگ تھے۔ [جن کے بارے میں] اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ هُوَالَّذِیْٓ اَیَّدَكَ بِنَصْرِهٖ وَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ☆وَ اَلَّفَ بَیْنَ قُلُوْبِهِمْ﴾

''وہی ہے جس نے تجھے اپنی مدد کے ساتھ اور مومنوں کے ساتھ قوت بخشی۔اور ان کے دلوں میں الفت ڈال دی۔''

اللہ تعالیٰ نے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے ذریعہ سے رسول اللہ ﷺ کی تائید ونصرت فرمائی تھی۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَالَّذِیْ جَآءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهٖٓ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ o لَهُمْ مَّا یَشَآءُوْنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذٰلِكَ جَزٰٓؤُا الْمُحْسِنِیْنَ o لِیُكَفِّرَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَسْوَاَ الَّذِیْ عَمِلُوْا وَیَجْزِیَهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ الَّذِیْ كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ﴾[الزمر ٣٣۔٣٥]

''اور جو شخص سچی بات لایا اور جس نے اس کی تصدیق کی۔یہی لوگ پرہیز گار ہیں۔وہ جو کچھ چاہیں گے ان کے لئے ان کے پروردگار کے ہاں موجود ہے۔نیکی کرنے والوں کا یہی بدلہ ہے۔تا کہ اللہ ان سے وہ برائیاں دور کردے جو انہوں نے کی تھیں اور جو اچھے کام وہ کرتے رہے انہی کے لحاظ سے انہیں ان کا اجر عطا کرے۔''

یہی وہ لوگ ہیں جو سچی بات کہتے اورسچائی کی تصدیق کرتے ہیں۔ بخلاف رافضی مصنف کے؛ جو کہ جھوٹ

بولتا ہے' اور جب اس کے پاس حق بات آتی ہے؛ تو اسے جھٹلاتا ہے۔اس کی تفصیل ہم آگے بیان کریں گے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین وہی سچے لوگ تھے جو لا اِلٰہ اِلا اللہ محمد رسول اللہ ﷺ کی گواہی دیتے تھے؛ اور ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن کتاب برحق ہے۔اور انبیائے کرام علیہم السلام کے بعد سچائی پیش کرنے والوں اور سچائی کی تصدیق کرنے والوں میں سب سے افضل ترین لوگ تھے۔ اہل قبلہ میں سے شیعہ سے بڑھ کر کوئی بھی فرقہ ایسا نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ پر اس قدر جھوٹ بولنے والا اور حق بات کو جھٹلانے والا ہو۔ اس لیے اس فرقہ سے بڑھ کر کسی بھی فرقہ میں غلو نہیں پایا جاتا۔ ان میں ایسے بھی لوگ ہیں جو بشر کے الٰہ ہونے کے دعویدار ہیں ۔ اور بعض شیعہ نبی کریم ﷺ کے علاوہ دوسرے لوگوں کو بھی نبی تسلیم کرتے ہیں ۔بعض اپنے ائمہ کے معصوم ہونے کے دعویدار ہیں ۔ یہ باقی تمام فرقوں سے بڑھ کر جھوٹ کی آخری حد ہے۔ اہل علم کا اتفاق ہے کہ اہل قبلہ کی طرف منسوب فرقوں میں سب سے زیادہ جھوٹ اسی فرقہ میں پایا جاتا ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَسَلٰمٌ عَلٰى عِبَادِهِ الَّذِيْنَ اصْطَفٰى﴾ [النمل ۵۹]

''فرما دیجیے: سب تعریف اللہ کے لیے ہے اور سلام ہے اس کے ان بندوں پر جنھیں اس نے چن لیا۔''

سلف کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ اس سے مراد اصحاب محمد ﷺ ہیں ۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس امت میں سے اللہ تعالیٰ کے چنے ہوئے لوگوں میں سب سے افضل ہیں۔ ان کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ثُمَّ اَوْرَثْنَا الْكِتٰبَ الَّذِيْنَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهٖ وَ مِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِالْخَيْرٰتِ بِاِذْنِ اللّٰهِ ذٰلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيْرُ☆جَنّٰتُ عَدْنٍ يَّدْخُلُوْنَهَا يُحَلَّوْنَ فِيْهَا مِنْ اَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَّ لُؤْلُؤًا وَ لِبَاسُهُمْ فِيْهَا حَرِيْرٌ☆وَ قَالُوا الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْٓ اَذْهَبَ عَنَّا الْحَزَنَ اِنَّ رَبَّنَا لَغَفُوْرٌ شَكُوْرُ ☆الَّذِيْٓ اَحَلَّنَا دَارَ الْمُقَامَةِ مِنْ فَضْلِهٖ لَا يَمَسُّنَا فِيْهَا نَصَبٌ وَّ لَا يَمَسُّنَا فِيْهَا لُغُوْبٌ﴾[فاطر ۳۲۔۳۵]

''پھر ہم نے ان لوگوں کو کتاب کا وارث بنایا جنہیں ہم نے (اس وراثت کیلئے) اپنے بندوں میں سے چن لیا۔ پھر ان میں سے کوئی تو اپنے آپ پر ظلم کرنے والا ہے۔کوئی میانہ رو ہے اور کوئی اللہ کے اذن سے نیکیوں میں آگے نکل جانے والا ہے۔ یہی بہت بڑا فضل ہے۔وہ ہمیشہ رہنے والے باغات میں داخل ہوں گے۔ وہاں انہیں سونے کے کنگنوں اور موتیوں سے آراستہ کیا جائے گا اور وہاں ان کا لباس ریشم کا ہوگا۔اور وہ کہیں گے اس اللہ کا شکر ہے جس نے ہم سے غم دور کر دیا۔ یقیناً ہمارا پروردگار بخشنے والا، قدردان ہے۔جس نے اپنے فضل سے ہمیں ابدی قیام گاہ میں اتارا جہاں ہمیں مشقت اٹھانی پڑتی ہے اور نہ تھکان لاحق ہوتی ہے۔''

امت محمد ﷺ وہی لوگ ہیں جو یہود و نصاریٰ کے بعد کتاب اللہ کے وارث بنے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں خبر دی ہے کہ انہیں اللہ تعالیٰ نے چن لیا ہے۔ تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ فرمایا:

''بہترین زمانہ وہ ہے جس میں میں مبعوث کیا گیا ہوں۔ پھر اس کے بعد آنے والے' پھر ان کے بعد آنے والے۔''❶

محمد ﷺ اور آپ کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین ہی وہ چنے ہوئے لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے منتخب کرلیا ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں:

﴿مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرٰىهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَّبْتَغُوْنَ فَضْلًا مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانًا سِيْمَاهُمْ فِيْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ذٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْــَٔهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مِنْهُمْ مَّغْفِرَةً وَّاَجْرًا عَظِيْمًا﴾ [الفتح ۲۹]۔

''محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں؛ اور وہ لوگ جو ان کے ساتھ ہیں کافروں پر بہت سخت ہیں، آپس میں نہایت رحم دل ہیں، تو انھیں اس حال میں دیکھے گا کہ رکوع کرنے والے ہیں، سجدے کرنے والے ہیں، اپنے رب کا فضل اور (اس کی) رضا ڈھونڈتے ہیں، ان کی شناخت ان کے چہروں میں (موجود) ہے، سجدے کرنے کے اثر سے۔ یہ ان کا وصف تورات میں ہے اور انجیل میں ان کا وصف اس کھیتی کی طرح ہے جس نے اپنی کونپل نکالی، پھر اسے مضبوط کیا، پھر وہ موٹی ہوئی، پھر اپنے تنے پر سیدھی کھڑی ہوگئی، کاشت کرنے والوں کو خوش کرتی ہے، تاکہ وہ ان کے ذریعے کافروں کو غصہ دلائے، اللہ نے ان لوگوں سے جو ان میں سے ایمان لائے اور انھوں نے نیک اعمال کیے بڑی

❶ متفق علیه ؛ البخاری ۳/ ۱۷۱؛ مسلم ٤/ ۱۹٦۲ ۔ یہ حدیث صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی ایک بڑی تعداد سے روایت کی گئی ہے؛ ان میں سے حضرت ابو ہریرہ؛ حضرت عبداللہ بن مسعود؛ حضرت عمران بن حصین؛ حضرت عائشہ؛ حضرت النعمان بن بشیر؛ حضرت بریدۃ اسلمی رضی اللہ عنهم شامل ہیں۔ انظرِ: البخارِی: 3/171؛ کتاب الشهاداتِ، باب لا یشهد علی شهادةِ جور إذا شهِد ؛ مسلِم 4/1962؛ کتاب فضائلِ الصحابةِ، باب فضلِ الصحابةِ ثم الذِین یلونهم؛ سننِ النسائِیِ [بِشرحِ السیوطِی] 7/17 کتاب الإیمانِ والنذورِ، باب الوفاءِ بِالنذرِ؛ سننِ التِرمِذِیِ [بِتحقِیقِ عبدِ الرحمنِ محمد عثمان] 3/339؛ کِتاب الفِتنِ، باب ما جاء فِی القرنِ الثالِث، سننِ أبِی داود 4/297؛ کِتاب السنةِ، باب فِی فضلِ أصحابِ رسولِ الله ﷺ؛ سننِ ابنِ ماجه 2/791؛ کتاب الحکامِ، باب کراهِیِ الشهادةِ لِمن لم یستشهِد؛ ترتِیب مسندِ أبِی داود الطیالِسِیِ، تحقِیق الشیخِ أحمد عبد الرحمن البنا؛ ط. المنِیرِیةِ بِالزاهریهِ، 199 2/198 1353/1934؛ کتاب الفضائِلِ، باب ما جاء فِی فضلِ القرونِ الأول؛ المعارِف 5/209،

بخشش اور بہت بڑے اجر کا وعدہ کیا ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْاَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِيْنَهُمُ الَّذِي ارْتَضٰى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ اَمْنًا يَعْبُدُوْنَنِيْ لَا يُشْرِكُوْنَ بِيْ شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذٰلِكَ فَاُولٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُوْنَ﴾ [النور ۵۵]

''تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ تعالی وعدہ فرما چکا ہے کہ انہیں ضرور زمین میں خلیفہ بنائے گا جیسے کہ ان لوگوں کو خلیفہ بنایا تھا جو ان سے پہلے تھے اور یقیناً ان کے لئے ان کے اس دین کو مضبوطی کے ساتھ محکم کر کے جما دے گا اور ان کے خوف کو وہ امن امان سے بدل دے گا وہ میری عبادت کریں گے میرے ساتھ کسی کو بھی شریک نہ ٹھہرائیں گے اس کے بعد بھی جو لوگ ناشکری اور کفر کریں وہ یقیناً فاسق ہیں۔''

مذکورہ بالا آیت میں اللہ تعالیٰ نے نیکوکار اہل ایمان سے زمین میں خلافت عطا کیے جانے کا وعدہ فرمایا ہے۔اللہ تعالیٰ کبھی بھی اپنے وعدہ کے خلاف نہیں کرتا۔ پس یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو ایسے ہی خلافت عطا فرمائی جیسے ان سے پہلے لوگوں کو عطا فرمائی تھی۔ اور ان کے لیے دین اسلام کو مضبوط و محکم کر دیا؛ یہی وہ دین ہے جسے اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کے لیے چن لیا تھا۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْاِسْلَامَ دِيْنًا﴾ [المائدہ ۳]

''اور میں نے تمہارے لیے دین اسلام کو پسند کر لیا ہے۔''

[مذکورہ بالا آیت میں دیگر جن امور پر روشنی ڈالی گئی ہے' وہ یہ ہیں]:

۱۔ان کے لیے خوف کو امن سے بدل دیا۔ ۲۔ان کے لیے مغفرت اور بہت بڑا اجر ہے۔

اس میں دیگر دو استدلال بھی ہیں: ۱۔جن لوگوں کو اللہ تعالیٰ نے خلافت عطا کی؛ وہ اہل ایمان اور نیک عمل کرنے والے تھے۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ان ہی لوگوں سے ہے کسی دوسرے سے نہیں۔

۲۔ نیز یہ کہ ان تمام لوگوں کے گناہوں کی مغفرت کر دی گئی ہے۔ اور ان کے لیے بہت بڑا اجر عظیم تیار کر رکھا ہے' اس لیے کہ یہ لوگ صحیح معنوں میں ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کیے ہیں۔ یہ دونوں آیات صحابہ کرام کو شامل ہیں۔

یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ یہ صفات حضرت ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کے ادوار کے صحابہ پر منطبق ہوتی ہیں۔ جنہوں نے آپ کی بیعت کی؛ وہ ان صفات سے بہرہ ور تھے۔ وہ امارت وخلافت سے بہرہ ور ہوئے، قوت و

شوکت نے ان کے قدم چومے؛ خطرات کا ازالہ کر کے ملک میں امن و امان قائم کیا۔ فارس و روم کو زیر نگیں کیا، ان کی فتوحات کا سلسلہ شام و عراق مصر و مغرب و خراسان و آذر بائیجان اور افریقہ تک پہنچ گیا۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت ہوئی تو اس کے بعد فتنہ پردازی کا آغاز ہوا۔ بلاد کفار میں فتوحات کا سلسلہ رک گیا اور رومی اور دوسرے لوگ اسلامی بلاد وامصار کو حریصانہ نگاہوں سے دیکھنے لگے۔ حالانکہ اس سے قبل یہ لوگ ڈر کر رہتے تھے۔

پس قرآن کریم حضرات صحابہ حضرت ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کے ایمان اور ان کے پر امن دور خلافت و تمکنت میں جو لوگ ان کے ساتھ تھے؛ ان کے ایمان پر دلالت کرتا ہے۔ اور وہ لوگ جو اس خلافت و تمکین کے پر امن دور میں موجود تھے' اور پھر انہوں نے فتنہ کے زمانہ کو پایا؛ جیسے: حضرت علی رضی اللہ عنہ طلحہ رضی اللہ عنہ اور حضرت زبیر رضی اللہ عنہ ابوموسی اشعری رضی اللہ عنہ معاویہ رضی اللہ عنہ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ بھی اس آیت میں داخل ہیں۔ اس لیے کہ انہوں نے زمانہ خلافت پایا' قدرت و شوکت سے بہرہ ور ہوئے' اور امن و امان قائم کیا۔

دوسری جانب اس تفریق اور فتنہ کے دور میں بدعات کا آغاز ہوا اور مختلف فرقے سر اٹھانے لگے؛ مثلاً: روافض جنہوں نے اسلام میں نئی نئی چیزیں ایجاد کیں۔ نیز خوارج جو کہ اسلام سے نکل گئے۔ انہیں یہ نص شامل نہیں ہے۔ پس ان کا شمار ان لوگوں میں نہیں ہوتا جنہیں اس آیت میں ایمان اور عمل صالح سے موصوف کیا گیا ہے۔ اس لیے کہ اولاً: ان لوگوں کا شمار ان صحابہ میں نہیں ہوتا جو اس آیت میں مخاطب ہیں۔ نیز ان کے لیے استخلاف و تمکین اور امن حاصل نہیں ہوسکا جیسا کہ صحابہ کرام کے مبارک دور میں ہوا تھا۔ بلکہ یہ ہمیشہ خوف و دہشت کا شکار اور افراتفری اور بے چینی میں رہے۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے جب یہ فرمایا:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ مِنْهُمْ ﴾ [الفتح ۲۹]

''اللہ تعالیٰ نے وعدہ کیا ہے ان لوگوں سے جو ان میں سے ایمان لائے اور نیک اعمال کیے......''

اللہ تعالیٰ نے یہ نہیں فرمایا کہ تمام اہل ایمان سے اس نے وعدہ کیا ہے' جیسا کہ دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا ہے:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ [النور ۵۵]

''تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ وعدہ فرما چکا ہے۔''

[گزشتہ آیت میں] ایسے نہیں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ تم سب سے وعدہ کرتا ہے؛ جو لفظ ''مِنْ'' بیان جنس کے لیے ہوتا ہے' اس کا تقاضا یہ نہیں ہوتا کہ اسی لفظ کے ساتھ مجرور ہونے والا کلمہ اس سے باہر ہو۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ ﴾ [الحج ۳۰]

''پس بچو گندگی سے جو کہ بتوں کی ہے۔''

تو اس کا تقاضا ہر گز یہ نہیں ہے کہ بتوں میں سے بعض ایسے بھی ہیں جو گندے اور پلید نہیں ہیں۔ جب آپ کہیں: '' ثوب من حریر'' ''ریشم میں سے لباس۔'' تو یہ بالکل ایسے ہی ہے جیسے آپ کہہ رہے ہوں: '' ثوب حریر'' ''ریشم کا لباس'' اس سے مقصود یہ نہیں کوئی ریشم ایسا بھی ہے جو مضاف الیہ نہ ہو۔

جب لفظ ''**مِنْ**'' بیان جنس کے لیے آتا ہے؛ تو پھر جملہ مقدر یوں ہوگا کہ: ''تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ تعالیٰ وعدہ فرما چکا ہے؛ جو اس جنس میں سے ہیں۔'' یہ جنس تمام نیکو کار مؤمنین کی ہے۔

اور ایسے ہی جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: '''ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ تعالیٰ وعدہ فرما چکا ہے۔'' یعنی اس جنس اور صنف کے جتنے بھی لوگ ہیں ان کے لیے مغفرت اور بہت بڑے اجر کا وعدہ ہے۔ جب کہ ازواج مطہرات رضی اللہ عنہن سے یہ فرمایا گیا:

﴿وَ مَنْ یَّقْنُتْ مِنْکُنَّ لِلّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ وَ تَعْمَلْ صَالِحًا نُّؤْتِهَآ اَجْرَهَا مَرَّتَیْنِ وَ اَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا کَرِیْمًا﴾ [الأحزاب ۳۱]

''اور تم میں سے جو کوئی اللہ اور اس کے رسول کی فرماں برداری کرے گی اور نیک عمل کرے گی اسے ہم اس کا اجر دو بار دیں گے اور ہم نے اس کے لیے باعزت رزق تیار کر رکھا ہے۔''

تو اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی فرمانبرداری کرتی ہو اور نیک اعمال بجالاتی ہو۔ اسی لیے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے:

﴿وَ اِذَا جَآءَكَ الَّذِیْنَ یُؤْمِنُوْنَ بِاٰیٰتِنَا فَقُلْ سَلٰمٌ عَلَیْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلٰی نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ اَنَّهٗ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوْٓءًۢا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْۢ بَعْدِهٖ وَ اَصْلَحَ فَاَنَّهٗ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾ [الأنعام ۵۴]

''اور جب آپ کے پاس وہ لوگ آئیں جو ہماری آیات پر ایمان رکھتے ہیں تو فرما دیجیے سلام ہے تم پر، تمھارے رب نے رحم کرنا اپنے آپ پر لازم کر لیا ہے۔ بے شک حقیقت یہ ہے کہ تم میں سے جو شخص جہالت سے کوئی برائی کرے، پھر اس کے بعد توبہ کرے اور اصلاح کر لے تو یقیناً وہ بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

تو اس میں کوئی مانع نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک اس صفت سے موصوف ہو۔ اور یہ کہنا جائز نہیں کہ اگر یہ جہالت سے کوئی برائی کا کام کر دیں' اور پھر اس کے بعد توبہ کریں اور نیک اعمال بجالائیں' تو ان میں سے صرف چند ایک کی مغفرت ہوگی سب کی نہیں۔ اسی لیے یہ لفظ ''من'' جب نفی پر آتا ہے تو اس سے مراد جنس کی نفی

ہوتیہے۔ جیسا کہ اس فرمان الٰہی ہے:

﴿ وَمَآ اَلَتۡنٰهُمۡ مِّنۡ عَمَلِهِمۡ مِّنۡ شَیۡءٍ ﴾ [الطور ۲۱]

''اوران سے ان کے عمل میں کچھ کمی نہ کریں گے۔''

اوراللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مَا مِنۡ اِلٰهٍ اِلَّا اللّٰهُ ﴾ [آل عمران ۶۲]

''اور کوئی بھی معبود برحق نہیں سوائے ایک اللہ کے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿فَمَا مِنۡكُمۡ مِّنۡ اَحَدٍ عَنۡهُ حٰجِزِيۡنَ﴾ [الحاقة ۴۷]

''پھر تم میں سے کوئی بھی (ہمیں) اس سے روکنے والا نہ ہوتا۔''

اسی لیے جب یہ لفظ کسی جملہ پر تحقیقی یا تقدیری نفی کے لیے داخل ہوتا ہے' تو اس سے پوری جنس کی نفی مراد ہوتی ہے۔ تحقیق کی مثالیں تو وہ ہیں جو گزر چکی ہیں۔ اور تقدیر کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان ہے:

﴿لَآ اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ ﴾ [الصافات ۳۵]

''اور کوئی بھی معبود برحق نہیں سوائے اللہ کے۔''

اور سورت بقرہ میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿ذٰلِكَ الۡكِتٰبُ لَا رَيۡبَ فِيۡهِ﴾

''اس کتاب کے سچا ہونے میں کوئی شک نہیں۔'' ان کے علاوہ بھی دیگر کئی مثالیں ہیں۔

بخلاف لفظ ''**مَا**'' کے کہ جب لفظ ''من'' موجود نہ ہو۔ جیسا کہ یہ قول ہے: ''ما رأیت رجلاً۔'' ''میں نے کسی مرد کو نہیں دیکھا۔ ظاہری طور پر یہاں بھی لفظ ''ما'' نفی جنس کے لیے آرہا ہے؛ اس میں یہ احتمال بھی ہے کہ اس سے مقصود نفی جنس نہ ہو بلکہ نفی عدد کی ہو۔ یعنی میں نے ایک آدمی نہیں دیکھا۔ جیسا کہ سیبویہ کا قول ہے کہ یوں کہنا جائز ہے:: ''ما رأیت رجلاً بل رجلین۔'' ''میں نے ایک آدمی کو نہیں دیکھا؛ بلکہ دو آدمی دیکھے ہیں۔'' اس سے ظاہر ہوا کہ اس سے ایک مراد لینا بھی جائز ہے اگرچہ یہ ظاہر میں جنس کی نفی کے لیے آتا ہے۔

اسی لیے کہتے ہیں: اگر کسی انسان نے اپنے غلاموں سے کہا: ''من أعطاني منكم ألفاً فهو حر '' ''تم میں سے جو کوئی مجھے ایک ہزار دیدے تو وہ آزاد ہے۔ تو ہر ایک غلام اسے ایک ایک ہزار دیدے؛ تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے۔

ایسے ہی اگر انسان اپنی بیویوں سے کہے: ''من أبرأتني منكن من صداقها فهي طالق '' ''تم میں سے جو کوئی مجھے اپنے مہر سے بری کردے؛ اسے طلاق ہے۔ پھر اس کی سب بیویاں اسے مہر سے بری کردیں تو ان سب کو طلاق ہو جائے گی۔ اس لیے کہ لفظ ''من'' لگا کر حکم بیان کرنے کا مقصد جنس کا بیان ہے۔ نہ کہ یہ حکم بعض کے لیے ثابت کیا جائے اور بعض غلاموں یا بیویوں کے حق میں اس حکم کا انکار کیا جائے۔

اگر کوئی انسان یہ کہے کہ: جیسے یہ بات ممتنع نہیں ہے کہ تمام لوگ اس صفت سے موصوف ہوں' ایسے ہی یہ بھی واجب نہیں ہے کہ تمام لوگ ان صفات کے حامل ہوں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾ [النور ۵۵]

''تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ وعدہ فرما چکا ہے۔''

اس آیت کا تقاضا یہ بھی نہیں ہے کہ تمام لوگ مذکورہ بالا صفات سے متصف ہوں۔

[جواب] ان سے کہا جائے گا: ہاں؛ ایسے ہی ہے۔فقط ان الفاظ کی وجہ سے ہم یہ دعوی نہیں کرتے کہ تمام لوگ ایمان اور عمل صالح سے متصف ہیں۔مگر یہاں پر ہمارے بیان کرنے کا مقصد یہ ہے کہ:لفظ''من'' اس کے منافی نہیں ہے کہ یہ وصف ان لوگوں کو بھی شامل ہو۔کوئی یہ بات نہیں کہتا کہ:

﴿ مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ وَالَّذِيْنَ مَعَهٗۤ اَشِدَّآءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ﴾ (الفتح: ۲۹)

''محمد اللہ کے رسول ہیں اور جو لوگ ان کے ساتھ ہیں وہ کافروں پر سخت آپس میں رحمدل ہیں۔''

اس آیت میں خطابِ تعریف ان تمام لوگوں کے لیے عام اور شامل ہے۔اس میں بھی کوئی شک نہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی یہ مدح ان صفات پر ہے جن کا تذکرہ کیا جاچکا۔یعنی کفار پر سختی؛ آپس میں رحمت و شفقت؛ رکوع اور سجدہ کرنا؛ اللہ تعالیٰ کے فضل و رضامندی کی تلاش؛خصوصاً ان کے چہروں پر سجدوں کے اثرات ؛ اور یہ کہ انہوں نے کمزوری سے ابتداء کی اور بتدریج قوت و کمال حاصل کرتے گئے۔جیسے کہ کاشتکاری میں ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ کی طرف سے مغفرت اور اجر عظیم کا وعدہ صرف ان صفات کی بنا پر نہیں ہے' بلکہ ان کے ایمان اور عمل صالح کی وجہ سے ہے۔جس سے وہ وعدے کے مستحق ہوں اللہ تعالیٰ نے وہ ذکر کیا ہے اگر چہ وہ سب کے سب ان صفات سے متصف ہوں۔اگر ان چیزوں کا ذکر نہ کیا جاتا تو خیال کیا جاسکتا تھا کہ فقط اس ذکر کی وجہ سے یہ لوگ مغفرت اور اجر عظیم کے مستحق ٹھہرے ہیں۔اور اس میں اس جزاء کا کوئی سبب بیان نہ ہوتا۔بخلاف اس کے کہ جب ایمان اور عمل صالح کا ذکر کیا جائے۔اس لیے کہ جب حکم کو کسی مناسب اسم مشتق کے ساتھ معلق بیان کیا جائے تو اس حکم میں اشتقاق کا سبب بھی پایا جاتا ہے۔

☆[اشکال]: باقی رہا یہ سوال کہ منافق بھی اس دور میں بظاہر مسلم ہونے کے دعویٰ دار تھے؟

[جواب]:اس کا جواب یہ ہے کہ منافقین میں کوئی اچھا وصف نہ تھا،انہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور مومنین صحابہ میں کسی کی صحبت و رفاقت کا شرف حاصل نہ تھا،اور نہ ہی ان میں سے تھے۔اس ضمن میں مندرجہ ذیل آیات قابل ملاحظہ ہیں:

﴿ فَعَسَى اللّٰهُ اَنْ يَّاْتِيَ بِالْفَتْحِ اَوْ اَمْرٍ مِّنْ عِنْدِهٖ فَيُصْبِحُوْا عَلٰى مَاۤ اَسَرُّوْا فِيْۤ اَنْفُسِهِمْ نٰدِمِيْنَ ☆وَ يَقُوْلُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَهٰٓؤُلَآءِ الَّذِيْنَ اَقْسَمُوْا بِاللّٰهِ جَهْدَ اَيْمَانِهِمْ اِنَّهُمْ

لَمَعَكُمْ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ فَاَصْبَحُوْا خٰسِرِيْنَ﴾ [المائدۃ ۵۲۔۵۳]

''بہت ممکن ہے کہ عنقریب اللہ تعالیٰ فتح دیدے یا اپنے پاس سے کوئی اور چیز لائے پھر تو یہ اپنے دلوں میں چھپائی ہوئی باتوں پر (بے طرح) نادم ہونے لگیں گے۔ اور ایماندار کہیں گے، کیا یہی وہ لوگ ہیں جو بڑے مبالغہ سے اللہ کی قسمیں کھا کھا کر کہتے ہیں کہ ہم تمہارے ساتھ ہیں۔ ان کے اعمال غارت ہوئے اور یہ نا کام ہو گئے۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مِنَ النَّاسِ مَنْ يَّقُوْلُ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ فَاِذَآ اُوْذِيَ فِي اللّٰهِ جَعَلَ فِتْنَةَ النَّاسِ كَعَذَابِ اللّٰهِ وَ لَئِنْ جَآءَ نَصْرٌ مِّنْ رَّبِّكَ لَيَقُوْلُنَّ اِنَّا كُنَّا مَعَكُمْ اَوَ لَيْسَ اللّٰهُ بِاَعْلَمَ بِمَا فِيْ صُدُوْرِ الْعٰلَمِيْنَ(۱۰) وَ لَيَعْلَمَنَّ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ لَيَعْلَمَنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ(۱۱)﴾

''اور لوگوں میں سے بعض وہ ہے جو کہتا ہے ہم اللہ پر ایمان لائے، پھر جب اسے اللہ (کے معاملہ) میں تکلیف دی جائے تو لوگوں کے ستانے کو اللہ کے عذاب کی طرح سمجھ لیتا ہے اور یقیناً اگر تیرے رب کی طرف سے کوئی مدد آ جائے تو یقیناً ضرور کہیں گے ہم تو تمھارے ساتھ تھے، اور کیا اللہ اسے زیادہ جاننے والا نہیں جو سارے جہانوں کے سینوں میں ہے۔ اور یقیناً اللہ ان لوگوں کو ضرور جان لے گا جو ایمان لائے اور یقیناً انھیں بھی ضرور جان لے گا جو منافق ہیں۔'' [عنکبوت ۱۰۔۱۱]

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ جَامِعُ الْمُنٰفِقِيْنَ وَ الْكٰفِرِيْنَ فِيْ جَهَنَّمَ جَمِيْعًا☆ نِ الَّذِيْنَ يَتَرَبَّصُوْنَ بِكُمْ فَاِنْ كَانَ لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللّٰهِ قَالُوْٓا اَلَمْ نَكُنْ مَّعَكُمْ وَ اِنْ كَانَ لِلْكٰفِرِيْنَ نَصِيْبٌ قَالُوْٓا اَلَمْ نَسْتَحْوِذْ عَلَيْكُمْ وَ نَمْنَعْكُمْ مِّنَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَ لَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا ﴾[النساء ۱۴۰۔۱۴۱]

''بے شک اللہ منافقوں اور کافروں، سب کو جہنم میں جمع کرنے والا ہے۔ وہ جو تمھارے بارے میں انتظار کرتے ہیں، پھر اگر تمھارے لیے اللہ کی طرف سے کوئی فتح ہو جائے تو کہتے ہیں کیا ہم تمھارے ساتھ نہ تھے اور اگر کافروں کو کوئی حصہ مل جائے تو کہتے ہیں کیا ہم تم پر غالب نہیں ہو گئے تھے اور ہم نے تمھیں ایمان والوں سے نہیں بچایا تھا۔ پس اللہ تمھارے درمیان قیامت کے دن فیصلہ کرے گا اور اللہ کافروں کے لیے مومنوں پر ہرگز کوئی راستہ نہیں بنائے گا۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِي الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ وَ لَنْ تَجِدَ لَهُمْ نَصِيْرًا☆ اِلَّا الَّذِيْنَ

تَابُوْا وَ اَصْلَحُوْا وَ اعْتَصَمُوْا بِاللّٰهِ وَ اَخْلَصُوْا دِيْنَهُمْ لِلّٰهِ فَاُولٰٓئِكَ مَعَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَ سَوْفَ يُؤْتِ اللّٰهُ الْمُؤْمِنِيْنَ اَجْرًا عَظِيْمًا﴾[نساء ۱۴۵۔۱۴۶]

''بیشک منافقین آگ کے سب سے نچلے درجے میں ہونگے اور تو ہرگز ان کا کوئی مددگار نہ پائے گا۔ مگر وہ لوگ جنھوں نے توبہ کی اور اصلاح کر لی اور اللہ کو مضبوطی سے تھام لیا اور اپنا دین اللہ کے لیے خالص کر لیا تو یہ لوگ مومنوں کے ساتھ ہوں گے اور اللہ مومنوں کو جلد ہی بہت بڑا اجر دے گا۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ يَحْلِفُوْنَ بِاللّٰهِ اِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِّنْكُمْ وَ لٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَّفْرَقُوْنَ﴾[توبہ]

''اور وہ اللہ کی قسم کھاتے ہیں کہ بے شک وہ ضرور تم میں سے ہیں، حالانکہ وہ تم میں سے نہیں اور لیکن وہ ایسے لوگ ہیں جو ڈرتے ہیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَلَمْ تَرَى اِلَى الَّذِيْنَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُوْنَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ﴾[المجادلة ۱۴]

''کیا تو نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جنھوں نے ان لوگوں کو دوست بنا لیا جن پر اللہ غصے ہو گیا، وہ نہ تم سے ہیں اور نہ ان سے اور وہ جھوٹ پر قسمیں کھاتے ہیں، حالانکہ وہ جانتے ہیں۔''

پس اللہ سبحانہ وتعالیٰ خبر دے رہے ہیں کہ منافقین کا شمار اہل ایمان یا اہل کتاب میں نہیں ہوتا۔ اور یہ لوگ اسلام کا اظہار کرنے والے گروہوں میں سے کسی بھی گروہ میں روافض سے بڑھ کر نہیں پائے جاتے۔ رافضیت میں نفاق رچا بسا ہوا ہے۔

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي اللّٰهُ النَّبِيَّ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَهٗ نُوْرُهُمْ يَسْعٰى بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ بِاَيْمَانِهِمْ يَقُوْلُوْنَ رَبَّنَآ اَتْمِمْ لَنَا نُوْرَنَا وَاغْفِرْ لَنَا اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ﴾ [تحریم ۸]

''جس دن اللہ نبی کو اور ان لوگوں کو جو اس کے ساتھ ایمان لائے، رسوا نہیں کرے گا، ان کا نور ان کے آگے اور ان کی دائیں طرفوں میں دوڑ رہا ہوگا، وہ کہہ رہے ہوں گے اے ہمارے رب! ہمارے لیے ہمارا نور پورا کر اور ہمیں بخش دے، یقیناً تو ہر چیز پر خوب قادر ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿يَوْمَ يَقُوْلُ الْمُنٰفِقُوْنَ وَالْمُنٰفِقٰتُ لِلَّذِيْنَ اٰمَنُوا انْظُرُوْنَا نَقْتَبِسْ مِنْ نُّوْرِكُمْ قِيْلَ ارْجِعُوْا وَرَآئَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوْرًا﴾[الحدید ۱۳]

''جس دن منافق مرد اور عورتیں ایمان والوں سے کہیں گے: ہمارا انتظار کرو کہ ہم تمھاری روشنی سے کچھ روشنی حاصل کر لیں۔ کہا جائے گا اپنے پیچھے لوٹ جاؤ، پس کچھ روشنی تلاش کرو۔''

پس یہ آیت دلالت کرتی ہے کہ منافقین اہل ایمان میں داخل نہیں ہیں۔ اور جو لوگ منافق تھے؛ ان میں سے کچھ نے توبہ کرلی؛ اور نفاق سے باز آ گیا؛ اور اکثر یہی ہوا ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿لَئِنْ لَّمْ يَنْتَهِ الْمُنٰفِقُوْنَ وَ الَّذِيْنَ فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَّرَضٌ وَّ الْمُرْجِفُوْنَ فِي الْمَدِيْنَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُوْنَكَ فِيْهَآ اِلَّا قَلِيْلًا☆مَّلْعُوْنِيْنَ اَيْنَمَا ثُقِفُوْٓا اُخِذُوْا وَ قُتِّلُوْا تَقْتِيْلًا☆﴾[الاحزاب ۶۰۔۶۱]

''یقیناً اگر یہ منافق لوگ اور وہ لوگ جن کے دلوں میں بیماری ہے اور مدینہ میں جھوٹی خبریں اڑانے والے لوگ باز نہ آئے تو ہم تجھے ضرور ہی ان پر مسلط کر دیں گے، پھر وہ اس میں تیرے پڑوس میں نہیں رہیں گے مگر کم۔ اس حال میں کہ لعنت کیے ہوئے ہوں گے، جہاں کہیں پائے جائیں گے پکڑے جائیں گے اور ٹکڑے ٹکڑے کیے جائیں گے، بری طرح ٹکڑے کیا جانا۔''

جب اللہ تعالیٰ آپ ﷺ کو ان پر مسلط نہیں ؛ اور نہ ہی انہیں بالکل قتل کیا گیا؛ بلکہ یہ لوگ مدینہ کے گرد و نواح میں آباد رہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وہ لوگ نفاق سے باز آ گئے تھے۔

جو لوگ آپ کے ساتھ حدیبیہ میں تھے؛ ان سب نے آپ ﷺ کی بیعت کرلی تھی؛ سوائے جد بن قیس کے۔ وہ سرخ اونٹ کے پیچھے چھپ گیا تھا۔ اس کے بارے میں حدیث میں آتا ہے:

((كلهم يدخل الجنة إلا صاحِب الجملِ الأحمرِ .))[1]

''سرخ اونٹ والے کے علاوہ سبھی لوگ جنت میں داخل ہو جائیں گے۔''

خلاصہ کلام! اس میں کوئی شک نہیں کہ منافقین چھپے ہوئے ؛ پست اور ذلیل لوگ تھے۔ بالخصوص رسول اللہ ﷺ کی زندگی کے آخری ایام میں۔ اور غزوہ تبوک میں۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿يَقُوْلُوْنَ لَئِنْ رَّجَعْنَآ اِلَى الْمَدِيْنَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْاَعَزُّ مِنْهَا الْاَذَلَّ وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ

---

[1] یہ حدیث دوسرے الفاظ میں ملی ہے۔ رواه مسلم عن جابرِ بنِ عبدِ اللهِ رضی اللہ عنہ؛ 4/2144 ؛ كتاب صِفاتِ المنافِقين وأحكامِهِم، الباب الأولِ؛ النووي فِي شرحِهِ 17/126۔

اس جد بن قیس کے بارے میں اکثر مؤرخین اور مفسرین نے ایسے ہی لکھا ہے۔ ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ میں اس کے حالات زندگی لکھے ہیں۔ اس کا نام جد بن قیس بن صخر بن خنساء بن سنان بن عبید بن غنم بن کعب بن سلمہ؛ الانصاری ؛ ابو عبداللہ۔ یہ بنو سلمہ قبیلے کا سردار تھا۔ اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ کا ماموں تھا۔ اور وہ چھوٹا ہی تھا کہ اسے اٹھا کر بیعت عقبہ میں لایا گیا تھا۔ ابن حجر نے اس حدیث کی اسناد کو قوی لکھا ہے۔ اور اس کے بارے میں یہ بھی کہا ہے کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت کے ایام میں اس نے توبہ کرلی تھی؛ اور اچھا مسلمان بن گیا تھا۔

وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَلٰكِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ﴾[المنافقون ۸]

''وہ کہتے ہیں یقیناً اگر ہم مدینہ واپس گئے تو جو زیادہ عزت والا ہے وہ اس میں سے ذلیل تر کو ضرور ہی نکال باہر کرے گا، حالانکہ عزت تو صرف اللہ کے لیے اور اس کے رسول کے لیے اور ایمان والوں کے لیے ہے اور لیکن منافق نہیں جانتے۔''

یہ آیت اس حقیقت پر روشنی ڈالتی ہے کہ عزت اہل ایمان کے لیے ہے منافقین کے لیے نہیں۔ اور اصحاب محمد عزت وقوت سے بہرہ ور تھے، اور منافق ان کے درمیان ذلت و رسوائی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ پس یہ بات ممتنع ہوتی ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین جو کہ تمام مسلمانوں میں سب سے بڑھ کر عزت والے تھے ؛ ان کا شمار بھی منافقین میں سے ہو۔ بلکہ اس آیت کا تقاضا ہے کہ جو جتنی زیادہ عزت اور غلبہ والا ہو' وہ اتنا ہی بڑا ایمان دار بھی ہو۔

[[مذکورۃ الصدر آیات میں ذکر کردہ صفات ایک ذلیل اور مقہور و مجبور قوم کی صفات ہی ہوسکتی ہیں، اس کے عین برخلاف سابقین اولین مہاجرین و انصار آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں اور بعد از وفات ہمیشہ باعزت زندگی بسر کرتے رہے، یہ آیات اس امر کی شاہد عدل ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے باعزت صحابہ رضی اللہ عنہم کسی طرح بھی منافق اور ذلیل و رسوا نہ تھے]]۔ اور یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ سابقین اولین' مہاجرین و انصار خلفاء راشدین اور دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین لوگوں میں سب سے زیادہ عزت والے تھے۔ یہ سب باتیں ظاہر کرتی ہیں کہ منافقین اہل ایمان کے درمیان ذلیل و رسوا تھے۔ پس یہ کسی طرح بھی جائز نہیں ہوسکتا کہ عزت وغلبہ رکھنے والے صحابہ کرام کا شمار منافقین میں ہو۔ اگر یہ وصف کسی پر صادق آتا ہے تو وہ رافضی اور ان کے ہمنوا دوسرے لوگ ہیں جو صحابہ کرام پر معترض رہتے ہیں۔

منافق کون ہے؟:

سابق الذکر امور منافقت اور زندیقیت تمام فرقوں سے بڑھ کر رافضیوں میں پائی جاتی ہے۔ ذلت و رسوائی میں ان کا شمار ہے، نفاق وتقیہ ان کا اوڑھنا بچھونا اور کذب بیانی اور جھوٹی قسمیں اٹھانا ان کا سرمایہ افتخار! نفاق اور زندیقیت ہر فرقہ سے بڑھ کر رافضیوں میں موجود ہے۔

نفاق کی بنیاد جھوٹ پر ہے؛ اس سے مراد یہ ہے کہ ان کی زبانوں سے وہ باتیں صادر ہوتی ہیں، جو دل میں نہیں ہوتیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ نے منافقین کے متعلق خبر دی ہے کہ وہ اپنی زبان سے ایسی باتیں کہتے ہیں جو ان کے دل میں نہیں ہوتی۔ رافضیوں نے اسے اپنے دین کا اصول بنالیا ہے؛ اور اسے تقیہ کا نام دیتے ہیں۔ اور پھر اسے اپنے ائمہ اہل بیت سے حکایت نقل کرتے ہیں؛ حالانکہ وہ حضرات عنداللہ اس چیز سے بری ہیں۔ یہاں تک کہ

شیعہ امام جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ پر بہتان طرازی کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: "اَلتَّقِيَّةُ دِيْنِي وَدِيْنُ اٰبَائِي۔"

''تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے۔''

اور یہ بھی فرمایا ہے:

''اور اس شخص کا کوئی ایمان ہیں جس کے پاس تقیہ نہیں ہے۔''❶

حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اہل بیت کے مؤمنین کو اس سے منزہ اور بے نیاز رکھا تھا اور ان کا دامن اس گند سے پاک تھا۔ وہ لوگوں میں سب سے سچے اور ایمان میں عظیم تر تھے۔ بنا بریں ان کا دین تقویٰ تھا نہ کہ تقیہ۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُوْنَ الْكَافِرِيْنَ اَوْلِيَآءَ مِنْ دُوْنِ الْمُؤْمِنِيْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللّٰهِ فِيْ شَيْءٍ اِلَّا اَنْ تَتَّقُوْا مِنْهُمْ تُقٰىةً﴾ (آل عمران:۲۸)

❶الكافي ج۱/ ۱۷٤ ج ۲/ ۲۱۸۔۲۱۹، تفسير العياشي ج۱/ ۲۱٤ وج ۲/ ۳۵۱ تفسير البرهان ج۱/ ۳۰۹۔
ان کے شیخ المفید نے کہا ہے: " اَلتَّقِيَّةُ كِتْمَانُ الْحَقِّ وَسَتْرُ الْاِعْتِقَادِ فِيْهِ ، وَكِتْمَانُ الْمُخَالِفِيْنَ وَتَرْكُ مُظَاهَرَتِهِمْ بِمَا يُعْقِبُ ضَرَرًا فِي الدِّيْنِ أَوَ الدُّنْيَا "[شرح عقائد الصدق ص: ۲٦۱۔ ملحق بكتاب أوائل المقالات ۔]" ''تقیہ،حق کو چھپنا اور اس میں اپنے اعتقاد کو ڈھانپ لینا مخالفین سے چھپنا اور ان کے سامنے ایسے اظہار کو ترک کر دینا ہے جس کے باعث دین یا دنیا میں کسی طرح کے ضرو کا اندیشہ ہو۔''
محمد جواد مغنیہ نے کہا ہے تقیہ یہ ہے کہ تو ایسی بات کہے یا ایسا کام کرے جس پر تیرا عقیدہ نہ ہونا کہ تو اپنے نفس سے یا اپنے مال سے ضرر کو دور کر سکے یا تو اپنی عزت وکرامت کی حفاظت کر سکے۔[الشيعة فى الميزان ص:٤٨ لأيتهم محمد جواد مغنية ، جو لبنان میں بیروت میں جعفری عدالت کے رئیس ہیں دار التعارف للمطبوعات ۔]
خمینی نے تو اس سلسلہ میں حد ہی کر دی؛ اس نے کہا ہے:''بے شک انبیاء کو اللہ تعالیٰ نے اپنی باقی مخلوق پر فضیلت اور برتری عطا فرمائی مگر لوگوں سے ان کے تقیہ کی وجہ سے ہے۔''[المكاسب المحرمة للخيميني ج۲/ ۱٦۳]۔
روایت میں ہے کہ ابو عبداللہ نے فرمایا ہے:''بیشک تم ایسے دین پر ہو جو اسے چھپائے گا اللہ اسے عزت سے نوازے گا اور جو اسے پھیلائے گا اللہ اسے ذلیل ورسوا کرے گا۔'' أصول الكافي ج۱/ ۲۲۲ وج ۲/ ۲۲۲ وسائل الشيعة ج ۱٦/ ۲۳۵ ۔بحار الأنوار ج ۷۲/ ۷۲، المحاسن النفسانية لحسين آل عصفور البحراني ج۱/ ۲۵۷۔
اور آخری بات بلاشبہ تقیہ کا تارک کافر ہے۔الاعتقادات لابن بابوص:۱۱۴۔۱۱۵۔ دیکھیے :أصول الكافي ج۲/ ۲۲۰۔
ہمارے سادہ لوح سنی بعض شیعہ حضرات کو مسجد الحرام اور مسجد نبوی کے ائمہ کرام کی اقتداء میں نمازیں پڑھتے کس لیے دیکھتے ہیں؛ تو اسے ان کی رواداری اور وسعت ظرفی پر محمول کرتے ہیں۔ حالانکہ اس کے پیچھے ایک راز ہے۔ شیعہ علماء نے یہ روایت بیان کر رکھی ہے:'' جس نے ان[یعنی اہل سنت] کے ساتھ پہلی صف میں نماز ادا کی تو گویا کہ اس نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ساتھ صف اول میں نماز ادا کی۔'' [بحار الأنوار ج۵۷/ ٤۲۱۔]
اور خمینی نے تو یہاں تک کہا ہے کہ:''اس امر میں کوئی شک نہیں ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز درست اور بہت زیادہ فضیلت والی ہے۔اور تقیہ کی حالت میں ان[اہل سنت] کے ساتھ بالکل اسی طرح ہے۔''[رسالة فى التقية ص:۱۰۸۔]
کیونکہ اس سے فائدہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ سادہ لوح اہل سنت کو دھوکہ دے کر ان کے دلوں کو نرم کیا جا سکتا ہے؛ اور اس طرح ان کے معاشرہ میں اپنے لیے جگہ بناتے ہوئے اپنی دعوت کی راہیں کھولی جا سکتی ہیں۔ مشاہدہ کے مطابق یہ تیر باہدف حربہ ہے۔

''اہل ایمان مومنوں کو چھوڑ کر کفار کو دوست نہ بنائیں جو ایسا کرے گا تو اللہ کا اس سے کوئی واسطہ نہیں، البتہ یہ کہ کفار سے بچاؤ حاصل کرو تو الگ بات ہے۔''

یہاں پر اس آیت مبارکہ میں کافروں سے بچنے کا حکم ہے نہ کہ جھوٹ بولنے اور نفاق برتنے کا حکم۔ جس انسان کو مجبور کیا جائے تو اللہ تعالیٰ نے اس کے لیے مباح ٹھہرایا ہے کہ وہ بوقت مجبوری اپنی جان بچانے کے لیے کلمہ کفر کہہ دے۔ بشرط کہ اس کا دل ایمان پر مطمئن ہو۔

اہل بیت مقہور و مجبور نہ تھے:

مگر اہل بیت کا معاملہ مختلف نوعیت کا ہے ان کو کسی شخص نے کسی بات پر مجبور نہیں کیا تھا۔ اس کی حد یہ ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے بھی اہل بیت کو اپنی بیعت پر مجبور نہیں کیا تھا، اور نہ ہی کسی دوسرے کو اپنی بیعت کے لیے مجبور کیا۔ بلکہ انہوں نے اپنی مرضی سے بخوشی بیعت کی تھی۔ اور نہ ہی حضرت نے کسی کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ ان کی مدح سرائی کریں اور تعریف و توصیف کے پل باندھیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور دیگر اہل بیت کرام رضی اللہ عنہم کسی جبر و اکراہ کے ماتحت صحابہ کے فضائل و مناقب نہیں بیان کرتے تھے۔ ان میں سے کسی ایک کو بھی کسی بات پر مجبور نہیں کیا جاتا تھا؛ اس پر تمام لوگوں کا اتفاق ہے۔

بنوامیہ و بنوعباس کے عہد خلافت میں بہت سے لوگ ایمان و تقویٰ میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے فروتر تھے۔ وہ خلفاء میں گوناگوں عیوب و نقائص ملاحظہ کرتے، مگر ان کی مدح و ثناء میں رطب اللسان ہوتے نہ ان کی تعریفوں کے پل باندھتے اور نہ ہی خلفاء جبراً ان سے یہ کام لیتے۔ خلفائے راشدین تو باقی سلاطین کی نسبت جبر و اکراہ سے مبرا اور بالاتر تھے۔

ان [بنوامیہ اور بنوعباس] کے دور میں جب لوگوں کو کسی ایسی بات پر مجبور نہیں کیا جاتا تھا کہ وہ اپنی زبانوں سے ایسی بات کہیں جو ان کے دلوں میں نہیں۔ تو پھر خلفاء راشدین کے دور کے متعلق یہ کیسے تصور کیا جا سکتا ہے؟ بلکہ [پھر یہ کہا جائے کہ] انہیں جھوٹ بولنے' جھوٹی گواہی دینے اور کفر کا اظہار کرنے پر مجبور کیا جاتا تھا؛ جیسا کہ رافضی کہتے ہیں' حالانکہ انہیں کسی نے ایسا کہنے پر مجبور نہیں کیا۔ تو معلوم ہوا کہ رافضی جس چیز کا اظہار کرتے ہیں وہ جھوٹ اور منافقت کے باب سے ہے۔ وہ اپنی زبانوں سے ایسی باتیں کہتے ہیں جو ان کے دلوں میں نہیں ہوتیں۔ یہ اس باب سے نہیں کہ مؤمن کو کوئی کلمہ ء کفر کہنے پر مجبور کیا جائے اور وہ کلمہ کفر کہہ دے۔ بلاد کفار میں جتنے بھی مسلمان قیدی ہیں؛ ان میں سے اکثر اپنے دین کا اظہار کرتے ہیں۔ ایسے ہی خوارج باوجودیکہ جمہور مسلمانوں کو کافر کہتے ہیں' اور حضرت عثمان و حضرت علی رضی اللہ عنہما اور ان کے چاہنے والوں کی تکفیر کرتے ہیں' مگر اس کے باوجود وہ اپنے دین کا اظہار کرتے ہیں۔ جب وہ کسی دوسری جماعت کے ساتھ سکونت پذیر ہوتے ہیں تو وہ

[اپنے مسلک کے مطابق] موافقت ومخالفت پر رہائش پذیر ہوتے ہیں۔

[جب کہ اہل سنت میں سے] جو کوئی رافضیوں کے شہروں میں سکونت پذیر ہوتا ہے؛ وہ کبھی بھی رافضیت کا اظہار نہیں کرتا۔ اس کی حد درجہ انتہاء یہ ہوسکتی ہے کہ جب وہ اپنے مذہب کے اظہار سے عاجز آجائے تو خاموش رہے۔ اسے صحابہ کرام پر سب وشتم کے اظہار کی نوبت سے پالا نہیں پڑتا۔ ہاں اگر کبھی کہیں پر بہت کم ہی کوئی ایسا واقعہ پیش آیا ہو۔ [تو یہ دیگر بات ہے]۔

تو پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ اور آپ کے عیال واطفال کے متعلق یہ کیسے گمان کیا جاسکتا ہے کہ بھلا اپنے مذہب کے اظہار میں بلاد کفر میں موجود ان قیدیوں سے بڑھ کر؛ یا عام عوام اہل سنت یا نواصب سے بھی ضعیف تر ہوسکتے ہیں۔ اخبار متواترہ کی بنا پر ہم اس حقیقت سے آگاہ ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور ان کی اولاد کو کسی نے بھی خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کی مدح وستائش پر مجبور نہیں کیا تھا، مگر بایں ہمہ وہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کی تعریف کرتے، ان کے لیے دعائے رحم فرماتے اور اس پر طرّہ یہ کہ اپنے احباب وخواص کے روبرو یہ سب کچھ بیان کرتے تھے۔ نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان:

﴿وَعَدَ اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ﴾

''تم میں سے ان لوگوں سے جو ایمان لائے ہیں اور نیک اعمال کئے ہیں اللہ وعدہ فرما چکا ہے۔''

کہ یہ ان جملہ کا وصف ہے جو کہ ان کی اجتماعیت کی صورت کو متضمن ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرٰىةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْاِنْجِيْلِ كَزَرْعٍ اَخْرَجَ شَطْــَٔهٗ فَاٰزَرَهٗ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوٰى عَلٰى سُوْقِهٖ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيْظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ [الفتح ۲۹]

''ان کی یہی مثال تورات میں ہے اور ان کی مثال انجیل میں ہے مثل اس کھیتی کے جس نے انکھوا نکالا پھر اسے مضبوط کیا اور وہ موٹا ہوگیا پھر اپنے تنے پر سیدھا کھڑا ہوگیا اور کسانوں کو خوش کرنے لگا تاکہ انکی وجہ سے کافروں کو چڑائے۔''

[تو ان سے کہا جائے گا] مغفرت اور اجر عظیم ان میں سے ہر ایک کے لیے حاصل ہوگی۔ اس سے لازم آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک ان صفات سے موصوف ہو جو اس کا سبب ہیں اور وہ ایمان اور نیک عمل۔ اس لیے کہ جملہ لوگوں میں تو کوئی منافق بھی ہوسکتا ہے۔

جملہ طور پر قرآن میں جو کچھ بھی ہے وہ مؤمنین؛ متقین اور محسنین سے خطاب ہے۔ نیز ان لوگوں کی تعریف اور مدح سرائی ہے۔ وہ [صحابہ] لوگوں میں سب سے پہلی صف کے افراد ہیں جو ان آیات کے خطاب میں شامل ہیں۔ اور اس امت میں سے جو لوگ بھی ان آیات کے خطاب میں شامل ہیں' ان میں سے افضل ترین لوگ ہیں

۔رسول اللہ ﷺ سے کئی اسناد کے ساتھ منقول ہے' آپ نے فرمایا:'' بہترین زمانہ وہ زمانہ ہے جس میں مجھے مبعوث کیا گیا ہے۔ پھراس کے بعد آنے والے پھر اس کے بعد آنے والے۔''[اس کی تخریج گزر چکی ہے]

[وفات پیغمبر ﷺ کے بعد کے احوال اور رافضی کا جھوٹ]

دوسری وجہ :......شیعہ مصنف کا رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے احوال بیان کرنے میں جھوٹ اور تحریف سے کام لینا ہے۔[جیسا کہ وہ کہتا ہے]:

[اعتراض:]...... شیعہ مصنف کا یہ دعویٰ کہ'' بعض صحابہ رضی اللہ عنہم بلا استحقاق خلافت کے طالب تھے، اور اکثر لوگوں نے دنیا طلبی کے نقطۂ خیال سے ان کی بیعت کر لی تھی۔''

[جواب]: ......شیعہ مصنف کا یہ اشارہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی جانب ہے۔اس لیے کہ اکثر لوگوں نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ حق کے ساتھ یا ناحق کسی طرح بھی امارت و خلافت کے طلب گار نہ تھے، آپ نے برملا فرمایا تھا:'' میں تمہارے لیے عمر فاروق رضی اللہ عنہ یا ابوعبیدہ رضی اللہ عنہ ان دو میں سے کسی ایک کو پسند کرتا ہوں۔'' تو اس کے جواب میں حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''اللہ کی قسم !اگر میں آگے بڑھوں اور آپ میری گردن کاٹ ڈالیں اس سے بہتر ہے کہ میں اس قوم کا سردار بنوں جس میں ابوبکر رضی اللہ عنہ موجود ہوں۔''[1]

اور یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ آپ نے فرمایا تھا:''اے لوگو! مجھے معاف رکھو؛ مجھے معاف رکھو۔''

جب کہ مسلمانوں نے آپ کو ہی اختیار کیا اور آپ کے ہاتھ پر بیعت کر لی ۔ اس لیے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین جانتے تھے کہ آپ ان سب میں سے افضل و بہتر ہیں ۔ جیسا کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے سقیفہ بنی ساعدہ کے موقع پر مہاجرین و انصار کے سامنے تقریر کرتے ہوئے کہا تھا:'' آپ ہمارے سردار ہیں' اور ہم سب سے بہتر ہیں' اور ہم سب سے بڑھ کر رسول اللہ ﷺ کو محبوب ہیں۔''

مسلمانوں نے آپ کو خلافت کے لیے بالکل ایسے چن لیا تھا جیسے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا تھا۔صحیح حدیث میں ہے آپ نے حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا:''اپنے باپ اور بھائی کو بلاؤ تا کہ میں ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ایک عہد نامہ لکھ دوں تاکہ میرے بعد لوگ اس کے بارے میں اختلاف نہ کریں۔'' پھر فرمایا: اللہ تعالیٰ اور مسلمان ابوبکر رضی اللہ عنہ کے سوا کسی کو خلیفہ تسلیم نہیں کریں گے۔''[اس کی تخریج گزر چکی ہے]۔

اللہ تعالیٰ نے اپنی تقدیر کونی اور تقدیر شرعی ہر لحاظ سے آپ کو خلیفہ بنایا تھا۔اور مؤمنین کو آپ کی ولایت

[1] یہ الفاظ متفق علیہ ہیں۔البخاري 8/70؛ کتاب المحاربین من أھل الکفر والردۃ، باب رجم الحبلی من الزنا؛ سیرۃ ابن ھشام 4/310، المسند ط.المعارف 326/؛ رقم 391؛ تاریخ الطبري ط.المعارف؛ البدایۃ والنھایۃ۔

اختیار کرنے کا حکم دیا تھا۔اور مسلمانوں کو یہ ہدایت دی کہ آپ کے طلب کیے بغیر انہوں نے آپ کو خلیفہ چن لیا۔

[حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ اور آپ کی بیعت کرنے والوں کا زہد]

تیسری وجہ : بفرض محال اگر حضرت صدیق رضی اللہ عنہ امارت کے طالب تھے اورلوگوں نے آپ کی بیعت کر لی تھی۔تو شیعہ کا یہ قول صریح قسم کی دروغ بیانی ہے کہ لوگوں نے طلب دنیا کی بنا پر آپ کی بیعت کی تھی۔ یہ حقیقت محتاج بیان نہیں کہ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ نے انہیں مال دنیا میں سے کچھ بھی نہیں دیا۔آپ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حین حیات اپنا سب مال خرچ کر دیا تھا۔جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مال خرچ کرنے کی ترغیب دی تو آپ نے اپنا سارا مال اللہ کی راہ میں خرچ کر دیا؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ سے پوچھا: گھر کیلئے کیا چھوڑ کر آئے ہو؟ تو آپ نے گزارش کی: ان کے لیے اللہ اوراس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ آیا ہوں۔'' [تخریج گزر چکی ہے]۔[اور خلافت کے دوران آپ خالی ہاتھ تھے۔][1]

مزید برآں آپ کی بیعت کرنے والے دنیا طلبی سے بے نیاز تھے۔یہی وہ لوگ تھے جن کی تعریف اللہ تعالیٰ نے بیان کی ہے۔ یہ حقیقت دور و نزدیک سب کو معلوم ہے کہ حضرت عمر، ابو عبیدہ اور ان کے نظائر و امثال رضی اللہ عنہم اجمعین زہد وتقویٰ میں اپنی مثال آپ تھے۔انصار کے انفاق فی سبیل سے بھی کوئی بے خبر نہیں؛ جیسے حضرت اسید بن حضیر؛ ابوطلحہ؛ ابو ایوب اور ان کے امثال؛ رضی اللہ عنہم اجمعین ۔مزید برآں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے وقت کوئی بیت المال نہ تھا، جس سے آپ ان کو کچھ سامان بہم پہنچاتے۔اور نہ ہی اس وقت کوئی دیوان تھا جہاں سے لوگوں کے لیے وظیفہ مقرر کیا جاتا۔انصار اپنی املاک میں موجود تھے۔ایسے ہی مہاجرین میں سے جس کسی کے لیے مال غنیمت وغیرہ میں سے کچھ موجود تھا' وہ اسی کے لیے تھا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرح حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ بھی مال غنیمت کی تقسیم میں مساوات کے قائل تھے۔ اگر صحابہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بجائے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کرتے تو وہ بھی انہیں اسی قدر مال دیتے جتنا حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے عطا کیا تھا۔حالانکہ آپ کا قبیلہ بنی تمیم سے افضل تھا۔[مزید برآں آپ کا کنبہ قبیلہ اور چچا زاد بھائی حسب ونسب کے اعتبار سے افضل الصحابہ رضی اللہ عنہم تھے]۔بنو عبد مناف قریش کے اشرف ترین لوگوں میں سے تھے جو کہ دوسرے لوگوں کی نسبت بنو امیہ کے قریب تر تھے۔جیسے ابو سفیان بن حرب؛اور بنی ہاشم جیسے حضرت عباس رضی اللہ عنہ اور وہ لوگ جو آپ کے ساتھ تھے۔ابوسفیان رضی اللہ عنہ چاہتے تھے کہ جاہلیت کے دستور کے مطابق امارت بنی عبد مناف میں رہے۔آپ نے اس ضمن میں حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بات بھی کی تھی؛ مگر نہ ہی اسے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے مانا نہ ہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے اور نہ ہی کسی دوسرے نے ۔صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے اپنے علم و فضل

---

[1] ذكر البخاري 2/112؛ كتاب التهجد، باب لا صدقة إلا عن ظهر غنى؛ أن أبا بكر تصدق بماله كله. وأورد أبو داود 2/ 173؛ كتاب الزكاة، باب في الرخصة في ذلك

اور دین و مذہب کی بنا پر ان کا یہ مطالبہ مسترد کر دیا۔

غور کیجئے! حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت سے عام لوگوں کو کیا فائدہ پہنچا؟ خصوصاً جب کہ تنخواہ کے معاملہ میں آپ سابقین اولین اور ایک عامی میں کچھ فرق نہیں سمجھتے تھے۔ حضرت صدیق رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے:

''لوگ اللہ سے اجر و ثواب پانے کی امید میں مشرف باسلام ہوئے ہیں اور وہ انہیں اجر عطا کرے گا، جہاں تک تنخواہ کا تعلق ہے وہ صرف بقائے حیات کا ذریعہ ہے اور بس''!

جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کو عطیات میں درجہ بندی کا مشورہ دیا تو آپ نے فرمایا: کیا میں ان سے ان کا ایمان خرید لوں؟ مہاجرین و انصار میں سے سابقین اولین وہی لوگ ہیں جنھوں نے پہلے آپ کی اتباع کی۔ جیسے حضرت عمر؛ ابو عبیدہ؛ اسید بن حضیر وغیرہم رضی اللہ عنہم اجمعین۔ آپ نے ان صحابہ کرام اور ان طلقاء کے مابین بھی مساوات قائم کی جو فتح مکہ کے موقع پر اسلام لائے تھے اور جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد اسلام لائے۔ تو کیا پھر ان لوگوں کو آپ کی ولایت وخلافت سے کوئی دنیاوی فائدہ حاصل ہوا؟ [جس کی بنا پر شیعہ الزام لگا رہا ہے کہ انہوں نے دنیا کی لالچ میں ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کی]۔

اہل سنت و شیعہ کا باہمی رابطہ:

[چوتھی وجہ:]......ان سے کہا جائے گا کہ: اہل سنت کا شیعہ سے ربط و تعلق بعینہٖ اسی طرح ہے جیسے مسلمانوں کا نصاریٰ کے ساتھ۔ اہل اسلام ایمان رکھتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اللہ تعالیٰ کے بندے اور اس کے رسول ہیں۔ مگر نہ ان کی شان میں نصاری کی طرح غلو کرتے ہیں اور نہ یہود کی طرح ان کی تنقیص شان کرتے ہیں۔ نصاریٰ غلو سے کام لیتے ہیں اور حضرت مسیح کو معبود سمجھتے، اور ہمارے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابراہیم اور حضرت موسی علیہما السلام کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے ہیں۔ مبالغہ آمیزی کی حد یہ ہے کہ نصاریٰ حضرت مسیح کے حواریوں کو رسولوں سے بھی افضل تصور کرتے ہیں۔

شیعہ کا بھی یہی حال ہے وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تائید و نصرت کے لیے لڑنے والوں مثلاً اشتر نخعی اور محمد بن ابی بکر کو حضرت ابو بکر و عمر اور سابقین اولین اور جمہور مہاجرین و انصار صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے مقابلہ میں افضل سمجھتے ہیں۔

نظر بریں ایک مسلم جب نصرانی سے مناظرہ کرے گا تو وہ صرف حق بات ہی کہے گا۔ [مگر نصرانی کو اس کی ہرگز پروا نہیں] اگر آپ عیسائی کی جہالت جاننا چاہتے ہوں؛ اور یہ معلوم کرنا چاہتے ہوں کہ ان کے پاس کوئی دلیل اور حجت نہیں ہے؛ تو اس کا بہترین مداوا یہ ہے کہ مسلم کی بجائے ایک یہودی نصرانی کے مقابلہ میں خم ٹھونک کر میدان مناظرہ میں آئے۔ نصرانی یقیناً یہودی کو وہی جواب دے گا جو جواب مسلم دے رہا تھا۔ اگر وہ دین اسلام میں داخل نہ ہوا تو یقیناً یہودی کے ساتھ ہوگا۔ جب عیسائی کو محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لانے کے لیے کہا جائے گا

اور وہ آپ پر نکتہ چینی کرے گا تو یہودی اس سے کہیں بڑھ کر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی توہین کا مرتکب ہوگا۔ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی نبوت کا اثبات کرنے والے دلائل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی نبوت کے دلائل و براہین سے کہیں بڑھ کر ہیں، علاوہ ازیں وہ عیسوی دلائل کی نسبت شکوک وشبہات سے بعید تر ہیں۔

اگر اس پر قدح کرنا جائز ہے جس کی دلیلیں بہت زیادہ [اور صحت میں پختہ] ہیں ؛ اور اس کے متعلق شبہات بھی بہت کم ہیں' تو پھر جو اس سے کم درجہ کا ہو وہ اس قدح کا زیادہ حق دار ہے۔ اگر حضرت عیسی علیہ السلام کی شان میں قدح کرنا ناجائز ہے تو پھر محمد ﷺ کی شان میں قدح کرنا بالکل باطل اور ناجائز ہے۔ اس لیے کہ جب مضبوط شبہ زائل ہوجائے تو کمزور شبہ بہت جلدی ختم ہوجاتا ہے۔ جب کسی کمزور دلیل سے حجت ثابت ہوجائے تو پھر قوی دلیل سے بطور اولی حجت ثابت ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس طرح کے بہت سارے مناظرے عیسائیوں اور مسلمانوں کے مابین ہوئے ہیں۔

جس طرح معروف حکایت ہے کہ: جب ابوبکر بن باقلانی رحمہ اللہ سفیر بن کر شاہ روم کے دربار میں قسطنطنیہ پہنچے تو آپ کی عظمت وشان کے پیش نظر رومیوں نے محسوس کیا کہ آپ بادشاہ کو سجدہ نہیں کریں گے۔ چنانچہ آپ کو ایک چھوٹے سے دروازے سے داخل کیا تاکہ جھک کر داخل ہوں۔ علامہ باقلانی رحمہ اللہ تاڑ گئے اور دربار میں الٹے پاؤں سرین کے بل داخل ہوئے؛ جو کچھ نصاری چاہتے تھے اسکا الٹ کردیا۔ جب آپ تشریف فرما ہوئے اور عیسائیوں نے آپ سے بات چیت شروع کی۔ ایک رومی مسلمانوں پر تنقید کرتے ہوئے کہنے لگا، تمہارے پیغمبر کی بیوی عائشہ رضی اللہ عنہا کے بارے میں کیا کہا گیا ہے۔''

یہ واقعہ افک کی جانب اشارہ تھا؛ جیسا کہ رافضی بھی ایسی ہی باتیں کہتے ہیں۔ باقلانی رحمہ اللہ یہ سن کر بولے: ''بیشک دو پاکدامن عورتوں پر بہتان گھڑا گیا' اور ان پر زنا کا جھوٹا الزام لگایا گیا تھا...... اور وہ ہیں حضرت مریم و عائشہ رضی اللہ عنہا۔ حضرت مریم رضی اللہ عنہا دوشیزہ ہی تھیں کہ ان کے یہاں بچہ تولد ہوا۔ مگر سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا خاوند کے باوجود بے اولاد ہیں۔ نصرانی ہکا بکا رہ گیا، کچھ جواب بن نہ آیا۔ اور اس پر یہ حقیقت آشکار ہوگئی کہ سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا کی عفت و براءت حضرت مریم رضی اللہ عنہا کے مقابلے میں نمایاں تر ہے۔ اور یہ شبہ حضرت عائشہ کی نسبت حضرت مریم پر قریب تر ہے۔''

اس کے ساتھ ہی جب حضرت مریم پر بہتان لگانے والوں کا جھوٹ ثابت ہوگیا؛ تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا پر الزام لگانے والوں کا جھوٹا ہونا بدرجہ اولی ثابت ہوتا ہے۔

ایسے ہی اگر فضیلت کے بارے میں دو گروہوں کے مابین مناظرہ ہو۔ ان میں سے ایک گروہ کی بھلائیاں اور خوبیاں زیادہ تھیں' اور برائیاں کم اور چھوٹی تھیں۔ جب ان بھلائیوں میں سے کسی کا تذکرہ کیا جائے تو اس پر مقابلہ میں دوسرے کی بڑی برائیاں گنی جاتی ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْهِ قُلْ قِتَالٌ فِیْهِ کَبِیْرٌ﴾

''وہ آپ سے حرمت والے مہینے کے متعلق اس میں لڑنے کے بارے میں پوچھتے ہیں، فرما دیجیے اس میں لڑنا بہت بڑا ہے۔''

پھر فرمایا: ﴿وَ صَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ کُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَکْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ الْفِتْنَةُ اَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[البقرۃ ۲۱۷]

''اور اللہ کے راستے سے روکنا اور اس سے کفر کرنا اور مسجد حرام سے (روکنا) اور اس کے رہنے والوں کو اس سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ بڑا ہے اور فتنہ قتل سے زیادہ بڑا ہے۔''

کفار نے مسلمانوں کے ایک سریہ کو عار دلائی تھی اس لیے کہ انہوں نے حرمت والے مہینے میں ابن الحضرمی کو قتل کر دیا تھا۔ اللہ تعالیٰ نے اس کا جواب دیتے ہوئے فرمایا: یہ قتل واقعی بڑا [گناہ] ہے۔ اس کے مقابلہ میں مشرکین جس کفر پر ہیں' اور اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہراتے ہیں؛ اور اللہ کے راستے سے روکتے ہیں؛ مسجد حرام سے (روکنا) اور اس کے رہنے والوں کو اس سے نکالنا اللہ کے نزدیک اس سے زیادہ بڑا ہے اور فتنہ قتل سے زیادہ بڑا ہے۔'' اس لیے کہ یہ ایسی چیز سے روکنا ہے جس کے بعد نجات اور سعادت حاصل نہیں ہوسکتی۔ نیز مسجد الحرام کی حرمت پامال کرنا حرمت والے مہینہ کی پامالی سے بڑھ کر ہے۔ لیکن اس قسم میں دونوں فریقوں کی مذمت کا عنصر شامل ہے۔ جب کہ پہلی قسم: جس میں دونوں فریقین کی مذمت نہیں۔ بلکہ اس میں دو جگہوں پر شبہ ہے؛ اور دونوں کے پاس دلائل ہیں۔ ان میں سے ایک گروہ کے دلائل زیادہ مضبوط اور ظاہر ہیں۔ اور ان کا شبہ بڑا کمزور اور مخفی ہے۔ تو ان لوگوں کا مسئلہ ثابت ہونے میں ان لوگوں کی نسبت زیادہ حقدار ہے جن کی دلیلیں کمزور ہیں' اور شبہات قوی ہیں۔ مسلمانوں کے ساتھ یہود و نصاری کا یہی حال ہے۔ اور اہل سنت والجماعت کیساتھ اہل بدعت خصوصاً رافضی بھی اسی ڈگر پر چلتے ہیں۔ حضرت ابوبکر و علی رضی اللہ عنہما کی نسبت ایک سنی و شیعہ کا معاملہ بعینہ اسی نوعیت کا ہے۔ ایک شیعہ اس وقت تک حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایمان و عدالت اور دخول جنت کو ثابت نہیں کر سکتا جب تک حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے لیے ان کا اثبات نہ کیا جائے، اگر وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے ان جملہ امور کا اثبات کرے گا، اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو اس سے مستثنیٰ قرار دے گا تو دلائل و براہین اس کا ساتھ نہیں دیں گے۔ اسی طرح ایک عیسائی جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو نظر انداز کر کے حضرت مسیح علیہ السلام کی نبوت کا اثبات کرے گا تو دلائل اس کی موافقت نہیں کریں گے۔

خوارج حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تکفیر کرتے اور نواصب آپ کو فاسق قرار دیتے ہیں؛ اگر جب خوارج و نواصب شیعہ سے کہیں گے کہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ ظالم اور خلافت کے خواہاں تھے، اسی بنا پر وہ شمشیر بکف اپنے اعداء سے لڑتے تھے۔ آپ نے ہزارہا بے گناہ مسلمانوں کو تلوار کے گھاٹ اتارا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ آپ بے بس ہو گئے۔

رفقاء کار آپ کو بے یار و مددگار چھوڑ کر چلے گئے، انہوں نے آپ کے خلاف خروج کیا' [اور آپ کو کافر قرار دے کر یوم النہروان میں آپ کے خلاف نبرد آزما ہوئے]۔ یہاں تک کہ ان لوگوں نے آپ کو قتل کر دیا۔ اگر یہ گفتگو خلاف تہذیب اور مبنی پر فساد ہے تو حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی شان میں روافض کی گستاخی اس سے کہیں بڑھ کر ہے۔ شیعہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں جو گل افشانی کرتے ہیں اگر وہ درست اور مبنی برحق وصواب ہے تو اس کلام کے غلط ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہوسکتی۔

شیخین کے اوصاف خصوصی:

یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی بیعت بلا جبر و اکراہ لوگوں کی مرضی سے عمل میں آئی اور استحکام پذیر ہوئی تھی۔ نہ آپ نے کسی کو [بیعت کی خاطر] مارا؛ اور نہ ہی کسی پر تلوار چلائی؛ نہ ہی کسی نے آپ کی نافرمانی کی؛ اور نہ ہی کو کوئی مال دیا۔ سب لوگ نے باتفاق آپ کو خلیفہ تسلیم کیا۔ آپ نے اپنے عزیز و اقارب میں سے کسی کو کوئی عہدہ تفویض نہیں کیا۔ نہ ہی مسلمانوں کے بیت المال سے اپنے وارثوں کے لیے کوئی مال باقی چھوڑا۔ بخلاف ازیں اپنا سب اثاثہ اللہ کی راہ میں لٹا دیا؛ اور اس کا کوئی بدلہ آپ نے نہیں لیا۔ اور فوت ہوتے وقت یہ وصیت کر دی کہ گھر میں جو کچھ ہے، سب بیت المال کی نذر کر دیا جائے۔ گھر میں ایک بوسیدہ چادر، ایک لونڈی اور ایک اونٹ کے سوا کچھ نہ تھا۔ ❶ یہاں تک حضرت عبد الرحمٰن بن عوف نے حضرت عمر رضی اللہ عنہما سے کہا: کیا تم یہ بھی آل ابوبکر سے لے لو گے؟ اللہ کی قسم! ایسا ہرگز نہیں ہوگا؛ میں ابوبکر کی قسم پوری کروں گا' اور اس کی قیمت میں ادا کروں گا [اور مال آل ابوبکر رضی اللہ عنہ کو واپس کیا جائے]۔

حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے آپ کے بارے میں یہاں تک کہا کہ:

''ابوبکر رضی اللہ عنہ! اللہ آپ پر رحم فرمائے؛ آپ نے بعد میں آنے والے امراء کو بڑی مشکل میں مبتلا کر دیا۔'' ❷

آپ کے عہد خلافت میں کوئی مسلمان قتل نہیں کیا گیا تھا۔ اور نہ ہی کسی مسلمان نے کسی مسلمان سے جنگ کی۔ بلکہ آپ نے مسلمانوں کی معیت میں مرتدین و کفار کے خلاف جنگ لڑی تھی۔ آپ کے دور میں بیرونی فتوحات کا سلسلہ شروع ہوا۔ جب آخری وقت آیا تو حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ ❸ جیسے نادرۂ روزگار تندرست وتوانا

❶ طبقات ابن سعد(۳/ ۱۳۶) ❷ طبقات ابن سعد(۳/ ۱۳۶)

❸ سیدنا علی رضی اللہ عنہ نے سب سے پہلے عمر فاروق، کو ''القوی الامین'' کے لقب سے یاد کیا۔ حضرت فاروق زکوٰۃ کے اونٹوں کے ساتھ مصروف تھے، حضرت علی وعثمان رضی اللہ عنہما آپ کی مدد کر رہے تھے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جناب فاروق رضی اللہ عنہ کی طرف اشارہ کر کے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو یہ آیت سنائی: ﴿ اِنَّ خَیْرَ مَنِ اسْتَاْجَرْتَ الْقَوِیُّ الْاَمِیْنُ ﴾ ۔ سیدنا فاروق رضی اللہ عنہ کا لقب ''عبقری'' (نادرۂ روزگار) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خواب سے ماخوذ ہے جس کی تفصیلات قبل ازیں بیان کی جا چکی ہیں، تاریخ کی یہ دو عظیم ترین شہادتیں اسلامی بلکہ اس سے بڑھ کر انسانی عدل وانصاف کی زندہ جاوید مثالیں ہیں، اسلامی تاریخ گویا بزبان حال یوں کہہ رہی ہے: ''غیظ وغضب میں گھل گھل کے مرجاؤ، دراصل تم ابوبکر و عمر کے دشمن نہیں ہو بلکہ اس دین اسلام سے عداوت رکھتے ہو جس کے وہ دونوں نمائندہ ہیں، بلکہ یوں کہیے کہ تم اس انسانیت کے دشمن ہو جس کی جانب منسوب ہونے کے تم مدعی ہو۔''

اور صاحب امانت و دیانت کو اپنا قائم مقام مقرر کیا۔[[جبکہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے تقرر میں کنبہ پروری، اقربا نوازی اور دنیا طلبی کا کوئی جذبہ کارفرما نہ تھا، بلکہ مسلمانوں کی نفع رسانی کی خاطر آپ نے یہ اہم کام سرانجام دیا۔ چنانچہ آپ کی بصیرت وفراست کو سراہا گیا اور آپ کے اس بے پایاں احسان کا شکریہ ادا کیا گیا]]۔

حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے مختلف شہر اور ملک فتح کیے، دفتر بنائے، بیت المال کو زر و مال سے بھر دیا اور لوگوں میں عدل و انصاف کو فروغ دیا۔[[بایں ہمہ آپ اسی شاہراہ پر گامزن رہے جس پر قبل ازیں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ چلا کرتے تھے ،عیش پرستی اور نعمت کوشی کی زندگی سے کنارہ کش رہے، اقرباء نوازی سے احتراز کیا تا آنکہ شہادت پا کر اپنے خالق حقیقی سے جا ملے]]۔

ان مسلمہ حقائق کے باوجود اگر ایک شیعہ کہے کہ یہ سب کچھ طلب دنیا اور جاہ طلبی کے جذبہ کے پیش نظر تھا اور حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما طالب دنیا تھے۔ تو ایک ناصبی بڑی آسانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ [1] کے بارے میں کہہ سکتا ہے کہ آپ ریاست و امارت کے خواہاں تھے اور یہی جذبہ جدال وقتال کا محرک ہوا، یہاں تک کہ مسلمان آپس میں ایک دوسرے کو قتل کرنے لگے۔ آپ کبھی کفار کے خلاف صف آراء نہ ہوئے، اور کبھی ایک شہر بھی فتح نہ کیا۔ اور آپ کے عہد میں مسلمانوں کے مابین شر و فتنہ کے علاوہ کسی قسم کا کوئی دینی یا دنیاوی فائدہ حاصل نہ ہوا۔

اگر شیعہ یہ کہے کہ حضرت علی طالب رضی اللہ عنہ رضائے الٰہی کے طلب گار تھے[اور دین کے معاملہ میں مداہنت کرنے والے نہ تھے] مگر دوسرے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کوتاہی پر تھے۔ یا یہ کہا جائے کہ:'' آپ مجتہد اور حق پر تھے ؛ اور دوسرے لوگ اس حالت میں خطا کار تھے۔ تو بیشک اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ:'' حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما بھی رضائے الٰہی کے طلبگار ؛ مجتہد اور حق پر تھے ؛ رافضی بدرجہ اولی ان کے حق معرفت میں کوتاہ اندیش ؛ ان کی مذمت میں خطا کار ہیں۔ اس لیے کہ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما سے مال و دنیا کی طلب کا شبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بہ نسبت بہت دور کا شبہ ہے۔ خوارج جو کہ حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کو کافر کہتے ہیں ؛ ان کا شبہ رافضیوں کے شبہ کے قریب تر ہے جو حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی مذمت کرتے ہیں اور انہیں کافر کہتے ہیں۔ تو پھر ان صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق ان کا کیا نظریہ و خیال ہوگا جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت سے پیچھے رہے' اور ان سے برسر پیکار

[1] جس طرح اس جاہل نصرانی نے قسطنطنیہ میں امام باقلانی کے روبرو سیدہ عائشہ صدیقہ کی شان میں گستاخی کر کے اپنے اہل مذہب کا منہ چڑایا تھا، اسی طرح شیعہ کا یہ فعل مسلم کامل خلیفہ چہارم حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے باعث ننگ ہے۔ نوع انسانی میں سے چیدہ و برگزیدہ اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق شیعہ کا مسلک مقابلہ و موازنہ پر مبنی ہے، حضرت علی اور ان کی اولاد کا مقام اہل سنت کے نزدیک اس سے کہیں زیادہ بلند ہے کہ ان کو میدان مقابلہ میں کھینچ لائیں، جس طرح انبیاء و رسل کے متعلق ہمارا موقف حسب ارشاد ربانی: '' لَانُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِہٖ '' عدم تفریق پر مبنی ہے، اسی طرح صحابہ کرام کے متعلق ہم وہی کچھ کہتے ہیں جو ان کے استاد محترم (سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم) نے فرمایا: تھا:'' اَصْحَابِیْ کَالنُّجُوْمِ بِاَیِّہِمُ اقْتَدَیْتُمُ اھْتَدَیْتُمْ '' ''میرے اصحاب ستاروں کی مانند ہیں، تم جس کی پیروی کرو گے راہ راست کو پالو گے۔'' (جامع بیان العلم لابن عبد البر(۲/ ۹۱) الاحکام لابن حزم(۶/ ۸۲) یہ ضعیف روایت ہے۔ تفصیل کے لیے دیکھیے سلسلة الضعیفة للشیخ الالبانی، ص:۵۸)۔

رہے۔خوارج کا شبہ ان لوگوں کے شبہ سے زیادہ قوی ہے جو حضرات ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین پر قدح وطعن و تشنیع کرتے ہیں۔ اگر یہ لوگ کہیں: ہم صرف اس کی بیعت کر سکتے ہیں' جو ہمارے ساتھ عدل و انصاف کرے' ظلم سے ہمارا دفاع کرے؛ اور ظالم سے ہمارا حق ہمیں دلائے۔ اگر وہ ایسا نہ کر سکے تو پھر یا تو وہ عاجز ہوگا یا ظالم؛ اور ہم پر واجب نہیں ہے کہ ہم ظالم یا عاجز کی بیعت کریں۔

یہ کلام اگر باطل ہے؛ تو جو کوئی حضرات ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو ظالم اور مال و دنیا کے طلبگار کہتا ہے؛ اس کا کلام سب سے بڑھ کر باطل ہے۔اس میں ادنی سی معرفت و بصیرت والا انسان ذرہ بھر بھی شبہ نہیں کر سکتا۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے ایمان کا اثبات:

[حضرت علی رضی اللہ عنہ کے پیش رو بھی طلب امارت و ریاست سے پاک تھے]۔ واقعہ تحکیم میں حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ ،حضرت علی رضی اللہ عنہ اور معاویہ رضی اللہ عنہ ہر دو کو معزول کرنے اور شوریٰ سے خلیفہ منتخب کرنے میں حضرت عمرو بن عاص رضی اللہ عنہ کے ہم نوا تھے۔ [1]

بتائیے: حضرت ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ کے شبہات کو عبداللہ بن سبا اور اس کے نظائر و امثال کے شکوک سے کیا نسبت جن کا دعویٰ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ الٰہ تھے یا معصوم تھے یا نبی تھے۔

بلکہ اس شبہ کا اس شبہ سے کیا تعلق ہے جو لوگ کہتے تھے کہ حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کو خلیفہ بنادیا جائے؛ اور ان لوگوں کا شبہ جو کہتے تھے کہ آپ الٰہ یا نبی تھے۔یقیناً ایسا کہنے والے باتفاق مسلمین کافر ہیں۔

یہ دلائل وشواہد اس حقیقت کے آئینہ دار ہیں کہ ایک رافضی اپنے مذہب کے مطابق حضرت علی رضی اللہ عنہ کا عدل و ایمان ثابت نہیں کر سکتا،سوائے اس صورت کے کہ وہ اہل سنت والجماعت پر چلتے ہوئے ثابت کرے۔خوارج جو کہ آپ کو کافر یا فاسق کہتے ہیں؛ اگر وہ رافضی سے کہیں:''ہم یہ نہیں مانتے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ مؤمن تھے۔ بلکہ آپ کافر یا ظالم تھے[معاذ اللہ]؛ جیسا کہ رافضی حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے متعلق کہتے ہیں؛ تو رافضیوں کے پاس حضرت علی رضی اللہ عنہ کے ایمان وعدل پر دلیل نہیں ہوگی۔ اگر کوئی دلیل پیش کرے گا تو وہ حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے ایمان پر زیادہ وضاحت کے ساتھ دلالت کرتی ہوگی۔

اگر رافضی حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اسلام اور ہجرت و جہاد کے اثبات میں احادیث متواترہ سے استناد کرے گا تو ایسی متواتر روایات حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ و عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی موجود ہیں۔ بلکہ معاویہ رضی اللہ عنہ ؛یزید؛ خلفاء بنی امیہ و بنو عباس کا اسلام؛ ان کے روزے؛ نمازیں؛ کفار کے ساتھ جہاد بھی ایسے ہی تواتر کیساتھ ثابت ہے۔

[1] قضیہ تحکیم سے متعلق صحیح بات یہی ہے،حضرت ابو موسیٰ اور عمرو بن العاص رضی اللہ عنہم اجمعین اس امر میں متحد الخیال تھے کہ کبار صحابہ کے مشورہ سے خلیفہ منتخب کیا جائے،(العواصم من القواصم: ۱۷۲۔۱۸۱) کے حواشی میں اس کے دلائل پیش کیے ہیں،کتاب ہذا میں اپنے موقع پر ان عظیم حقائق کی نشاندہی کی جائے گی۔

اگر شیعہ کہے کہ صحابہ اندرونی طور پر منافق اور دین اسلام کے معاندومخالف تھےتو ایک خارجی بڑی آسانی سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں نفاق کا دعوی کرسکتا ہے۔

جب کبھی کسی شبہ کا ذکر کیا جائے تو اس کے جواب میں اس سے زیادہ طاقت ور شبہ پیش کیا جائے گا اور اگر یہ کہا جائے کہ ان جھوٹے رافضیوں نے جو باتیں گھڑلی ہیں ان کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ وہ کہتے ہیں:

’’بیشک ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما اندرونی طور پر منافق تھے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دشمنی رکھتے تھے؛ ان سے جتنا ہوسکتا تھا انہوں نے دین کوخراب کیا۔‘‘ تو اس کے جواب میں ایک خارجی بڑے آرام سے کہہ سکتا ہے کہ: آپ اپنے چچا زاد بھائی پر حسد کرتے تھے؛ [اوراس طرح اپنے کنبہ وقبیلہ میں عداوت کے مرتکب ہوتے تھے] علاوہ ازیں آپ دین میں فساد بپا کرنے کے خواہاں تھے۔ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے دور میں آپ ایسا نہ کرسکے؛ یہاں تک کہ آپ نے کوشش کرکے تیسرے خلیفہ کوشہید کروادیا۔ اور جب مسند خلافت پر متمکن ہوئے تو خون ریزی کا بازار گرم کیا؛ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب اورآپ کی امت کوبغض وعداوت کی وجہ سے قتل کرنے میں حد سے تجاوز کر گئے۔ آپ باطن میں منافقین کی محبت رکھتے تھے جوآپ کے نبی یا الہ ہونے کے دعویدار تھے۔ آپ اپنے باطن کے خلاف چیز کا اظہار کیا کرتے تھے۔ تقیہ ونفاق کی راہ پر گامزن ہوئے۔ جب ان لوگوں کوآگ میں جلایا تو اس پر انکار بھی کیا۔ اس لیے کہ آپ باطن میں ان کے ساتھ ملے ہوئے تھے۔ اسی لیے باطنیہ آپ کے پیروکاروں میں سے تھے۔ اورآپ کے اسرار انہی کے پاس ہیں؛ اوروہ آپ سے وہ اسرارنقل کرتے چلے آرہے ہیں جسے وہ دین سمجھتے ہیں۔

[[باطنیہ فرقہ میں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی پیروی کرنے والے آپ کی جانب وہ باتیں منسوب کرتے ہیں جن سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دامن حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی طرح پاک ہے]]۔

اس کے جواب میں ایک خارجی بھی ایسا کلام پیش کرسکتا ہے جولوگوں کے درمیان مشہور کردیا گیا ہو؛ بلکہ وہ اس کلام سے بڑھ کر ہوگا جو روافض نے خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے متعلق مشہور کررکھا ہے۔ اس لیے کہ خارجی شبہ کی بہ نسبت رافضی شبہ کا فاسد و بیکار ہونا زیادہ ظاہر اور واضح ہے۔ جب کہ خود خوارج روافض کی بہ نسبت زیادہ صحیح [سچے] اور بامقصد لوگ ہیں؛ اور رافضی سب سے جھوٹے اور دینی لحاظ سے فاسد لوگ ہیں۔

اگر رافضی حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ایمان وعدل قرآنی نصوص سے ثابت کرنا چاہیں تو ان سے کہا جائے گا کہ قرآنی نصوص عام ہیں۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے لیے ان کا شمول کسی دوسرے صحابی کے شمول سے بڑھ کرنہیں ہے۔ علی ہذا القیاس شیعہ جس آیت کوبھی حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مختص تصور کرتے ہوں بڑی آسانی سے اس آیت کوابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے ساتھ مخصوص قرار دیا جاسکتا ہے۔ بہرکیف بغیر دلیل کے دعوی کرنا کچھ بھی مشکل نہیں، فریقین کے لیے اس کا دروازہ ہروقت کھلا ہے۔ [دلیل کی روشنی میں] حضرات ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی فضیلت کا دعوی دوسرے کسی

بھی دعوی کی بہ نسبت زیادہ ممکن ہے۔

اگر شیعہ اقوال و آثار سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل و مناقب ثابت کریں تو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی شان میں واردشدہ آثار اکثر و اصح ہیں۔ اور اگر شیعہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے فضائل پر تواتر اور صحت روایات کا دعوی کریں ؛ تو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی شان میں واردتواتر زیادہ صحیح تر ہے۔اور اگر شیعہ نقل صحابہ کا دعوی کریں تو حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی شان میں منقول آثار بہت زیادہ ہیں ۔ پھر یہ بات بھی ہے کہ شیعہ دعوی کرتے ہیں سوائے چند افراد کے باقی تمام صحابہ مرتد ہوچکے تھے [1] ۔تو پھر ان کے اس قول کے مطابق ان میں سے کسی ایک کی روایت کسی صحابی کے فضائل و مناقب میں کیونکر قابل اعتماد ہوسکتی ہے۔ اور رافضیوں میں کوئی زیادہ صحابی نہیں تھے جن سے تواتر کیساتھ نقل کریں[بلکہ رافضیوں میں کوئی صحابی نہیں تھا جس سے یہ روایت نقل کریں]۔

ان کے ہاں نقل روایت کے تمام طرق منقطع ہیں۔ اگر یہ لوگ اہل سنت کی راہ پر نہ چلیں تو کوئی روایت پیش ہی نہ کرسکیں ۔ جیسے نصاری اگر مسلمانوں کی روش اختیار نہ کریں تو ان کے لیے حضرت عیسی علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔

یہ اسی طرح ہے جیسے کوئی کہے کہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فقیہ تھے مگر حضرت علی رضی اللہ عنہ فقیہ نہ تھے۔ یا حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ فقہیات کے عالم تھے اور عمر رضی اللہ عنہ فقہ سے نابلد تھے۔ یا حضرت علقمہ و اسود رضی اللہ عنہما تو فقیہ تھے ؛ مگر عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ فقہ نہیں جانتے تھے۔ یا اس طرح کسی چیز کے لیے وہ حکم ثابت کرنا جو اگر کم تر درجہ چیز میں ثابت کیا جائے تو اس سے بڑے درجہ میں خود بخود ثابت ہوجائے ۔ یہ تناقض کا مسلک اہل علم وعدل کے ہاں ممتنع ہے ۔ [یہ ظلم و جہل کی راہ ہے اور شیعہ اسی راہ کے سالک ہیں]۔ رافضی لوگوں میں سب سے بڑے گمراہ

[1] ۔کلینی روایت کرتا ہے کہ ابوجعفر نے فرمایا:'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تین اشخاص کے سوا تمام لوگ مرتد ہو گئے تھے۔ میں نے عرض کی وہ تین کون ہیں؟ انہوں نے فرمایا مقداد بن اسود، ابوذر غفاری اور سلمان فارسی ۔'' [الروضة من الكافي: ٨/ ٢٠٩٤ ، حديث نمبر: ٣٤١۔ رجال الكشي: ١/ ١٨ ، حديث نمبر ١۔]

شیعہ عالم تستری صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے بارے میں کہتا ہے:'' محمد صلی اللہ علیہ وسلم آئے اور انہوں نے بے شمار لوگوں کو ہدایت دی لیکن وہ آپ کی وفات کے بعد ایڑیوں کے بل پلٹ گئے ۔''[احقاق الحق وازهاق الباطل: ٣١٦۔]

الجزائری نے کہا ہے کہ ابوجعفر علیہ السلام نے فرمایا:'' نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد چار افراد کے سوا تمام لوگ مرتد ہوگئے تھے۔ وہ چار یہ ہیں: سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود اور عمار۔ اس بات میں ذرہ برابر اشکال نہیں ہے۔''[الأنوار النعمانية: ١/ ٨١۔]

فضیل بن یسار، ابوجعفر سے بیان کرتا ہے کہ انہوں نے فرمایا:'' بے شک جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فوت ہوئے تو چار افراد کے سوا تمام لوگ جاہلیت کی طرف لوٹ گئے تھے۔ وہ چار یہ ہیں: علی، مقداد، سلمان اور ابوذر۔'' میں نے پوچھا حضرت عمار کو شمار نہیں کیا؟ تو انہوں نے فرمایا: اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ وہ لوگ جو بالکل تبدیل نہ ہوئے تو وہ یہی تین ہیں۔''[تفسير العياشي: ١/ ٢٢٣۔ حديث نمبر: ١٤٩ سورة آل عمران۔ تفسير الصافي: ١/ ٣٨٩ تفسير البرهان: ١/ ٣١٩۔ بحار الأنوار: ٢٢/ ٣٣٣۔ حديث نمبر: ٤٦۔ باب فضائل سلمان وأبي ذر ......']

اور جاہل ہوتے ہیں ۔ جیسا کہ عیسائی لوگوں میں سب سے بڑے جاہل ہیں۔ اور رافضی سب سے زیادہ خبیث النفس لوگ ہیں جیسے یہودی لوگوں میں سب سے بڑھ کر خبیث النفس ہوتے ہیں ۔ ان میں عیسائیوں کی گمراہی اور یہودیوں کی خباثت پائی جاتی ہے۔

[رافضی کا بیان کردہ عمر بن سعد کا قصہ ایک بدترین قیاس]

پانچویں وجہ: جہاں تک عمر بن سعد کی پیش کردہ مثال کا تعلق ہے جو کہ حرام مال ومرتبہ کا طلبگار تھا؛ [عبیداللہ بن زیاد نے اسے حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے لڑنے یا اپنے منصب سے الگ ہو جانے کا اختیار دیا تھا] یہ قیاس کی بدترین قسم ہے۔[اس لیے کہ عمر بن سعد جاہ طلبی اور محرمات کا مرتکب ہونے میں مشہور ومعروف تھا] یہ مثال پیش کرنے سے یہ لازم آتا ہے کہ (نعوذ باللہ من ذالک) سابقین الاولین صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین بھی اسی کی مانند تھے۔

عمر بن سعد کے والد حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ بہت بڑے فاتح تھے تاہم امارت و ریاست سے آپ کو کوئی دلچسپی نہ تھی، جب مسلمانوں میں فتنہ پردازی کا آغاز ہوا تو آپ اپنے محل میں گوشہ نشین ہو گئے جو عقیق نامی جگہ میں واقع تھا۔آپ کا بیٹا عمر بن سعد خدمت میں حاضر ہو؛ آپ کو ملامت کرنے لگا ' اور کہنے لگا: ''لوگ سلطنت وحکومت کے بارے میں لڑ جھگڑ رہے ہیں اور آپ یہاں بیٹھے ہیں۔''

آپ بولے: ''اپنی راہ لیجئے! میں نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے:

((اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْعَبْدَ التَّقِیَّ الْخَفِیَّ الْغَنِیَّ)) [1]

''اللہ تعالیٰ متقی گمنام اور بے نیاز آدمی کو پسند کرتے ہیں۔''

اہل شوریٰ میں سے صرف حضرت علی اور سعد رضی اللہ عنہما باقی رہ گئے تھے۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے سرزمین عراق کو زیرنگیں کر کے کسریٰ کے لشکر کو نیچا دکھایا تھا۔ آپ عشرہ مبشرہ رضی اللہ عنہم اجمعین میں سے ایک تھے، اور سب سے آخر میں فوت ہوئے۔ جب حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو ان کے بیٹے عمر بن سعد کا مشابہ قرار نہیں دے سکتے تو حضرت ابوبکر و عمر اور عثمان رضی اللہ عنہم اس کی مثل کیوں کر ہوئے؟

مقام حیرت ہے کہ شیعہ کے نزدیک حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ اپنے بیٹے محمد بن ابی بکر رحمہ اللہ علیہ کے ہم پلہ نہ تھے۔

---

[1] صحیح مسلم۔ کتاب الزھد۔ باب الدنیا سجن للمؤمن۔ (حدیث:۲۹۶۵)۔

ایک روایت میں جسے ان کے بھائی عامر بن سعد نے روایت کیا ہے؛ فرماتے ہیں: ان کا بھائی یعنی عمر بن سعد؛ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کے پاس آیا؛ آپ اس وقت مدینہ سے باہر تھے۔ جب اسے دور سے آتے دیکھا تو حضرت سعد نے فرمایا: ''میں اس سوار کے شر سے اللہ کی پناہ مانگتا ہوں۔'' پھر جب وہ آپ کی خدمت میں پہنچا تو عرض کی: ابا جی! کیا آپ کو یہ بات پسند ہے کہ آپ اعرابی بن کر اپنی بکریوں میں یہاں بیٹھے رہیں۔ اور لوگ مدینہ میں حکومت کی خاطر لڑتے رہیں؟ تو آپ اس کے سینے میں مکا مارا؛ اور فرمایا: خاموش ہو جاؤ؛ میں نے سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے سنا ہے: ''اللہ تعالیٰ متقی گمنام اور بے نیاز آدمی کو پسند کرتے ہیں۔''

بلکہ محمد بن ابی بکر رضی اللہ عنہ کا مرتبہ ان سے بلند تر تھا۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ محمد بن ابی بکر نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو ایذاء پہنچائی تھی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تربیت یافتہ ہونے کی بنا پر وہ آپ کے خاص اعوان و انصار میں شمار ہوتا تھا۔ ❶ مگر شیعہ محمد کے والد حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو برا بھلا کہنے اور لعنت تک بھیجنے سے نہیں شرماتے۔ ❷

اگر نواصب عمر بن سعد کے ساتھ یہی سلوک کریں یعنی قتل حسین رضی اللہ عنہ کی بنا پر اس کی مدح وستائش کریں اس لیے کہ وہ حامیان عثمان رضی اللہ عنہ میں سے تھا اور ان کا قصاص لینا چاہتا تھا۔ اس کی دوش بدوش وہ عمر بن سعد کے والد سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کو اس لیے برا بھلا کہیں کہ وہ عملی طور پر قصاص عثمان رضی اللہ عنہ کا مطالبہ کرنے والوں یعنی حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کے رفقاء کے ساتھ شریک جنگ نہ ہوئے، تو ان کے اس فعل اور شیعہ کے فعل میں کچھ فرق نہ ہوگا؛ بلکہ شیعہ کا فعل نواصب کے فعل سے شنیع تر ہوگا۔ اور رافضی ان سب سے بڑھ کر برے ہونگے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا مرتبہ سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ سے بلند تر تھا۔ اس کے پہلو بہ پہلو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ سے بھی قتل کیے جانے کا کم استحقاق رکھتے تھے۔ تاہم دونوں کے مظلوم اور شہید ہونے میں کوئی شبہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ قتل عثمان رضی اللہ عنہ کی بنا پر امت اسلامیہ جس فتنہ سے دوچار ہوئی وہ قتل حسین رضی اللہ عنہ کی نسبت عظیم تر تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سابقین اولین صحابہ میں سے تھے، آپ خلیفہ مظلوم تھے، بلا وجہ آپ سے معزول ہونے کے لیے کہا گیا تھا، جس کے لئے آپ تیار نہ تھے، آپ نے مدافعت کے لیے جنگ بھی نہ کی اور شہادت سے مشرف ہوئے۔ ❸

حضرت حسین رضی اللہ عنہ امیر وخلیفہ نہ تھے، البتہ خلافت کے طلب گار تھے۔ جب یہ بات مشکل نظر آئی اور آپ سے کہا گیا کہ آپ ایک قیدی کی حیثیت میں یزید کے روبرو پیش ہوں گے تو آپ نے یہ گوارا نہ کیا اور دشمن کے خلاف صف آرا ہوئے، یہاں تک کہ بحالت مظلومی شہادت سے بہرہ ور ہوئے۔ ❹

---

❶ سیدنا علی نے صدیق اعظم کی وفات کے بعد ان کی بیوی کے ساتھ نکاح کر لیا تھا، محمد بن ابی بکر اسی بیوی کے بطن سے آپ کا لے پالک تھا۔

❷ ہم قبل ازیں شیعہ کی معتبر کتب کے حوالہ سے تحریر کر چکے ہیں کہ وہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو ''الجبت'' (جادوگر، شیطان) اور حضرت فاروق رضی اللہ عنہ کو ''الطاغوت'' (باغی، سرکش) کے القاب سے نوازتے ہیں، جب تاریخ انسانیت میں عدل و انصاف کے ایک مثالی کردار فاروق اعظم رضی اللہ عنہ کو......جن کی بدولت اسلام کا نام روشن ہوا تھا...... طاغوت کہا جاتا ہے تو باقی لوگوں کی کیا حالت ہوگی، دراصل یہ لوگ ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی توہین کا ارتکاب نہیں کرتے بلکہ اس اسلام کی مذمت بیان کرتے ہیں، جو ان دونوں حضرات کے طفیل اکناف ارضی میں پھیلا، یہی وجہ ہے کہ شیعہ نے ایک ایسا دین گھڑ لیا ہے جس سے ابوبکر وعمر عثمان وعلی، حسن وحسین رضی اللہ عنہم اجمعین اور ان کے خلاف آشنا ہی نہ تھے۔ دیکھئے کتاب ''مختصر التحفة الاثنا عشرية۔''

❸ شہادت عثمان کے لیے دیکھئے، (کتاب العواصم من القواصم مع التعليقات: ۵۲ تا ۱۴۷)

❹ ہادت حسین کے لیے دیکھئے مقالہ محبّ الدین الخطیب جس کا عنوان ہے: ''مَنْ هُمْ قَتَلَةُ الْحُسَيْنِ '' (سیدنا حسین کے قاتل کون تھے؟) مجله الفتح شماره: ۸۵۱، محرم ۱۳۶۷ھ

یہ واقعات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتے ہیں کہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ ، حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی نسبت مظلوم تر تھے اور آپ کا صبر و حلم بھی مقابلۃً اتم و اکمل تھا۔ تاہم دونوں کا مظلوم اور شہید ہونا کسی شبہ سے بالا تر ہے، اگر کوئی شخص یوں کہے کہ حضرت علی و حسین رضی اللہ عنہما حکومت و امارت کے اسی طرح ناحق کے طلب گار تھے جیسے اسماعیلیہ میں سے الحاکم وغیرہ اور دیگر سلاطین بنی عبید۔ ❶ تو ایسا شخص بلا شک و شبہ دروغ گو اور مفتری ہوگا، اس لئے کہ حضرت علی و حسین رضی اللہ عنہما ہمارے نزدیک اعلیٰ درجہ کے مومن تھے۔ ان کی دینداری اور فضیلت مسلمہ ہے۔

جب کہ اسماعیلیہ ان کے مقابلہ میں منافق اور ملحد تھے۔ اسماعیلیہ وغیرہ کافر اور ملحد ہیں۔

علی ہذا القیاس جو لوگ حضرت علی و حسین رضی اللہ عنہما کو ان جھوٹے طلب گاران خلافت کی مثل قرار دیتے ہیں جو بنی طالب میں پیدا ہوئے یا وقتاً فوقتاً سرزمین حجاز اور دیگر بلاد و امصار میں سر اٹھا کر ناحق لوگوں کی جانیں تلف کرتے اور مال چھینتے رہے، تو کیا ایسے لوگ ظالم و کاذب نہ ہوں گے؟ یقیناً وہ جھوٹے ہوں گے۔

نظر بریں جو شخص حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کو عمر بن سعد کا مماثل قرار دیتا ہے، اس کا ظلم و کذب سابق الذکر سے بڑھ چڑھ کر ہے۔ پھر عمر بن سعد اگرچہ نیکی کے تصور سے کوسوں دور تھا، تاہم اس کے جرم کی انتہاء یہ تھی کہ وہ گناہ کے ساتھ دنیا کا طلب گار تھا؛ اور اسے اپنے اس عظیم گناہ کا اعتراف تھا۔ اس طرح کے بہت سے گناہ مسلمانوں میں واقعہ ہوتے رہتے ہیں۔

ملحدین کی ریشہ دوانیوں کا سبب رافضی حماقتیں:

بہت سارے شیعہ اپنی گندی کاروائیوں کے متعلق اعتراف کرتے ہیں کہ اس سے ان کا مقصد ملک حاصل کرنا' دین میں خرابی پیدا کرنا اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بغاوت [و دشمنی] اور سرکشی کرنا تھا۔ جیسا کہ بہت سارے باطنیہ اور دیگر شیعہ گروہوں کی تحریروں اور خطابات سے ظاہر ہوتا ہے۔ ان کا یہ اعتراف رہا ہے کہ وہ حقیقت میں اسلام پر یقین نہیں رکھتے۔ بلکہ وہ اپنے آپ کو شیعہ اس لیے ظاہر کرتے ہیں کہ شیعہ کی عقل بہت کم اور ان جہالت بہت زیادہ ہوتی ہے؛ لہٰذا ان کو استعمال کرتے ہوئے اپنے مقصود تک پہنچنا بہت آسان ہوتا ہے۔ ان کا سب سے پہلا فرد' بلکہ ان کا سب سے بہترین مختار بن عبید ثقفی تھا؛ جو کہ شیعہ کا امیر تھا؛ اس نے عبید اللہ بن زیاد کو قتل کیا۔ اس نے قاتلین حسین رضی اللہ عنہ سے انتقام کا نعرہ لگایا۔ اس ذریعہ سے اس نے محمد بن الحنفیہ اور دیگر اہل بیت کی قربت حاصل کرنے کی کوشش کی۔ پھر اس نے نبوت کا دعوی کردیا۔ اس کا دعویٰ تھا کہ جبریل میرے پاس وحی لے کر آتا ہے۔ صحیح مسلم میں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے کہ آپ نے فرمایا:

❶ بنی عبید کے مذہب اور ان کی تاریخ نشو و ارتقاء کے لیے دیکھئے ہمارا مقالہ مجلہ الازھر (م ۲۵ / ۵ جمادی الاول ۱۳۷۳ھ: ۶۱۲، ۶۳۱) مقالہ کا عنوان ہے: "مَنْ هُمُ الْعُبَيْدِيُّوْنَ"

''قبیلہ ثقیف میں ایک کذاب اور ایک سفاک (ناحق خون بہانے والا) ہوگا۔''❶

آپ کے ارشاد گرامی کے مطابق ثقیف کا کذاب مختار بن ابی عبید تھا اور سفاک حجاج بن یوسف ثقفی۔

روافض نواصب کی نسبت بدتر ہیں:

یہ حقیقت اظہر من الشمس ہے کہ عمر بن سعد جو حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو شہید کرنے والی فوج کا سپہ سالار تھا۔ ظالم اور طالب دنیا ہونے کے باوصف حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے حامی اور ان کے قاتلوں کے قاتل مختار بن ابی عبید سے زیادہ گناہ گار نہ تھا جس کا کہنا تھا کہ وہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قصاص کا طالب ہے۔ اور اس نے قاتلین حسین کو قتل کیا۔ بلکہ عمر بن سعد کے مقابلہ میں مختار گناہ گار اور کاذب تر تھا۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ شیعہ مختار، عمر بن سعد ناصبی سے بدتر تھا۔ اسی طرح حجاج بن یوسف بھی مقابلۃً مختار سے بہتر تھا۔ حجاج کا جرم یہ تھا کہ وہ ناحق خونریزی کا ارتکاب کیا کرتا تھا۔ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے بارے میں خبر دی تھی کہ وہ ناحق خون بہانے والا ہوگا۔ اس کے مقابلہ میں مختار وحی کا دعویدار تھا اور کہا کرتا تھا کہ مجھ پر جبریل امین نازل ہوتا ہے❷ ظاہر ہے کہ نزول وحی کا دعویٰ قتل نفوس سے عظیم تر ہے۔ یہ کفر ہے اور اگر مختار اس سے تائب نہیں ہوا تھا، تو وہ یقیناً مرتد تھا۔ فتنہ پردازی یوں بھی قتل سے عظیم تر جرم ہے۔

یہ سلسلہ یہاں ہی ختم نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ ایک وسیع باب ہے جائز یا ناجائز شیعہ جس کی بھی مذمت کرتے ہیں ان میں اس سے بھی بدتر آدمی موجود ہوتے ہیں۔ اسی طرح شیعہ جس کی مدح و ثنا کرتے ہیں ان کے حریف خوارج میں اس سے بہتر آدمی پائے جاتے ہیں۔ اس سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ روافض اپنے حریف نواصب سے بدتر ہوتے ہیں۔ نیز یہ کہ شیعہ جن کو کافر و فاسق قرار دیتے ہیں، وہ ان لوگوں کی نسبت افضل ہیں جو نواصب کے نزدیک کافر و فاسق ہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے متعلق اہل سنت کے عقائد کا خلاصہ:

اہل سنت کا معاملہ اس سے یکسر مختلف ہے۔ وہ جملہ اہل ایمان سے الفت و محبت کا سلوک کرتے ہیں اور

❶ صحیح مسلم۔ کتاب فضائل الصحابة۔ باب ذکر کذاب ثقیف و مبیرها (حدیث: ۲۵۴۵)۔

❷۔ مختار بن ابو عبید بن مسعود ثقفی؛ ابو اسحاق؛ ایک شیعہ داعی تھا۔ جو لوگوں کو حضرت محمد بن علی المعروف بہ محمد بن حنفیہ کی بیعت کی دعوت دیتا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے محمد بن علی کو اپنے بعد خلیفہ بنایا ہے۔ لوگوں کی ایک بڑی تعداد اس کے ساتھ تھی۔ پھر اس نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے اکثر قاتلوں کو قتل کر دیا۔ اور بنو امیہ کے لشکروں سے جنگ لڑی۔ اور عبید اللہ بن زیاد کو قتل کر دیا۔ کوفہ؛ الجزیرہ اور دیگر علاقوں میں اس کی بیعت کی گئی۔ پھر اس کے بعد اس نے نبوت کا دعوی کر دیا۔ اور کہا کہ مجھ پر وحی نازل ہوتی ہے۔ اس کے بعد اس کی لڑائی حضرت مصعب بن زبیر رضی اللہ عنہما سے ہوئی؛ اور یوں سن ۶۷ھ میں قتل ہو گیا۔ مختار کا تعلق شیعہ کے فرقہ کیسانیہ سے تھا۔ شہرستانی اور دیگر مؤرخین نے اس فرقہ کو مختاریہ کا نام بھی دیا ہے۔ [تاریخ طبری ۵/ ۵۶۹؛ أخبار الطوال للدینوری ۳۰۸۔ مروج الذهب للمسعودی ۳/ ۵۔ ۱۔ الملل النحل ۱/ ۱۳۲۔]

گفتگو میں علم عدل و انصاف کے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہیں۔ وہ جہالت زدہ اور اہل اہواء میں سے نہیں۔ وہ روافض ونواصب دونوں سے بیزار ہیں۔ ان کے افکار و معتقدات کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

۱۔ اہل سنت سابقین اوّلین صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے محبت رکھتے ہیں۔

۲۔ اہل سنت صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے مناقب وفضائل کے قدردان ہیں۔

۳۔ اہل سنت اہل بیت رضی اللہ عنہم کے ان جائز حقوق کی نگہداشت کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ نے بیان کیے ہیں۔

۴۔ اہل سنت مختار ثقفی جیسے کذاب اور حجاج جیسے ظالم وسفاک کے رویہ کو پسند نہیں کرتے۔

۵۔ اس کے ساتھ ہی سابقین اولین کے مراتب کا بھی خیال رکھتے ہیں۔ وہ جانتے ہیں کہ حضرت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما افضل الصحابہ ہیں۔ حضرت عثمان و علی رضی اللہ عنہما یا کوئی اور صحابی اس فضیلت میں ان کا حصہ دار و شریک نہیں ہوسکتا۔

قرن اول میں یہ عقائد وافکار متفق علیہ تھے۔ شاذ و نادر کسی کو اختلاف ہوتو اور بات ہے۔ اس کی حد یہ ہے کہ قرن اول کے شیعہ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کے رفقاء و احباب حضرت صدیق اور فاروق اعظم رضی اللہ عنہما کی عظمت و فضیلت میں کسی شک وشبہ میں مبتلا نہ تھے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے بتواتر ثابت ہے کہ آپ فرمایا کرتے تھے:

((خَيْرُ هٰذِهِ الْاُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا اَبُوْبَكْرٍ وَعُمَرُ))❶

''نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ابوبکر وعمر اس امت میں سب سے افضل ہیں۔''

تاہم شیعان علی میں سے ایک جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے افضل قرار دیتی تھی۔ مگر یہ اتنا اہم مسئلہ نہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ائمہ اہل سنت حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی افضلیت میں یک زبان تھے۔ امام ابو حنیفہ، شافعی، مالک، احمد بن حنبل، سفیان ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد رحمہم اللہ اور دیگر متقدمین و متاخرین محدثین، مفسرین، اہل فقہ و اہل زہد سب یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ البتہ حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما کی افضلیت میں اہل مدینہ کی ایک جماعت توقف کرتی تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ سے بھی ایک روایت میں یہی منقول ہے۔ اہل کوفہ کی ایک جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کو افضل قرار دیتی تھی۔ ایک روایت کے مطابق حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ بھی اسی کے قائل تھے۔ بعد ازاں حضرت ایوب سختیانی رحمہ اللہ سے ملنے کے بعد اس مسلک سے رجوع کرلیا تھا حضرت سفیان ثوری رحمہ اللہ بعد ازاں فرمایا کرتے تھے:

❶ سنن ابن ماجه۔ المقدمة۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی الله عنه(ح: ۱۰۶) ، مسند احمد (۱/ ۱۰۶)۔البخاري فِي صحِيحِه۵/ ۱۱۲ . أبو داود فِي سننِهِ٤/ ۲۸۸ ـكتاب السنةِ ، باب فِي التفضِيلِ . وفِي سننِ ابنِ ماجه۱/ ۳۹۔ وذكر السيوطِي فِي الجامِعِ الصغِيرِ ۲/ ۱۰ ؛ ط . مصطفى الحلبِي ، وذكر إن ابن عساكِر روى الحدِيث عن علِي والزبيرِ معًا ، وحسن السيوطِي الحدِيث ، ولكن الألبانِي ضعفه ، فِي ضعِيفِ الجامِعِ الصغِيرِ وزِيادتِهِ۳/ ۱۳۷ .

''جس نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے افضل قرار دیا اس نے مہاجرین و انصار پر عیب لگایا۔''

اہل سنت کے سب ائمہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو افضل قرار دیتے ہیں۔ جمہور محدثین کا نظریہ یہی ہے۔ نص اجماع اور قیاس بھی اس کی تائید کرتے ہیں۔ بعض متقدمین سے جو منقول ہے کہ وہ حضرت جعفر اور طلحہ رضی اللہ عنہما کو افضل قرار دیتے ہیں۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ ہر لحاظ سے افضل تھے؛ بلکہ بعض خصوصیات کے اعتبار سے ان کو جزوی فضیلت حاصل تھی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ کو افضل قرار دینے کا مطلب بھی یہی ہے کہ آپ بعض خصوصیات کی بنا پر جزوی فضیلت کے حامل تھے۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین میں جاہل اور ظالم کی رافضی تقسیم:

[اعتراض]: ......شیعہ مصنف کا کہنا ہے کہ: ''بعض صحابہ پر حق مشتبہ رہا اور طلب دنیا کے نقطہ خیال سے بیعت کر لی تھی۔''

۲۔ بعض اہل سنت شبہات کا شکار ہو کر دنیا دار لوگوں کے پیچھے چلنے لگے تھے۔ کوتاہ بینی کی بنا پر انہیں حق تک رسائی حاصل نہ ہوسکی، اور گرفت الٰہی کے مستوجب ٹھہرے۔ اس لیے کہ انہوں نے غور وفکر نہ کر کے یہ حق غیر مستحق کے سپرد کر دیا تھا۔

۳۔ بعض لوگ کوتاہ فہمی کی بنا پر مقلد محض ہو کر رہ گئے اور لوگوں کی بھیڑ دیکھ کر یہ سمجھے کہ شاید کثرت افراد حق و صداقت کی علامت ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ انہی کی بیعت کر بیٹھے اور اس آیت کو یکسر نظر انداز کر دیا: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ (ص ٢٤)

''وہ (حق پرست) کم ہی ہوتے ہیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے: ﴿وَ قَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ [سبا ۱۳]

'''اور میرے بندوں میں سے بہت ہی کم شکر گزار ہوتے ہیں۔'' [انتھی کلام الرافضی]

[جواب]: ......ان سے کہا جائے گا: اس مفتری و کذاب نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کرنے والے صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو تین گروہوں میں منقسم کیا ہے:

۱۔ اکثر صحابہ رضی اللہ عنہم دنیا کے طلب گار تھے۔

۲۔ ایک گروہ کے لوگ کوتاہ بین تھے اور دور اندیشی سے محروم تھے۔

۳۔ صحابہ کی تیسری قسم عاجز اور بے بس تھی۔

صحابہ رضی اللہ عنہم کے تین گروہوں میں تقسیم ہونے کی وجہ و محرکات و اسباب بقول شیعہ مصنف مندرجہ ذیل تھے:

۱۔ قصد و نیت کی خرابی۔

۲۔ جہالت۔ پھر جہالت کے دو اسباب ہیں:

۱۔ کوتاہ بینی، ۳۔ عجز و قصور۔

❀ ...... پھر شیعہ مصنف نے کہا ہے کہ: ''بعض صحابہ رضی اللہ عنہم نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ بیعت کرتے وقت کوتاہ بینی سے کام لیا تھا۔ اگر وہ غور وفکر سے کام لیتے تو حق و صداقت کو پہچان لیتے۔ اس غور فکر کے ترک کرنے پر ان سے مؤاخذہ ہوگا۔ بعض لوگ کوتاہ فہمی کی بنا پر مقلد محض ہو کر رہ گئے اور لوگوں کی بھیڑ دیکھ کر یہ سمجھے کہ شاید کثرت افراد حق و صداقت کی علامت ہے، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ انہی کی بیعت کر بیٹھے۔''

اس سے شیعہ مصنف کا مقصد حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی بیعت کے اسباب کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

[جواب] :...... اس شیعہ سے کہا جائے گا کہ: ''یہ صریح قسم کی دروغ گوئی ہے جس میں کوئی اشکال نہیں۔ اور ہر شخص بڑی آسانی سے جھوٹ بول سکتا ہے۔ روافض کی قوم حیرانی و سرگردانی کا شکار رہتی ہے۔ چنانچہ اس افتراء پرداز سے اگر اس کی دلیل طلب کی جائے تو وہ کوئی دلیل پیش نہ کر سکے گا۔ حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بلا دلیل کوئی بات کہنے کو حرام قرار دیا ہے خصوصاً جب کہ حق بیان کردہ بات کے خلاف ہو۔ اگر ہم صحابہ کے حالات سے نابلد ہوتے تو بھی بلا ثبوت ان کو بدارادہ اور جاہل قرار دینا روا نہ تھا، قرآن کریم میں ہے:

﴿ وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔوْلًا ﴾ (الاسراء ۳۶)

''جس بات کی آپ خبر ہی نہ ہو اس کے پیچھے مت پڑیے کیونکہ کان اور آنکھ اور دل ان میں سے ہر ایک سے پوچھ گچھ کی جانے والی ہے۔''

دوسری جگہ ارشاد فرمایا:

﴿ هٰٓاَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ حَاجَجْتُمْ فِيْمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فَلِمَ تُحَآجُّوْنَ فِيْمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ ﴾ (آل عمران ۶۶)

''تم وہ لوگ ہو جنھوں نے ایسی باتوں میں تکرار کی جن کا تمھیں علم تھا، تو پھر ایسی باتوں میں کیوں جھگڑتے ہو جن کا تمھیں علم ہی نہیں۔''

جب ہم جانتے ہیں کہ حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم علم و عقل اور دین و مذہب کے اعتبار سے امت محمدی کے کامل ترین افراد تھے تو پھر اس کے برعکس خیالات کا اظہار کرنا کیونکر روا ہوگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

''جو کسی کی پیروی کرنا چاہتا ہو تو وہ اس شخص کے نقش قدم پر چلے جو فوت ہو چکا ہو۔ اس لیے کہ زندہ شخص کے مبتلائے فتنہ ہونے کا خطرہ دامن گیر رہتا ہے۔ اللہ کی قسم! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب

اس امت میں سب سے افضل ، نیک دل، عمیق العلم اور تکلف و تصنع سے پاک تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے نبی کی صحبت و رفاقت اور دین اسلام کی نشر و اشاعت کے لیے منتخب کیا تھا۔ لہٰذا ان کی فضیلت کا اعتراف کیجئے، ان کے نقش قدم پر چلئے، دین و مذہب اور اخلاق و عادات میں ان کی پیروی کیجئے، کیونکہ وہ صراط مستقیم پر گامزن تھے۔'' ❶

یہ اثر کئی علماء نے نقل کیا ہے؛ ان میں سے ایک ابن بطہ بھی ہیں جنہوں نے قتادہ سے یہ روایت نقل کی ہے۔

ابن بطہ اور دوسرے کئی علماء نے معروف اسناد کے ساتھ زِر بن حبیش سے روایت کیا ہے؛ وہ کہتے ہیں: حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ مزید فرماتے ہیں:

''اللہ کریم نے بندوں کے دلوں کو دیکھا تو سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے دل کو سب سے افضل پایا؛ چنانچہ اسے اپنے لیے مخصوص کر لیا۔ پھر بندوں کے دلوں کو دیکھا؛ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کے دلوں کو سب سے افضل پایا اور انہیں اپنے نبی کے وزیر بنا دیا؛ جو اس کے دین کی خاطر لڑتے ہیں۔ جس چیز کو مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی اچھی ہے اور جسے وہ برا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بھی بری ہے۔'' ❷

یہ روایت ابن بطہ نے قتادہ رحمہ اللہ سے نقل کی ہے اور دیگر محدثین کے یہاں یہ روایت زر بن حبیش سے مروی ہے۔ ایک روایت میں ہے کہ اس اثر کے راوی ابو بکر بن عیاش فرماتے ہیں: ''عاصم بن ابی النجود نے زر بن حبیش سے روایت کیا ہے' حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ نے حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کو اپنی صواب دید سے خلیفہ بنایا تھا۔''

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کا یہ قول: ''اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم اس امت میں سب سے افضل ، نیک دل، عمیق العلم اور تکلف و تصنع سے پاک تھے۔'' ایک جامع کلام ہے جس میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے حسن قصد و نیت اور دلوں کی نیکی کا بیان ہے۔ نیز یہ بھی بیان ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کمال معرفت و دقت اور گہرے علم کی نعمت سے سرفراز تھے۔ اور آپ نے یہ بھی بیان فرمایا ہے: صحابہ کرام بلا علم بات کہنے اور تکلف کرنے سے بہت ہی دور اور پاک تھے۔''

حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا مذکورہ بالا ارشاد اس جاہل مصنف کے ان دعاوی کے عین برعکس ہے کہ حضرات

❶ مشکاۃ۔ باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ(ح:۱۹۳)جامع بیان العلم لابن عبد البر(۲/ ۹۷) الهروی (ق:۸٦/ ۱)۔

❷ مستدرك حاکم(۳/ ۷۸۔۷۹) ، مسند احمد(۱/ ۳۷۹)وقال الهیثمي : رواه أحمد و البزار ' و الطبراني في الکبیرمحمع الزوائد ۱/ ۱۷۷۔

صحابہ طالب دنیا، جاہل اور حق کی تلاش سے قاصر تھے۔ اس سے ثابت ہوا کہ صحابہ کامل العلم اور نیک دل تھے، اور ان کا زمانہ سب زمانوں سے بہتر تھا۔ یہ تو اتر کے ساتھ احادیث مبارکہ سے ثابت ہے۔ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''بہترین زمانہ وہ ہے جس میں میں مبعوث کیا گیا ہوں۔ پھر اس کے بعد آنے والے' پھر ان کے بعد آنے والے۔'' [اس کی تخریج گزر چکی ہے۔]

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس امت وسط کے بہترین لوگوں میں سے ہیں جو کہ سابقہ امتوں پر گواہی دیں گے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ نے اختلاف میں راہِ حق کی طرف ہدایت دی۔ اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے صراط مستقیم کی طرف ہدایت دیتا ہے۔ پس یہ جماعت نہ ان لوگوں میں سے تھی جو اپنی خواہشات نفس کی پیروی کرتے ہیں اور جن پر اللہ تعالیٰ کا غضب نازل ہوا؛ اور نہ ہی گمراہ اور جاہلین میں سے تھے۔ جس طرح کہ جاہل شیعہ نے انہیں گمراہوں اور سرکش باغیوں میں تقسیم کیا ہے۔ بلکہ اس کے برعکس یہ لوگ کمال علم اور جمال قصد کی نعمت سے مالا مال تھے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو پھر اس سے یہ لازم آتا کہ نہ ہی یہ امت دوسری امتوں سے بہتر ہے' اور نہ ہی خود بہترین امت ہے۔ یہ دونوں باتیں کتاب وسنت کی تعلیمات کے خلاف ہیں۔

مزید برآں عقلی قیاس بھی اس چیز پر دلالت کرتا ہے۔ اس لیے کہ جو کوئی اگر امت محمد ﷺ کے احوال پر غور و فکر کرے اور اس کے ساتھ ہی یہود و نصاری ؛ مجوس و مشرکین اور صابئین کے احوال پر بھی نظر فکر و عبرت ڈالے تو اس کے لیے باقی امتوں پر اس امت کی فضیلت علم نافع کے اعتبار سے ؛عمل صالح کے لحاظ سے دیگر ہر اعتبار سے واضح ہو جائے گی۔ یہ ایک لمبا موضوع ہے جس کی تفصیل بیان کرنے کا موقع یہ نہیں۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس امت کے کامل ترین لوگ ہیں۔ اس پر کتاب وسنت' اجماع امت اور قیاس سے دلائل موجود ہیں۔ اسی لیے آپ کو اکابرین امت میں سے کوئی ایک بھی ایسا نہیں ملے گا جو اپنے آپ اور اپنے امثال پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی عظمتوں اور فضیلتوں اور برتری کا اعتراف نہ کرتا ہو۔ اور آپ دیکھیں گے کہ جو لوگ اس بارے میں جھگڑا کرتے ہیں - جیسے رافضی - وہ لوگوں میں سب سے بڑے جاہل ہیں۔ اسی لیے آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ فقہ و حدیث' زہد وعبادت میں کوئی امام ایسا نہیں ہے جس کی طرف رافضی رجوع کرتے ہوں۔ اور نہ ہی کوئی کامیاب مسلمان جرنیل یا حکمران رافضی ہوا ہے۔ کوئی مسلمان بادشاہ ایسا نہیں گزرا جس نے اللہ کی راہ میں جہاد کیا ہو' دین اسلام کی نصرت کی ہو' اور دین اسلام کو اللہ کی زمین پر نافذ کیا ہو' اور اس کا تعلق رافضیوں سے ہو۔ اور نہ ہی وزراء میں کوئی اچھی سیرت و کردار کا حامل انسان ایسا گزرا ہے جو کہ رافضی ہو۔

آپ ملاحظہ کر سکتے ہیں کہ رافضہ میں اکثر لوگ یا تو زندیق' منافق اور ملحد ہوتے ہیں' یا پھر پرلے درجے کے جاہل جنہیں نہ ہی منقولات کا کوئی علم ہوتا ہے اور نہ ہی معقولات کا۔ یہ لوگ وادیوں اور پہاڑی علاقوں میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔ مسلمانوں پر جبر وستم کرتے ہیں۔ اہل علم و دین سے مجلس نہیں کرتے؛ سوائے اس صورت

کے کہ کوئی انہی جیسا خواہش پرست ہو جس سے انہیں کچھ امیدیں وابستہ ہوں۔ یا پھر کسی کیساتھ اس لیے بیٹھتے ہیں کہ وہ ان کے نسب کا ہو؛ اور اس کے ساتھ نسبی تعصب کے لیے بیٹھتے ہیں ؛ جو کہ اہل جاہلیت کا طریقہ ہے۔

جو کوئی اہل علم و دین سے مجلس رکھنے والا مسلمان ہو' وہ رافضی نہیں ہوسکتا۔ شیعہ مصنف کا یہ بیان اس کی جہالت و تشیع کی غمازی کرتا ہے۔ ہم اس سے محفوظ و مصئون رہنے کے لیے بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہیں، اس لیے کہ تشیع بدترین فرقوں مثلاً: نصیریہ، اسماعیلیہ، ملاحدہ، اہل الجبل اور قرامطہ کا ملجا و ماویٰ ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ فرقے علم سے کوئی واسطہ نہیں رکھتے۔ ان [کی رگ رگ] میں کذب' خیانت ؛ وعدہ خلافی اور نفاق کوٹ کوٹ کر بھرے ہوتے ہیں۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے:

''منافق کی تین علامتیں ہیں جب بات کرے تو جھوٹ بولے جب وعدہ کرے تو خلاف ورزی کرے اور جب اس کے پاس امانت رکھوائی جائے تو اس میں خیانت کرے۔''[1]

اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی زیادہ ہیں:

''اور اگرچہ وہ روزہ رکھتا ہو اور نماز پڑھتا ہو اور اپنے آپ کو مسلمان سمجھتا ہو۔''

اہل قبلہ میں سے یہ تین نشانیاں جس گروہ میں سب سے زیادہ پائی جاتی ہیں' وہ رافضہ کا گروہ ہے۔

مزید برآں اس جھوٹے کذاب مصنف سے کہا جائے گا: '' تصور کیجیے کہ جن لوگوں نے حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ نے بیعت کی ؛ تو وہ تمہارے قول کے مطابق یا تو دنیا کے طلب گار تھے؛ یا پھر جاہل۔ اور ان کے بعد کی صدیوں میں ایسے لوگ بھی آئے جوان میں سے ہر ایک کی طہارت و ذکاوت کو جانتے تھے۔ جیسے حضرت: سعید بن المسیب ؛ حسن البصری ؛ عطاء ابن ابی رباح ؛ ابراہیم النخعی ؛ علقمہ ؛ اسود ؛ عبیدہ سلیمانی ؛ طاؤس ؛ مجاہد ؛ سعید بن جبیر ؛ ابوالشعثاء ؛ جابر بن زید؛ علی بن زید؛ علی بن الحسین ؛ عبیداللہ بن عبداللہ بن عتبہ؛ عروۃ ابن زبیر؛ قاسم بن محمد بن ابوبکر؛ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث ؛ مطرف بن شخیر ؛ محمد بن واسع ؛ حبیب العجمی ؛ مالک بن دینار؛ مکحول؛ حکم بن عتبہ؛ یزید بن ابی حبیب رحمہم اللہ ؛ اور ان کے علاوہ اتنی بڑی تعداد میں ہیں جن کی صحیح گنتی کو صرف اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔

پھر ان کے بعد ایوب السختیانی؛ عبداللہ بن عون؛ یونس بن عبید؛ جعفر بن محمد؛ الزہری؛ عمرو بن دینار؛ یحیی بن سعید الأنصاری؛ ربیعہ بن ابی عبدالرحمٰن ؛ ابوالزناد؛ یحیی بن ابی کثیر؛ قتادہ؛ منصور ابن المعتمر ؛ اعمش ؛ حماد بن ابی سلیمان ؛ ہشام الدستوائی ؛ سعید بن ابی عروبہ رحمہم اللہ ۔

پھر ان کے بعد: مالک بن انس؛ حماد بن زید؛ حماد بن سلمہ؛ لیث بن سعد؛ اوزاعی؛ ابوحنیفہ؛ ابن ابی لیلی؛ شریک ؛ ابن ابی ذئب ؛ ابن الماجشون رحمہم اللہ ؛ اور ان کے بعد جیسے: یحی بن سعید القطان ؛ عبدالرحمٰن بن مہدی ؛

[1] صحیح مسلم:کتاب الایمان 'باب منافق کی نشانیوں کابیان؛ح:213

وکیع ابن الجراح؛ عبدالرحمٰن بن القاسم ؛ اشہب بن عبدالعزیز ؛ ابو یوسف ؛ محمد بن الحسن ؛ شافعی ؛ اُحمد بن حنبل ؛ اسحق بن راہو یہ؛ ابی عبید؛ ابوثور رحمہم اللہ ؛ ان کے علاوہ اتنی بڑی تعداد جن کو صحیح طور پر اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔جن کو غیر فاضل کو مقدم کرنے سے کوئی غرض نہیں۔نہ ہی جاہ و مال کی غرض سے اور نہ ہی کسی لالچ کی بنا پر۔ یہ وہ لوگ تھے جو سب سے بڑے علماء اور حقائق کی چھان بین کرنے والے تھے۔ یہ تمام حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی تقدیم پر متفق ہیں۔ بلکہ پہلے کے شیعہ جو کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے دور میں تھے؛ وہ بھی جناب ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی تقدیم پر متفق ہیں۔علامہ ابن ❶ القاسم رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''امام مالک رحمہ اللہ سے حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں دریافت کیا گیا تو آپ نے فرمایا:

''جن اکابر سے میں نے ہدایت پائی ہے، ان میں سے کوئی بھی ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی -حضرت عثمان وعلی رضی اللہ عنہما- پر تقدیم میں شک نہیں رکھتا تھا۔''

حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی تقدیم پر اہل مدینہ سے اجماع نقل کیا گیا ہے۔

[یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ] اہل مدینہ کا بنو امیہ کی طرف کوئی میلان نہیں تھا؛ جیسا کہ اہل شام کرتے تھے۔ بلکہ اس کے برعکس انہوں نے یزید کی بیعت سے انکار کردیا۔ واقعہ حرہ والے سال یزید سے جنگ کی ؛ اس کی وجہ سے مدینہ میں جو خونریزی ہوئی ؛ وہ سب کو معلوم ہے؛ نیز اہل مدینہ میں سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے کسی ایک کو بھی ایسے قتل نہیں کیا جیسے اہل بصرہ وکوفہ اور اہل شام کو قتل کیا۔ بلکہ آپ کا شمار مدینہ کے علماء میں ہوتا تھا۔ یہاں تک کہ آپ مدینہ سے باہر نکل گئے اور لوگ آپ پر ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو مقدم سمجھتے تھے۔

امام بیہقی رحمہ اللہ نے اپنی سند سے امام شافعی رحمہ اللہ سے روایت کیا ہے؛ آپ فرماتے ہیں:

'' صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور تابعین عظام رحمہم اللہ کا حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو [باقی صحابہ پر] مقدم سمجھنے میں کوئی اختلاف نہیں تھا۔''

شریک بن ابی نمر رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ایک سائل نے آپ سے پوچھا کہ ابوبکر وعلی رضی اللہ عنہما میں سے کون افضل ہے؟ تو آپ نے فرمایا: ابوبکر رضی اللہ عنہ۔سائل نے آپ سے کہا:'' آپ شیعہ ہوکر بھی یہ بات کہتے ہیں؟

تو آپ نے فرمایا:'' ہاں شیعہ وہی ہوسکتا ہے جو اس قسم کا عقیدہ رکھتا ہو۔اللہ کی قسم ! حضرت علی رضی اللہ عنہ ان سیڑھیوں پر چڑھے؛ اور خطبہ دیتے ہوئے ارشاد فرمایا:

((خَيْرُ هَذِهِ الْأُمَّةِ بَعْدَ نَبِيِّهَا اَبُوْبَكْرٍ وَعُمَرُ))❷

---

❶ امام عبدالرحمن بن قاسم المتوفی (۱۳۲۔۱۹۱) مقام الفسطاط کے مشہور علماء میں سے تھے، یہ امام مالک بن انس المتوفی (۱۸۱) کے شاگرد تھے اور ان کے علم وفضل کے مبلغ و ناشر تھے، اسد بن الفرات المتوفی (۱۴۲۔۲۱۳) نے ابن القاسم سے المدونہ کی تعلیم حاصل کی اور ۱۸۱ھ میں یہ کتاب لے کر قیروان پہنچے، ابن القاسم سے متعلق دیکھئے: مقالہ " مع الرعیل الاول " مجلہ الازھر، م: ۲۵ ج ۹ ص ۹۹۶، ۹۹۷، رمضان: ۱۳۷۳ھ)

❷ سنن ابن ماجہ۔ المقدمۃ۔ باب فضل عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ (ح: ۱۰۶) ، مسند احمد(۱/ ۱۰۶)۔

''نبی ﷺ کے بعد ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما اس امت میں سب سے افضل ہیں۔''

کیا ہم آپ کی بات کو رد کریں' یا پھر آپ کو جھٹلائیں؟ اللہ کی قسم آپ ہرگز جھوٹے نہ تھے۔''

قاضی عبد الجبار نے اپنی کتاب ''تثبیت النبوۃ'' میں ایک واقعہ نقل کیا ہے' اور اسے ابو القاسم بلخی کی کتاب کی طرف منسوب کیا ہے۔ بلخی نے یہ کتاب راوندی کے رد پر لکھی ہے جو کہ اس نے جاحظ پر اعتراضات میں لکھی تھی۔ اس میں لکھا ہے:

''یہ کیسے کہا جا سکتا ہے: جن لوگوں نے [حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی] بیعت کی وہ دنیا کے طلبگار یا جاہل تھے۔ لیکن یہ ضرور ہے کہ ان صحابہ کرام کی شان میں طعن کرنے والا ان اوصاف سے متصف ہے۔ اس لیے کہ آپ اہل قبلہ کے طوائف میں سے کسی کو رافضیوں سے بڑھ کر جاہل نہیں پاؤ گے۔ اور نہ ہی ان سے بڑھ کر کوئی دنیا کا حریص ہے۔ غور و فکر کرنے والا جان سکتا ہے رافضی جو عیب بھی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کی طرف منسوب کرتے ہیں؛ وہ خود سب لوگوں سے بڑھ کر اس عیب کا شکار ہوتے ہیں۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اس عیب سے کوسوں دور ہوتے ہیں۔ اس بنا پر رافضی بغیر شک و شبہ کے لوگوں میں سب سے بڑھ کر جھوٹے ہیں۔ جیسے مسیلمہ کذاب اپنے اس دعوی میں جھوٹا تھا کہ: میں سچا نبی ہوں۔'' اسی لیے یہ لوگ اپنے آپ کو اہل ایمان سے موصوف کرتے ہیں [خود کو مؤمن کہتے ہیں]؛ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کو منافق کہتے ہیں۔ جب کہ خود رافضی لوگوں میں سب سے بڑے منافق ہیں۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین تو سب سے بڑے مومن تھے۔''

خلافت علی رضی اللہ عنہ اور بیعت:

[اعتراض]:...... شیعہ مصنف کا قول ہے کہ: ''بعض لوگ حق کی بنا پر امارت و خلافت کے طالب تھے، چنانچہ قلیل التعداد با اخلاص مسلمانوں کی ایک جماعت نے آپ کی بیعت کی؛ جنھیں دنیوی زیب و زینت سے کچھ سرور کار نہ تھا؛ اور جنہیں اللہ کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی ہرگز کوئی پرواہ نہیں تھی۔ بلکہ انہوں نے اخلاص کیساتھ ان کی اطاعت کا اقرار کر لیا جو تقدیم کے مستحق تھے؛ اور ان کے اوامر و احکام کی اطاعت کرنے لگے۔ جب مسلمان اس آزمائش کا شکار ہوئے؛ تو ہر ایک پر واجب ہوتا تھا کہ وہ حق میں غور و فکر کریں۔ اور انصاف کا سہارا لیں۔ اور حق کو اس کی جگہ پر رکھا جائے اور مستحق پر ظلم نہ کیا جائے۔ قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے: ﴿ اَلَا لَعۡنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيۡنَ ﴾ (ھود: ۱۸)

''آگاہ ہو جاؤ ظالموں پر اللہ کی پھٹکار ہے۔'' [انتھی کلام الرافضی]

[جواب]:...... پہلی بات: یہ ضروری تھا کہ یوں کہا جاتا: ''جب ایک گروہ اس طرف چلا گیا؛ اور ایک گروہ اس طرف چلا گیا تو اس وقت واجب ہوتا کہ وہ غور و فکر کریں کہ کون سا قول زیادہ صحیح ہے۔ ہاں اگر ایک

جماعت حق کی اتباع پر راضی ہو جائے اور دوسری جماعت باطل کی اتباع شروع کر دے؛ تو پھر اس صورت میں معاملہ بالکل واضح تھا؛ اس وقت غور و فکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ اور اگر یہ معاملہ واضح نہ ہو تو پھر اس کا ذکر کرنا اس وقت تک جائز نہیں جب تک معاملہ کھل کر واضح نہ ہو جائے۔

دوسری بات: شیعہ مصنف کا [حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں] یہ کہنا کہ:''آپ حق کی بنا پر امارت و خلافت کے طالب تھے، چنانچہ قلیل التعداد مسلمانوں نے آپ کی بیعت کی۔''

بلا شک و شبہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق شیعہ کا یہ قول باطل ہے۔اس لیے کہ آپ حضرت ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کے دور میں ہرگز خلافت کے طلب گار نہیں ہوئے۔آپ نے اس وقت خلافت طلب کی جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو قتل کر دیا گیا؛ اور آپ کی بیعت کر لی گئی۔اس وقت قلیل تعداد میں نہیں بلکہ اکثر لوگ آپ کے ساتھ تھے۔اہل سنت اور شیعہ اس امر میں متحد الخیال ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے ابو بکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کے ادوار میں اپنی بیعت کی دعوت نہیں دی۔اور نہ ہی کسی ایک نے آپ کی بیعت کی۔لیکن رافضی پھر بھی یہی دعوی کرتے ہیں کہ آپ ایسا کرنا چاہتے تھے۔اور آپ کے بارے میں اعتقاد رکھتے ہیں کہ باقی لوگوں کو چھوڑ کر صرف آپ ہی امامت کے مستحق تھے۔لیکن آپ ایسا کرنے سے عاجز تھے۔اگر مان لیا جائے کہ یہ بات حق ہے؛ تب بھی انہیں کوئی فائدہ حاصل نہ ہوا۔اس لیے کہ آپ نے اپنی بیعت کی طرف لوگوں کو دعوت نہیں دی۔اور نہ ہی کسی ایک نے آپ کی اتباع کی۔تو پھر جب یہ سارا قصہ ہی من گھڑت اور جھوٹ ہو تو اس کی قباحت و شناعت کا کیا کہنا۔

[اعتراض]:...... [رافضی کہتا ہے]:''چنانچہ قلیل التعداد با اخلاص مسلمانوں کی ایک جماعت نے آپ کی بیعت کی۔''

[جواب]:...... یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین پر جھوٹا الزام ہے۔اس لیے کہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم کے دور میں کسی ایک صحابی نے بھی حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت نہیں کی۔اور کسی ایک کے لیے ایسا دعوی کرنا ممکن بھی نہیں تھا۔زیادہ سے زیادہ اتنا کہا جا سکتا ہے کہ: صحابہ کرام میں کچھ لوگ ایسے تھے جو آپ کی بیعت کرنا چاہتے تھے۔

ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ جب حضرت علی رضی اللہ عنہ مسند خلافت پر متمکن ہوئے تو بہت سارے لوگوں نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ کا ساتھ دیا۔بعض لوگ ان دونوں سے دور رہے۔جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی بیعت کی گئی تو بعض لوگوں کے دلوں میں کسی دوسرے کی طرف میلان تھا۔اس قسم کی باتیں کلیۃً تو ختم نہیں ہو سکتیں۔جب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خود مدینہ طیبہ میں موجود تھے؛ تو اس وقت مدینہ میں اور اس کی ارد گرد کی بستیوں میں منافقین بھی رہتے تھے۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِّنَ الْاَعْرَابِ مُنٰفِقُوْنَ وَ مِنْ اَهْلِ الْمَدِيْنَةِ مَرَدُوْا عَلَى النِّفَاقِ لَا

تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ﴾ [التوبة ۱۰۱]

''اور کچھ تمہارے گردو پیش والوں میں اور کچھ مدینے والوں میں ایسے منافق ہیں کہ نفاق پر اڑے ہوئے ہیں، آپ ان کونہیں جانتے ان کو ہم جانتے ہیں۔''

نیز مشرکین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَقَالُوْا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ﴾ [الزخرف ۳۱]

''اور کہنے لگے: یہ قرآن ان دونوں بستیوں میں کسی بڑے آدمی پر کیوں نازل نہیں کیا گیا۔''

ان لوگوں کی چاہت تھی کہ اہل مکہ و طائف میں سے جس انسان کو یہ لوگ بڑا سمجھتے اور تعظیم کرتے ہیں' اس پر قرآن نازل کیوں نہیں ہوا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ﴾ [الزخرف ۳۲]

''کیا آپ کے رب کی رحمت کو یہ تقسیم کرتے ہیں؟ ہم نے ہی ان کی زندگانی دنیا کی روزی ان میں تقسیم کی ہے اور ایک کو دوسرے سے بلند کیا ہے۔''

[شیعہ کے بیان کردہ جھوٹے اوصاف]

رہا شیعہ کا ان کے یہ اوصاف بیان کرنا کہ یہ لوگ دنیاوی زیب و زینت سے منہ موڑ چکے تھے؛ اور انہیں اللہ کے معاملہ میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پروا نہیں ہوتی تھی ۔ یہ ایک کھلا ہوا جھوٹ ہے۔ یہ عام مشاہدہ ہے کہ زہد و قتال میں شیعہ سے پیچھے کوئی فرقہ نہیں دیکھا گیا۔ خوارج جو کہ دین اسلام سے خارج ہیں' وہ زہد و جہاد میں شیعہ سے کئی گناہ آگے بڑھے ہوئے لوگ ہیں ۔ یہاں تک کہ عراق؛ الجزیرہ؛ خراسان اور مغرب میں بنوامیہ اور بنوعباس کیساتھ جنگوں میں خارجی حملوں کے لیے ضرب المثل بیان کی جاتی رہی ہے۔ ان لوگوں کے اپنے شہر پناہ ہوا کرتے تھے جہاں پر کسی دوسرے کو داخل ہونے کی جرأت نہیں ہوتی تھی۔

جب کہ ان مقابلہ میں شیعہ ہمیشہ مغلوب و مقہور اور شکست خوردہ رہے ہیں۔ ان پر دنیاوی محبت و حرص کی نشانیاں ظاہر رہی ہیں ۔ اسی بنا پر انہوں نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کیساتھ خط و کتابت کی۔ آپ نے پہلے اپنے چچا زاد بھائی کو [حالات معلوم کرنے کے لیے] بھیجا؛ اور پھر خود بھی تشریف لے آئے۔ ان لوگوں نے [خاندان اہل بیت کے ساتھ] غدر کیا؛ دنیا کے بدلے آخرت کو بیچ ڈالا اور آپ کو دشمن کے حوالے کر دیا۔ اور دشمنوں کے ساتھ مل کر آپ کے خلاف جنگ لڑی۔ [تو پھر خود ہی فیصلہ کریں] ان میں کون سا زہد تھا؟ اور کونسا جہاد کر رہے تھے؟ ان لوگوں کی وجہ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو اتنی تکالیف برداشت کرنی پڑیں جن کی حقیقت کو صحیح معنوں میں اللہ تعالیٰ

ہی جانتے ہیں۔ یہاں تک کہ آپ نے شیعہ پر بد دعا کی:

''اے اللہ! میں ان سے ملول ہوگیا ہوں' تو انہیں مجھ سے ملول کردے۔ اے اللہ! مجھے ان کے بدلے میں بہتر ساتھی عطا فرما؛ اور میرے بدلے ان کو برا حکمران عطا فرما۔'' [الاستعیاب ۳/ ۶۱]

شیعہ حضرت کے ساتھ خیانت و غدر کے مرتکب رہتے تھے۔آپ کو دھوکہ دیتے؛ اور ران لوگوں سے خط و کتابت کرتے جن سے حضرت برسر پیکار ہوتے۔ آپ کے ساتھ ولایت اور اموال میں خیانت کے مرتکب ہوتے۔ اسی لیے تو یہ لوگ رافضی کہلاتے ہیں۔

جب کہ حقیقی شیعان علی وہ تھے جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کا واقعہ پیش آیا؛ تو اس وقت ایک گروہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا حمایتی بن گیا جو شیعان عثمان کہلائے۔ اور دوسرا گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا حمایتی بن گیا؛ جو شیعان علی کہلائے۔ پہلے گروہ کے لوگ سب سے بہترین شیعہ تھے۔ جب کہ دوسرا گروہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نواسوں؛ جوکہ اس دنیا میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دو خوشبودار پھول تھے؛ کے ساتھ سلوک و معاملات میں سب سے برے لوگ ثابت ہوئے۔ حقیقت میں اس گروہ کے لوگ [ساری کائنات میں] سب سے بڑھ کر ملامت کے مستحق ہیں۔ [یہ لوگ] فتنہ پھیلانے میں سب سے جلد باز' [مقابلہ کی صلاحیت میں] سب سے عاجز' اور راہل بیت سے محبت کا اظہار کرنے والوں کو سب سے بڑھ کر دھوکہ دینے والے ہیں۔ یہاں تک کہ جب ان پر قدرت حاصل ہوگئی؛ اور ملامت کرنے والوں نے انہیں ملامت کیا تو انہوں نے دنیا کے تھوڑے سے مال کو ترجیح دیتے ہوئے [حضرت مسلم بن عقیل کو] دشمن کے سپرد کردیا۔ یہی وجہ تھی کہ اہل خرد و دانش بڑے بڑے مسلمانوں؛ جیسے حضرت عبداللہ بن عباس؛ حضرت عبداللہ بن عمر؛ ابوبکر بن عبدالرحمٰن بن الحارث؛ رضی اللہ عنہم اجمعین نے حضرت حسین رضی اللہ عنہ کو کوچ نہ کرنے کا مشورہ دیا تھا۔ اس لیے یہ اکابرین امت [اپنے تجربات کی روشنی میں] جانتے تھے کہ شیعہ آپ کو ذلیل کریں گے' اور آپ کی مدد سے ہاتھ کھینچ لیں گے' اور آپ کے ساتھ کئے گئے وعدے پورے نہیں کریں گے۔

پھر ویسے ہی ہوا جیسے ان اکابرین کا خیال تھا۔ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کے بارے میں حضرت عمر بن خطاب اور حضرت علی بن ابو طالب رضی اللہ عنہما کی دعا قبول فرمائی؛ اور ان پر حجاج بن یوسف کو مسلط کیا۔ جو نہ ہی کسی نیک و کار کی نیکی کا خیال کرتا تھا اور نہ ہی کسی بدکار کی بدی کو معاف کرتا تھا۔ پھر اس شر کی لپیٹ میں وہ لوگ بھی آ گئے جو حقیقت میں ان شیعہ میں سے نہیں تھے۔ یہاں تک کہ شر و فتنہ عام ہوگیا۔

مسلمانوں کی وہ بڑی بڑی کتابیں عام ہیں؛ جن میں زہاد [و عباد] کا تذکرہ ہے۔ ان میں ایک بھی رافضی نہیں ہے۔ اور یہ مصنفین پوری امت میں حق بات کہنے میں مشہور و معروف ہیں۔ اور انہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی پرواہ نہیں ہوتی۔ ان میں ایک بھی رافضی نہیں۔ رافضی ان میں کیسے ہوسکتا

ہے جب کہ روافض حقیقت میں منافقین کی جنس میں سے ہیں۔ان کا مذہب تقیہ ہے۔کیا جن لوگوں کو کسی ملامت گر کی پرواہ نہیں ہوتی ان کا یہ حال ہوتا ہے؟ یہ حال تو ان لوگوں کا ہوتا ہے جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے قرآن مجید میں یوں ارشاد فرمایا ہے:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة ۵۴]

''اے ایمان والو! اگر تم میں سے کوئی اپنے دین سے پھرتا ہے (تو پھر جائے) عنقریب اللہ ایسے لوگ لے آئے گا جن سے اللہ محبت رکھتا ہو اور وہ اللہ سے محبت رکھتے ہوں، مومنوں کے حق میں نرم دل اور کافروں کے حق میں سخت ہوں، اللہ کی راہ میں جہاد کریں اور کسی ملامت کرنے والے کی ملامت سے خوفزدہ نہ ہوں ۔ یہ اللہ کا فضل ہے جسے چاہے دے دے۔ وہ بہت فراخی والا اور سب کچھ جاننے والا ہے۔''

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین اور جہاد فی سبیل اللہ:

یہ ان لوگوں کا حال ہے جنہوں نے مرتدین سے قتال کیا۔ان میں سب سے پہلے فرد جناب حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ ہیں۔ اور پھر وہ لوگ ہیں جو قیامت تک آپ کی اس راہ پر گامزن رہیں گے۔ یہی لوگ تھے جنہوں نے مرتدین سے جہاد کیا؛ جیسے مسیلمہ کذاب اور اس کے ساتھیوں سے؛ اور زکوٰۃ روکنے والوں سے برسر پیکار ہوئے ۔ فارس و روم پر غلبہ حاصل کیا ۔ یہ لوگوں میں سب سے بڑے زاہد تھے۔ جیسا کہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں:

''تم اصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم سے بڑھ کر نماز و روزہ والے ہو۔ وہ لوگ تم سے بہتر تھے۔ پوچھا گیا: اے ابو عبدالرحمٰن! اس کی کیا وجہ ہے؟ آپ نے فرمایا: ''اس لیے کہ وہ دنیا سے سب سے زیادہ بے رغبت تھے؛ اور آخرت کی طرف سب سے زیادہ رغبت رکھتے تھے۔انہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی۔''

اس کے برعکس اگر ہم دیکھیں تو رافضی اپنے دشمن کی طرف سے ملامت گری سے سب سے زیادہ خوف کھانے والے ہوتے ہیں۔ان کا حال تو بالکل اس آیت قرآنی کے مطابق ہے:

﴿يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ فَاحْذَرْهُمْ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾

[المنافقون ٤]

''ہر سخت آواز کو اپنے خلاف سمجھتے ہیں یہی اصلی دشمن ہیں ان سے بچو اللہ انہیں غارت کرے

کہاں بھٹک رہے ہیں۔''

اہل قبلہ کے ساتھ ان کی بود و باش بالکل ایسے ہی ہے جیسے یہودی باقی اہل ملت کے ساتھ رہتے ہیں۔

پھر ان سے یہ پوچھا جائے گا: دنیا سے بے رغبتی رکھنے والے کون لوگ تھے؟ جنہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی؟ کیا ان کا شمار ان لوگوں میں ہوتا ہے جنہوں نے حضرات ابوبکر و عمر و عثمان رضی اللہ عنہم اجمعین کی بیعت نہ کی اور حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی؟ یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم اجمعین کے دور میں کوئی ایک بھی ایسا انسان نہیں تھا جس نے ان کی بیعت سے سرکش ہو کر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی بیعت کر لی ہو۔ بلکہ تمام لوگوں نے ان تینوں خلفاء کی بیعت کر لی تھی۔بس زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ:'' [کچھ لوگ ایسے تھے] جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کی تقدیم کا نظریہ اپنے دلوں میں چھپائے ہوئے تھے۔ [اگر واقعی ایسا ہی تھا ؛ حالانکہ یہ سوچ باطل ہے] تو پھر ان لوگوں کا یہ حال نہیں ہوتا جنہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی۔''

جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ولایت و خلافت کے دنوں میں لوگ آپ کے اصحاب کو جہاد کے رک جانے [یا کم ہو جانے] پر؛ اور قتال سے پیچھے رہ جانے پر بہت زیادہ ملامت کرتے تھے۔تو پھر شیعہ میں وہ لوگ کہاں تھے جنہیں اللہ کے دین کے بارے میں کسی ملامت گر کی ملامت کی کوئی پرواہ نہیں ہوتی تھی؟''

اگر یہ لوگ حضرات صحابہ ابوذر' سلمان اور عمار رضی اللہ عنہم اجمعین پر کوئی جھوٹ گھڑیں تو یہ جان لینا چاہیے کہ یہ بات تواتر کے ساتھ ثابت ہے کہ یہ تینوں حضرات ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کی سب سے زیادہ تعظیم کرنے والے ان کے سچے تابع فرماں تھے۔ ہاں ان میں سے بعض سے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خلاف کچھ بے اعتنائی منقول ہوئی ہے؛ ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہما کے خلاف نہیں۔ جب حضرت عثمان رضی اللہ عنہ شہید کر دیے گئے تو مسلمان متفرق ہو گئے۔ ایک جماعت حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی طرف رغبت رکھتی تھی؛ اور دوسری جماعت حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف۔ ان دونوں گروہوں کا باہم تصادم بھی ہوا۔اس وقت دونوں جماعتوں کے لوگ قتل ہوئے۔

صحیح مسلم میں ہے: حضرت سعد بن ہشام بن عامر رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے راستہ میں جہاد کا ارادہ کیا تو وہ مدینہ منورہ آ گئے اور اپنی زمین وغیرہ بیچنے کا ارادہ کیا تا کہ اس کے ذریعہ سے اسلحہ اور گھوڑے وغیرہ خرید سکیں اور مرتے دم تک روم والوں سے جہاد کریں۔ جب وہ مدینہ منورہ میں آ گئے اور مدینہ والوں میں سے کچھ لوگوں سے ملاقات ہوئی تو انہوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ کو ایسا کرنے سے منع کیا۔ اور ان کو بتایا کہ اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی چھ آدمیوں نے اسی طرح کا ارادہ کیا تھا ؛تو اللہ کے نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں ایسا کرنے سے روک دیا تھا۔آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''کیا تمہارے لئے میری زندگی میں نمونہ نہیں ہے؟''

جب مدینہ والوں نے حضرت سعد رضی اللہ عنہ سے یہ حدیث بیان کی تو انہوں نے اپنی اس بیوی سے رجوع کیا جس کو وہ طلاق دے چکے تھے اور اپنے اس رجوع کرنے پر لوگوں کو گواہ بنالیا۔ پھر وہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کی طرف آئے تو ان سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وتر کے بارے میں پوچھا۔ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

''کیا میں تجھے وہ آدمی نہ بتاؤں جو زمین والوں میں سے سب سے زیادہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وتر کے بارے میں جانتا ہے؟ حضرت سعد رضی اللہ عنہ نے کہا وہ کون ہے؟ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

تم حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس جاؤ؛ اور ان سے پوچھو۔ پھر اس کے بعد میرے پاس آنا؛ اور وہ جو جواب دیں مجھے بھی اس سے باخبر کرنا۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف چلا۔ حکیم بن افلح کے پاس آیا اور ان سے کہا کہ مجھے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس لے کر چلو۔'' وہ کہنے لگے کہ میں تجھے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے پاس لے کر نہیں جا سکتا؛ کیونکہ میں نے انہیں اس بات سے روکا تھا کہ وہ ان دو گروہوں (علی اور معاویہ رضی اللہ عنہما) کے درمیان کچھ نہ کہیں۔ تو انہوں نے نہ مانا اور چلی گئیں۔ حضرت سعد رضی اللہ عنہ کہتے ہیں: ''میں نے انہیں قسم دی تو وہ ہمارے ساتھ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی طرف جانے کے لئے چل پڑے...... الخ۔ ❶

حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے کہا: ''آپ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ملت پر ہیں؟ آپ نے فرمایا: ''میں نہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ملت پر ہوں اور نہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی ملت پر۔ بلکہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ملت پر ہوں۔''

[شیعہ کی تقسیم]:

پہلے دور کے شیعہ حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کو حضرت علی رضی اللہ عنہ پر ترجیح دیتے تھے۔ اختلاف صرف حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی تقدیم کا تھا۔ اس وقت نہ ہی کوئی امامیہ تھا اور نہ ہی رافضی۔ ان کا نام رافضی بہت بعد میں اس وقت سے پڑا جب یہ لوگ رافضی ہوئے؛ جب حضرت زید بن علی بن الحسین رضی اللہ عنہ نے ہشام کے دور میں کوفہ میں خروج کیا۔ اس وقت کچھ شیعہ نے آپ سے حضرت ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما کے بارے میں سوال کیا؟ تو آپ نے ان کے لیے رحم و مغفرت کی دعا کی۔ اس پر یہ شیعہ بگڑ گئے۔ آپ نے ان سے پوچھا: کیا تم مجھے چھوڑ رہے ہو؟ میری بات نہیں مان رہے؟ اس وقت سے ان کا نام رافضی [چھوڑنے والے] پڑ گیا۔ اور ان میں سے شیعہ کا ایک گروہ

❶ صحیح مسلم، کتاب صلاۃ المسافرین وقصرھا، باب جامع صلاۃ اللیل ومن نام عنہ أو مرض.

زید بن علی رحمۃ اللہ علیہ کے ساتھ ہی رہا۔اس نسبت کے لحاظ سے انہیں زیدیہ کہا جانے لگا۔ اس وقت سے شیعہ دو گروہوں میں تقسیم ہو گئے : رافضہ امامیہ اور زیدیہ۔

پھر جیسے جیسے یہ لوگ کوئی نئی بدعت ایجاد کرتے ہیں تو ان کے شر میں اضافہ ہی ہوتا جاتا ہے۔زیدیہ رافضہ سے بہتر ہیں۔زیدیہ ان سے بڑے عالم ؛ زاہد؛ سچے اور بہادر ہیں۔ابو بکر و عمر رضی اللہ عنہما باتفاق مسلمین لوگوں میں سب سے بڑے زاہد تھے۔انہیں اللہ کے دین میں کسی ملامت کرنے والے کی ملامت کی پرواہ نہیں ہوا کرتی تھی۔جیسا کہ کسی نے کہا ہے: '' اللہ تعالیٰ حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر رحم فرمائے ؛ انہوں نے حق کو اس حال میں چھوڑا کہ اس کا کوئی سچا دوست نہیں۔''

❀❀❀❀

فصل:

شیعہ کے افکار ومعتقدات

[رافضی کی امامیہ مذہب کے واجب الاتباع ہونے کی بیان کردہ وجوہات؛ وجہ اول تا وجہ چہارم]

[شبہات] : شیعہ مصنف رقم طراز ہے:''ہمارا مذہب اس لیے واجب الاتباع ہے کہ یہ جملہ مذاہب کی نسبت احق واصدق اور باطل کی آمیزش سے خالص تر ہے۔ یہ مذہب اللہ ورسول اور اولیاء کی تنزیہ وتقدیس میں جملہ مذاہب سے آگے ہے۔ ہمارا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ مخصوص بالقدامت وازلیت ہے۔ اوراس کے علاوہ جو کچھ بھی ہے؛ وہ محدث ہے۔اور وہ اکیلا ہے۔ وہ نہ جسم ہے اور نہ ہی جوہر۔اور نہ ہی وہ مرکب۔ اس لیے کہ ہر مرکب اجزاء کا محتاج ہوتا ہے؛ اور اجزاء اصل کے غیر ہوتے ہیں۔اور وہ عرض بھی نہیں اور مکان کے دائرہ میں محدود بھی نہیں ؛ کیونکہ اس سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے؛ بلکہ ہم اللہ تعالیٰ کی تمام مخلوق کی مشابہت سے پاک قرار دیتے ہیں۔اور یہ کہ اللہ تعالیٰ تمام مقدورات پر قادر ہیں۔ وہ عادل اور حکیم ہیں؛ کسی پر ظلم نہیں کرتے۔اور نہ ہی قبیح فعل کے مرتکب ہوتے ہیں؛وگرنہ اس سے جہالت اورضرورت مندی لازم آئے گی۔اللہ تعالیٰ ان دونوں امور سے منزہ ہے۔اور وہ اطاعت گزار کوثواب دیتا ہے تاکہ ظالم نہ بنے؛ اور گنہگار کو معاف کرتا ہے؛یااس کے جرم کی اسے سزا دیتا ہے؛ یہ اس کا ظلم نہیں۔اور بیشک اس کے افعال محکم اور پختہ ہوتے ہیں جو کہ کسی غرض اور مصلحت کی وجہ سے ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ عبث کا مرتکب ہوتا۔ جبکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ﴾ (الدخان: ۳۸)

''اورہم نے آسمانوں اورزمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے کھیلتے ہوئے نہیں بنایا۔''

یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کی رہنمائی کے لیے انبیاء کرام کو مبعوث فرمایا۔اللہ تعالیٰ کو دیکھا نہیں جا سکتا، اور نہ ہی حواس سے اس کا ادراک کیا جاسکتا ہے۔فرمان الٰہی ہے:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ﴾ [الانعام ۱۰۳]

''اسے نگاہیں نہیں پاتیں اور وہ سب نگاہوں کو پاتا ہے اور وہی نہایت باریک بین، سب خبر رکھنے والا ہے۔''

❀ بلاشبہ وہ کسی جہت میں محدود نہیں۔اور بیشک اس کے اوامر ونواہی حادث ہیں اس لیے کہ معدوم سے امر

ونہی کا صدور ممکن نہیں۔ اور یہ کہ انبیاء کرام شروع عمر سے آخر تک صغائر و کبائر سے پاک ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو ان کی تبلیغ رسالت پر اعتماد نہ رہتا۔ اور ان کی بعثت کا فائدہ ختم ہو جاتا اور ان سے نفرت لازم ہو جاتی۔ اور یہ کہ ائمہ بھی انبیاء کرام کی طرح تک صغائر و کبائر سے پاک ہوتے ہیں۔

❀ شیعہ اپنے فروعی احکام ائمہ معصومین سے نقل کرتے ہوئے اپنے جدا مجد سرور کائنات ﷺ سے براہ راست اخذ کرتے ہیں؛ اور رسول اللہ ﷺ نے یہ احکام جبریل امین کے ذریعہ اللہ تعالیٰ سے حاصل کیئے۔ اور پھر ثقہ راوی اسے نسل در نسل سلف سے خلف تک روایت کرتے رہے یہاں تک کہ یہ روایات معصومین تک پہنچ گئی۔ اور انہوں اجتہاد اور قول بالرائے کی جانب مطلقاً توجہ نہ کی۔ اور قیاس و استحسان اور رائے کو حرام سمجھا۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جوابات] :اس کا جواب کئی وجوہ سے دیا جا سکتا ہے:

وجہ اول :...... [شیعہ کے]: ذکر کردہ مسائل کا مسئلہ امامت سے اصل میں کوئی تعلق نہیں۔ بلکہ بعض امامیہ ان کو تسلیم بھی نہیں کرتے۔ اور بہت سارے ایسے لوگ ان چیزوں کو تسلیم کرتے ہیں جن کا امامیہ مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ اور ان میں سے کسی کوئی ایک مسئلہ بھی دوسرے پر مبنی نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ طریقہ سراسر عقلی ہے، اور امام کا تقرر سمعی دلائل کا محتاج ہے۔ پس ان مسائل کو امامت کے مسئلہ میں داخل کرنا ایسے ہی ہے جیسے دوسرے مورد نزاع مسائل کو لا کر اس میں شامل کر دیا جائے۔ یہ تو مقصود سے دور بھاگنا ہے۔

وجہ دوم:...... یہ تو عقیدہ توحید اور تقدیر کے بارے میں معتزلہ کا عقیدہ ہے۔ شیعہ اپنے آپ کو اہل بیت کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ اور ان معتزلہ سے موافقت رکھتے ہیں جو کہ توحید اور تقدیر میں اہل بیت کے مذہب سے سب لوگوں سے زیادہ دور ہیں۔ اس لیے کہ ائمہ اہل بیت جیسے حضرت علی اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہم اور ان کے بعد آنے والے سبھی ان عقائد پر متفق ہیں جن پر صحابہ کرام اور تابعین کا اتفاق تھا؛ وہ صفات اور قدر کو مانتے تھے۔ منقولات پر مشتمل صحیح کتابیں ان مسائل سے بھری پڑی ہیں۔ ہم ان میں حضرت علی اور اہل بیت رضی اللہ عنہم سے منقول چند روایات آگے نقل کریں گے تا کہ انہیں پتہ چل جائے کہ شیعہ اصول دین میں اہل بیت کے مخالف ہیں۔

وجہ سوم :...... انہوں نے جو صفات اور قدر ذکر کیے ہیں وہ شیعہ کے خصائص میں سے نہیں ہیں اور نہ وہ اس قول کو اختیار کرنے میں آئمہ ہیں اور نہ یہ ان تمام شیعوں کا قول ہے بلکہ اس بات میں ان کے آئمہ معتزلہ ہیں اور انہی سے متاخرین شیعہ نے اپنا مذہب لیا ہے اور شیعوں کی کتابیں معتزلہ کے طرقِ استدلال پر اعتماد کرنے سے بھری پڑی ہیں اور یہ تیسری صدی کے اواخر کا حال ہے چوتھی صدی ہجری میں اس مسئلہ کو اس وقت مزید استحکام اور پذیرائی ملی جب شیخ مفید اور اس کے شاگردوں نے ؛ جیسے موسوی اور طوسی نے شیعہ مذہب کے لیے تصنیف و

تأ لیف کی۔ ❶

رہے قدمائے روافض تو ان پر اس قول کا ضد ہی غالب ہے جیسے کہ ہشامین کا اور ان کے اصحاب کا قول پس اگر یہ قول حق ہوتا تو اس کو اختیار کرنا اور تینوں آئمہ کی خلافت کے اثبات کے ساتھ معتزلہ کی موافقت کرنا بھی ممکن ہوتا اور اگر یہ باطل ہے تو اس کی طرف کوئی حاجت ہی نہیں اور مناسب ہے کہ وہ ایک ایسی بات ذکر کریں جو امامت کے ساتھ خاص ہو جیسے کہ بارہ آئمہ کے اثبات کا مسئلہ اور ان کی عصمت کا مسئلہ۔

وجہ چہارم: ان سے یہ کہا جائے گا کہ اس کلام میں جس قدر حق بات موجود ہے؛ اہل سنت و الجماعت سارے کے سارے یا پھر ان کی اکثریت یعنی جمہور امت اس کا اقرار کرتی ہے۔ اور جو کچھ اس میں باطل ہے؛ وہ رد ہے۔ اس مسئلہ میں جتنا کچھ بھی حق ہے وہ اہل سنت والجماعت کے عقیدہ سے خارج نہیں ہے۔ ہم اس مسئلہ کو آگے چل کر تفصیل کے ساتھ بیان کریں گے۔

ابن مطہر کے کلام کی پہلی قسم پر تفصیل رد:

ابن مطہر کا قول کہ: ''اللہ تعالیٰ مخلوقات کی مشابہت سے بالکل منزہ ہیں۔''

وجہ پنجم:......مصنف کا یہ کہنا کہ: بلاشک و شبہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعال ازلیت اور قدامت کے ساتھ مخصوص ہے۔ اور اللہ تعال کے سوا جو کچھ بھ ہے؛ وہ مخلوق ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ایک ہے؛ اور اس کا نہ ہ جسم ہے اور نہ ہ وہ کس مکان میں ہے۔ اگر ایسے ہوتا تو اللہ تعالیٰ بھی محدث ہوتا۔ بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کو مخلوقات کی تشبیہ سے منزہ مانتے ہیں۔

جواب:......مصنف کا اشارہ جہمیہ اور معتزلہ کے مذہب ک طرف ہے۔ اور اس کا مضمون یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا نہ ہ کوء علم اور نہ ہ قدرت اور حیات اور یہ کہ اللہ تعال کے اسماحسن جیسا کہ العلیم ؛ القدیر ؛ السمیع البصیر ؛ الرؤوف ؛ الرحیم اور دیگر اسما اللہ الحسنیٰ ان صفات پر دلالت نہیں کرتے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعال نہ ہ کلام کرتے ہیں اور نہ ہی راضی یا ناراض ہوتے ہیں۔ اور نہ ہی محبت کرتے ہیں اور نہ ہی بغض کرتے ہیں۔ اور صرف وہ چیز چاہتے ہیں جو کہ آپ کے ارادہ اور کلام سے جدا پیدا ہوتی ہے۔ اور یہ کہ کلام اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔

❶ سبق الكلام على كل مِن المفيدِ والموسوِي والطوسِي فِي هذا الكِتابِ .1/58 وانظر ترجمة المفِيدِ أيضا فِي: الرِجالِ لِلنجاشِي ، ص ؛ 316؛ أعيانِ الشِيعةِ لِلعامِلِي ط .بيروت 46/20؛ الفِهرِستِ لِلطوسِي الطبعةِ الثانِيةِ ، النجفِ ص 187؛ رِجالِ الأعلامِ الحِلِي لِابنِ المطهرِ الطبعةِ الثانِيةِ ، النجفِ، ص 147؛ الأعلامِ لِلزِركلِي .7/245 ؛ وانظر فِي ترجمةِ الموسوِي؛ الشرِيفِ المرتضى أيضاً: أعيانِ الشِيعةِ 41/188 ؛ الفِهرِست لِلطوسِي ، ص 125 ؛ رِجال الأعلامِ الحِلِية95؛ وفِياتِ الأعيانِ 3/3 .

مصنف کا یہ کہنا کہ ''اللہ تعالیٰ مخلوقات کی مشابہت سے بالکل منزہ ہیں۔''

تو جواب یہ ہے کہ: اہل سنت والجماعت تو اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے مشابہت کے باب میں شیعوں کی بہ نسبت تنزیہ کے زیادہ احق ہیں اس لیے کہ تشبیہ اور تجسیم جو کہ عقل اور نقل کے خلاف ہے۔ اوران کی مثال امت کے تمام گروہوں میں سے کس ایک بھی دوسرے گروہ میں نہیں ملتی۔ اور پھر یہ کہ اس باب میں متأخرین اور قدماء امامیہ کے مابین بہت بڑا تناقض پایا جاتا ہے۔ ان کے قدماء تشبیہ اور تجسیم کے مسئلہ میں غلو کا شکار تھے؛ جب کہ متأخرین نفی اور تعطیل میں غلو کا شکار ہیں۔ پس اس اعتبار سے یہ لوگ باقی ساری امت کو چھوڑ کر خود اس مسئلہ میں جہمیہ اور معتزلہ کے ہم مسلک وہم مشرب بن گئے۔

جبکہ اہل سنت والجماعت جو کہ خلفائے ثلاثہ ک خلافت کو صحیح اور ثابت مانتے ہیں ان کے تمام ائمہ اور مشہور فرقے اللہ تعالیٰ سے تمثیل ک نف پر متفق ہیں۔ اور خلفائے ثلاثہ ک امامت کو ماننے والوں میں سے جن لوگوں نے اللہ تعال پر لفظ جسم کا اطلاق کیا ہے؛ جیسا کہ کرامیہ؛ وہ ان روافض [امامیہ] ک نسبت صحیح منقول اور صریح معقول کے زیادہ قریب ہیں جنھوں نے اللہ تعال پر لفظ جسم کا اطلاق کیا ہے۔ ❶

جس طرح کہ ابن نوبختی نے اپنی کتاب ''الکبیر'' ❷ میں اور ابو الحسن اشعری نے اپنی معروف کتاب

❶ يعترف المامِقانِى فِى ترجمةِ هِشامِ بنِ الحكمِ؛ تنقِيحِ المقالِ 3/294؛ بكِثرةِ الأخبارِ المروِيةِ عن هِشام فِى التجسِيمِ حتـى أن الكلِينِى ذكر خمس مِنها فِى الكافِى ؛ ويـنقل المامِقانِى عن هِشام نص خبر مِن هذِهِ الأخبارِ الخمسِ ؛ يقول هِشام:"إِن الله جِسم صمدِى نورِى۔" كما ينقل عنِ البرقِي قوله إِن هِشاما كان مِن غِلمانِ أبِى شاكِرِ الدِيصانِى الزنديقِ وإِنـه كان جِسمِيا ردِيئا .وفِى أخبارِ الرِجال لِـلـكشِي فِى ترجمةِ هِشامِ بنِ سالِم الجوالِيقِي 983؛ أنـه كان يزعم أن الله صور وأن آدم خلِق على مِثلِ الربِ ثم يشِير إِلى جنبِهِ وشعرِ رأسِهِ لِيبين المماثلة.

سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کے لیے جسم کے عقیدے کا اظہار ان کے علامہ ہشام بن الحکم نے کیا تھا۔ اس نے کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے، جس کی ایک حد اور انتہا ہے۔ وہ طویل وعریض اور گہرا ہے۔ اس کا طول اس کے عرض جتنا ہے۔ اور بے شک اللہ کا جسم اس کی بالشت کے حساب سے سات بالشت ہے۔ أصـول الـكـافى: ۱/ ۷۳(كتاب التوحيد، باب النهى عن الصفة بغير ...... " تفسير البرهان ٤١۔ بحار الأنوار:۳/ ۲۸۸(باب نفى الجسم والصورة ...... " التبنيه والرد:٢٤۔

حتی کہ ان کے صدوق نے محمد بن الفرج الرخجی سے روایت ہے' وہ کہتا ہے: ''میں نے ابوالحسن علیہ السلام کو خط لکھ کر دریافت کیا کہ تجسیم کے متعلق ہشام بن حکم کے عقیدہ کی کیا حقیقت ہے؟ اور صورت کے متعلق ہشام بن سالم کے عقیدہ کی کیا حقیقت ہے؟ تو انہوں نے جواب میں لکھا: ''حیران کی حیرانگی ودرماندگی کو چھوڑ دے' اور شیطان مردود کے شر سے اللہ تعالیٰ کی پناہ میں آ؛ جو کچھ یہ دونوں ہشام کہتے ہیں؛ یہ کوئی عقیدہ نہیں ہے۔'' [التوحید' ۹٤۔ باب : أنه عزو جل ليس بجسم و لا بصورة۔]

❷ تـكلمت مِن قبل عل النوبختِيِ وِكتابِهِ " الآراء والدِيانات " وقد ذكر عنه النجاشِى فى الرِجال، ص : 90 ؛ أنه كِتاب كِبير حسن يحتوِى على علوم كثِيرة .

"مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین" ❶ میں اوراسی طرح شہرستانی نے اپنی کتاب "الملل و النحل "میں ذکر کیا ہے۔اوران کے علاوہ دیگر علما نے جسم اور تشبیہ کے مسئلہ میں کرامیہ اوران کے ان اتباع سے بھ بہت کچھ نقل کیا ہے جوخلفائے ثلاثہ ک خلافت کوصحیح مانتے ہیں۔ ❶

اہل سنت اوراہل تشیع کے مختلف گروہ قدما ائمہ امامیہ سے تجسیم اورتشبیہ کے مسئلہ میں ایسی منکر باتیں روایت کررہے ہیں کہ ایسی باتیں کرامیہ اور دوسرے لوگوں سے معلوم نہیں ہوسکیں۔فرقہ امامیہ کے وہ قدیم اَئمہ جوتجسیم اورتشبیہ کے منکر ہیں اُن سے اہل سنت اورخودروافض ایسے اقوال نقل کرتے ہیں جوکرامیہ اوران کے اتباع سے بھی منقول نہیں۔

رہے وہ لوگ جواللہ تعالیٰ پر"جسم" کے لفظ کا اطلاق نہیں کرتے جیسے کہ محدثین،مفسرین اورصوفیاء اورفقہاء اورآئمہ اربعہ اوران کے اتباع اور مسلمانوں کے مشہور علماء ومشائخ ؛اور جوان سے پہلے گزرے ہیں یعنی صحابہ اور تابعین،ان میں سے کوئی ایک بھی ایسانہیں ہے جواس بات کا قائل ہے کہ اللہ کا"جسم" ہے اگرچہ سلف اورآئمہ میں سے کوئی بھی اس بات کا قائل نہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے لیکن جس نے ان میں سے بعض کی طرف تجسیم کی نسبت کی ہے تو وہ اس کے اس عقیدہ کے اعتبار سے ہے کہ اس نے جسم کا ایک خاص معنی کے ساتھ تفسیر کی ہے اور اس کوغیر کے لیے لازم سمجھا ہے۔

پس معتزلہ اورجہمیہ اوران کے امثال جوکہ صفات کی نفی کرنے والے ہیں انہوں نے ہراس شخص کو جواللہ کے لیے صفات ثابت مانے تو اس کومجسم اورمشبہ کہا اوران لوگوں میں سے بعض وہ بھی ہیں جوآئمہ مشہورین میں سے بعض کومجسم اورمشبہ کہتے ہیں جیسے امام مالک شافعی اوراس کے اصحاب۔

اس طرح کہ ان کوابوحاتم صاحب"کتابِ الزینۃ" نے ذکر کیا ہے اوراس کے علاوہ دیگر نے بھی ذکر کیا ہے جب کہ اس نے مشبہہ کے فرق کو ذکر کیا تو ان کے ذیل میں فرمایا کہ ان میں سے ایک گروہ جن کو مالکیہ کہا جاتا ہے اوروہ ایک آدمی کی طرف منسوب ہے جس کو" مالک ابن انس" کہا جاتا ہے۔ان میں سے ایک گروہ ہے جس کوشافعیہ کہا جاتا ہے کیونکہ منسوب ہے ایک آدمی کی طرف جن کوشافعی کہا جاتا ہے۔

اوران لوگوں کا شبہ یہ ہے کہ آئمہ مشہورین سب کے سب اللہ تعالیٰ کے لیے صفات ثابت کرتے ہیں اور

---

❶ اشعری نے اس بارے میں کلام کیا ہے۔اشعری اپنی امانت داری اوراپنے مخالفین کا کلام اورعقیدہ بڑی امانت سے نقل کرنے میں بڑا مشہور ہے۔وہ امامیہ فرقہ کے عقیدہ تجسیم کے بارے میں کہتا ہے:"امامیہ روافض کا تجسیم کے بارے میں اختلاف ہے؛ اس سلسلہ میں ان کے چھ فرقے ہیں" پھرامام اشعری نے ان کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کی ہے۔دیکھو: المقالاتِ ج۱/۲۰۳۔

❷ علامہ شہرستانی جن کے متعلق ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا کہنا ہے کہ وہ شیعیت کی طرف مائل تھے؛ وہ اپنی کتاب"الملل والنحل میں ۱/۱۵۴" پر کہتے ہیں: یہی وجہ تھے کہ امامیہ اصول میں نظریہ عدل پر چل پڑے؛ اور صفات میں مشبہہ کی راہ اختیار کرلی۔ وہ ہمیشہ حیران اور سرگرداں ہی رہے۔ پھراس کے بعد شہرستانی نے ان کا کلام مفصل طور پر پیش کیا ہے۔

کہتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے مخلوق نہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں نظر آئیں گے اور یہی صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے جو کہ اہل بیت میں سے ہیں اور ان کے علاوہ دیگر اصحاب میں سے ہیں اور یہ آئمہ متبوعین کا مذہب ہے جیسے کہ امام مالک بن انس ،سفیان ثوری ،لیث بن سعد، امام اوزاعی ،ابوحنیفہ، امام شافعی ،امام احمد بن حنبل ،داوٗدِ ظاہری، محمد ابن خزیمہ، ابوبکر بن المنذ راور محمد بن جریر طبری اور ان کے اصحاب ۔

جہمیہ اور معتزلہ تو یہ کہتے ہیں کہ جس نے اللہ کی صفات کو ثابت کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ آخرت میں نظر آئیں گے اور قرآن اللہ کا کلام ہے ،مخلوق نہیں ،پس بے شک وہ مجسم اور مشبہ ہے اور تجسیم باطل ہے اور اس بات میں ان کا شبہ یہ ہے کہ صفات تو اعراض ہیں وہ تو صرف اور صرف جسم ہی کے ساتھ قائم ہو سکتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ کلام اور دیگر صفات قائم ہیں تو وہ تو صرف اور صرف جسم ہی ہونگے اور جو نظر آئے گا اور جو چیز بھی نظر آتی ہے وہ تو صرف جسم ہی ہوتی ہے یا کسی جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔

اسی لیے صفات کے جو مثبتین (ماننے والے) ہیں وہ ان کے بارے میں تین طوائف میں تقسیم ہو گئے :

ایک گروہ نے تو مقدمہ اولیٰ میں ان کے ساتھ منازعت اور اختلاف کیا اور دوسرے گروہ نے مقدمہ ثانیہ میں منازعت کی اور ایک گروہ نے ان کے ساتھ مطلق نزاع کیا دو مقدمتین میں سے کسی ایک پر لاعلی التعیین اور صفات کی نفی اور ان کے اثبات میں انہوں نے ایسے الفاظ کا اطلاق نہیں کیا جو مجمل ہوں اور وہ مبتدع (اپنی طرف سے نئے نکالے ہوئے اور مخترع) ہوں ۔ان کے لیے شریعت میں کوئی اصل نہ ہو اور نہ وہ عقل کے اعتبار سے صحیح ہوں بلکہ انہوں نے کتاب وسنت سے استدلال کیا اور عقل کو بھی اپنا حق دیا پس ان کا یہ قول صریحِ معقول اور صحیحِ منقول کے موافق ٹھہرا۔

پس طائف اولیٰ تو کلابیہ اور ان کے موافقینِ ہیں ،طائفِ ثانیہ کرامیہ اور ان کے موافقین ہیں ۔

پہلے گروہ نے کہا کہ اللہ کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہیں اور وہ آخرت میں نظر بھی آئیں گے اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس کی صفات اعراض نہیں ہیں اور نہ ان کا موصوف جسم ہے ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ ممتنع ہے۔

پھر ان لوگوں میں سے بہت سے لوگوں نے طائفہ اولیٰ پر اس بات میں تشنیع اور رد کیا کہ یہ صریح عقل اور صحیح نقل کے مخالف ہے کیونکہ انہوں نے ایسے مرئی کے روٗیت کو ثابت کر دیا جس کے لیے کوئی جہت ثابت نہیں اور انہوں نے ایسے کلام کو ثابت کیا جو ایک ایسے متکلم کا ہے جو کلام تو کرتا ہے نہ کہ اپنی مشیت اور قدرت سے اور ان میں سے بعض وہ ہیں جو دوسرے گروہ پر تشنیع کرتا ہے اس بات میں کہ یہ صحیح عقلی نظر کے خلاف ہے۔

لیکن اس کے باوجود اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ وہ لوگ جو نفی کرنے والے ہیں اور جہمیہ اور معتزلہ کے مخالف ہیں وہ صریح معقول کی نسبتاً زیادہ مخالفت کرنے والے ہیں ان دونوں جماعتوں کی بہ نسبت بلکہ بدیہی

عقل کے بھی مخالف ہے رہا ان لوگوں کا کتاب وسنت کی نصوص کی مخالفت کرنا اور ان روایات کی جوامت کے اسلاف سے استفاضہ اور شہرت کے ساتھ ثابت ہیں تو یہ بالکل ایک ظاہر اور مشہور بات ہے جس میں پورے عالم پر کوئی خفا نہیں، اس وجہ سے انہوں نے اپنے دین کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ توحید اور صفات کے باب میں ان چیزوں کی اتباع نہیں کی جائے گی جس پر کتاب وسنت اور اجماع دلالت کرے اور ان امور میں اتباع کی جائیگی جو اپنی عقلوں کی قیاس سے ثابت ہوں اور عقول کا فیصلہ اس کو درست سمجھے۔

رہے کتاب وسنت کے نصوص تو وہ یا تو اس میں تاویل کرتے ہیں یا پھر اس میں تفویض کا طریقہ اختیار کرتے ہیں یا پھر یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کا مقصود تو یہ ہے کہ وہ جمہور کے ذہنوں میں ایک ایسا عقیدہ ڈالیں جس کے ذریعے وہ دنیا میں فائدہ حاصل کریں اگرچہ وہ محض جھوٹ اور باطل ہو جس طرح کہ یہ بات فلاسفہ اور ان کے متبعین بھی کرتے ہیں اور ان کے قول کی حقیقت یہ ہوئی کہ العیاذ باللہ تمام رسل نے ان باتوں میں جھوٹ کا راستہ اختیار کیا جو انہوں نے اللہ تعالیٰ، ملائکہ اور اس کی کتابوں اور اس کے رسل اور یوم آخرت کے بارے میں امتوں کو بتلائی ہیں بوجہ ان دنیاوی مصالح کے جو انہوں نے لوگوں کے حق میں دیکھے۔

رہا تیسرا گروہ تو انہوں نے نفی اور اثبات میں ان تعبیرات کو اختیار کیا جو کتاب وسنت میں مذکور ہیں اور کتاب وسنت پر استدلال اور مضبوطی سے تھامے بغیر جس کی نفی اور اثبات میں اہل نظر کا اختلاف ہے تو اس میں انہوں نے اس کی موافقت نہیں کی یعنی ان کی اُن بدعات میں جو شریعت میں انہوں نے نکالی ہیں اور انہوں نے عقلی فیصلے کی بھی مخالفت کی ہے بلکہ یا تو یہ لوگ ان کی بدعات پر تکلم سے بالکل کفِ لسان (پہلو تہی) اختیار کرتے ہیں خواہ نفیاً ہو یا اثباتاً یا لفظِ مجمل اور ملفوظِ مجمل میں قول کی تفصیل بیان کرتے ہیں پس جس کا اثبات شرع اور عقل کے موافق ہو اس کو ثابت کر دیتے ہیں اور جس کی نفی شریعت اور عقل کرتی ہو تو اس کی نفی کرتے ہیں اور ان کے نزدیک ادلہ صحیحہ علمیہ کے درمیان تعارض متصور ہی نہیں خواہ وہ عقلی دلائل ہوں یا نقلی دلائل اور کتاب وسنت بسا اوقات صیغہ اِخبار کیساتھ دلالت کرتا ہے اور بسا اوقات تنبیہ کے ساتھ اور کبھی ارشاد اور کبھی ادلہ عقلیہ کے بیان کے ذریعے اور علم الاہیات میں تو اربابِ نظر کے نزدیک جو کچھ ہے ان تمام امور کا خلاصہ وہ یقینی ادلہ اور معارفِ الٰہیہ ہیں جو کتاب وسنت میں صراحتاً یا اشارۃً مذکور ہیں ساتھ ایسی زیادات، تکمیلات اور تتمات کے جن پر صرف وہی شخص پر مطلع ہوتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ اپنی طرف سے الہام فرما دیں (یعنی دل میں ڈال دیں) پس ان تعلیمات میں جن کو پیغمبر لے کر آیا ان میں ایسی عقلیات اور معارفِ یقینیہ ہیں جو اولین اور آخرین تمام عقول کے ادراکات سے مافوق ہیں (یعنی ان کی سمجھ سے بالاتر ہے) اور اس جملے میں ایک بہت بڑی تفصیل مضمر ہے جو کئی جگہ تفصیل سے بیان کر دی گئی ہے اور مکمل تفصیل سے بیان کرنے کا یہ مقام متحمل نہیں اس لیے کہ ہر مقام کے لیے ایک خاص مقال اور خاص قسم کی بات ہوتی ہے جو وہاں مناسب ہوتی ہے لیکن چونکہ روافض نے معتزلہ سے

اپنی تائید حاصل کر لی اور انہوں نے اہل سنت کی مذمت کرنی شروع کی اُن افتراءات (دروغ گوئی) کے ذریعے جو ان کے مذہب میں رائج ہیں یہ کام انہوں ے عمداً کیا ہو یا جہلاً تو اس مقام کے اعتبار سے جتنا ذکر کرنا مناسب تھا ہم نے ذکر کر دیا۔

یہاں تو مقصود یہ ہے کہ اہل سنت اس بات پر متفق ہیں کہ بے شک اللہ تعالیٰ کے مثل کوئی بھی شے نہیں نہ اس کی ذات اور صفات میں اور نہ افعال میں۔لیکن اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرنے والے اور تعطیل کے قائلین کے کلام میں ایک لفظ ''تشبیہ'' اور ایک لفظ ''مہمل'' ہے۔

اگر تشبیہ سے اس کی مراد وہ ہے جس کی قرآن نے نفی کی ہے اور صریح عقل اس پر دال ہے تو ایک حق بات ہے اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے خصائص میں سے ہے۔مخلوق میں سے کسی ایک کے بھی یہ اوصاف نہیں بیان کئے جا سکتے؛ اور نہ ہی مخلوقات میں سے کوئی چیز اللہ تعالیٰ کی صفات میں اس کے مماثل ہو سکتی ہے۔

سلف صالحین اور ہمارے ائمہ کا اس سلسلہ میں مذہب یہ ہے کہ:اللہ تعالیٰ کی صرف وہ صفات بیان کی جائیں جو اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے یا پھر محمد ﷺ نے اللہ کی ذات کے لیے بیان کی ہیں۔ان میں نہ ہی تحریف کی جائے؛ نہ ہی تعطیل؛ اور نہ ہی ان کی کیفیت اور مثال بیان کی جائے۔وہ اللہ تعالیٰ کے ان تمام صفات کو ثابت مانتے ہیں؛ جو خود اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے لیے بیان کی ہیں۔اور وہ ان میں اللہ تعالیٰ کی مخلوق سے مماثلت کی نفی کرتے ہیں۔اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کمال کو ثابت مانتے ہیں۔اور ان صفات کی نفی کرتے ہیں جو صفات مخلوق سے مشابہ و مماثل ہیں، اہل سنت اثبات بلا تشبیہ اور تنزیہ بلا تعطیل کا عقیدہ رکھتے ہیں، خود اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌ﴾ (الشوریٰ: ۱۱)

''اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔'' یہ آیت مشبہہ یعنی ان لوگوں کے نظریات کی تردید کرتی ہے۔

قرآن کریم میں فرمایا:﴿ هُوَ السَّمِيعُ الۡبَصِيرُ۔﴾ آیت کا یہ جزء مُعطّلہ یعنی اس فرقہ کی تردید کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ کو صفات سے عاری قرار دیتے ہیں۔

[[مزید برآں ان میں جو مسائل حق ہیں اہل سنت ان کو تسلیم کرتے ہیں اور جو باطل ہیں وہ بہر کیف مردود ہیں۔ یہ قواعد وعقائد دراصل جہمیہ و معتزلہ سے ماخوذ ہیں۔ان کا حاصل یہ ہے کہ ذات باری صفت علم وقدرت اور حیات سے عاری ہے، وہ بولتا ہے نہ راضی ہوتا ہے؛ ناراض ہوتا ہے نہ محبت کرتا اور نہ ہی عداوت رکھتا ہے]]۔

صفات خالق و مخلوق میں فرق و امتیاز:

پس جو کوئی خالق اور مخلوق کی صفات کو آپس میں مشابہ قرار دیتا ہو؛ وہ باطل پرست اور قابل مذمت مشبہ ہے۔اور اگر تشبیہ سے مراد یہ لی جائے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے کسی بھی صفت کو ثابت نہیں مانتا؛ تو یہ نہیں کہا جائے

گا کہ اس کا علم تو ہے؛ مگر قدرت اور زندگی نہیں ہے؛ اس لیے کہ یہ صفات انسان میں پائی جاتی ہیں تو اس سے یہ کہنا بھی لازم آتا ہے کہ اسے حیی اور قدیر بھی نہ کہا جائے ؛ کیونکہ انسان بھی ان صفات سے موصوف ہوتا ہے۔ اور تقریباً یہی اعتراض صفت کلام؛ سماعت؛ بصارت اور رؤیت اور دیگر پر بھی وارد ہوتا ہے۔

وہ اہل سنت والجماعت کے ساتھ اس میں موافقت رکھتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ موجود ہیں؛ اور وہ زندہ؛ علیم اور قادر ہیں۔ اور مخلوق کو کہا جاتا ہے: موجود ہے؛ علیم ہے؛ قدیر ہے۔ تو کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنے میں تشبیہ ہے؛ پس اس کا انکار کرنا واجب ہے۔

اس مؤقف پر کتاب و سنت اور صریح عقل دلالت کرتے ہیں۔ اور کسی عاقل کے لیے اس کی مخالفت کرنا ناممکن ہے۔ پس بیشک اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات کے ایسے نام رکھے ہیں جو اس نے اپنے بندوں میں بعض افراد کو بھی عطا کئے ہیں۔ اور اپنی بعض صفات کو ایسے نام دیے ہیں جو نام اس نے اپنی مخلوق میں سے بعض کی صفات کو بھی دیے ہیں ۔ لیکن دو مسمیٰ بالکل ایک جیسے نہیں ہوتے ۔ پس اللہ تعالیٰ نے اپنے آپ کو حیی ؛ علیم اور قدیر؛ رؤوف ورحیم ؛ عزیز وحکیم؛ سمیع وبصیر؛ اور ملک اور مؤمن اور جبار و متکبر کہا ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَللّٰهُ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ اَلْحَيُّ الْقَيُّوْمُ﴾[البقرة ۲۵۵]

''اللہ (وہ ہے کہ) اس کے سوا کوئی معبود نہیں، زندہ ہے، ہر چیز کو قائم رکھنے والا ہے۔''

﴿ اِنَّهٗ عَلِيْمٌ قَدِيْرٌ ﴾(شوری 50)

''یقیناً وہ علم والا، اور قدرت رکھنے والا ہے۔''

﴿ وَ لٰكِنْ يُّؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوْبُكُمْ وَ اللّٰهُ غَفُوْرٌ حَلِيْمٌ﴾(البقرہ ۲۲۵)

''بلکہ تمھیں اس پر پکڑتا ہے جو تمھارے دلوں نے کمایا اور اللہ بے حد بخشنے والا، نہایت بردبار ہے۔''

﴿ وَ اللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ﴾(البقرہ ۲۲۸)

''اور اللہ سب پر غالب، کمال حکمت والا ہے۔''

﴿ اِنَّ اللّٰهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ ﴾[الحج ۶۵]

''بے شک اللہ یقیناً لوگوں پر بہت شفقت کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

﴿اِنَّ اللّٰهَ كَانَ سَمِيْعًا بَصِيْرًا ﴾[النساء ۵۸]

''بے شک اللہ ہمیشہ سے سب کچھ سننے والا، سب کچھ دیکھنے والا ہے۔''

﴿هُوَ اللّٰهُ الَّذِيْ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوْسُ السَّلٰمُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيْزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ ﴾ (الحشر 23)

’’وہ اللہ ہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں، بادشاہ ہے، نہایت پاک ،سلامتی والا ،امن دینے والا ، نگہبان، سب پر غالب، اپنی مرضی چلانے والا ، بے حد بڑائی والا ہے۔‘‘

اور پھر اپنے کچھ بندوں کے لیے بھی صفت ’’حیات‘‘ بیان کی ہیں۔ ارشاد فرمایا:

﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾[الروم ۱۹]

’’وہ زندہ کو مردہ سے نکالتا ہے اور مردہ کو زندہ سے نکالتا ہے۔‘‘

اور بعض کو علیم بھی کہا ہے:

﴿وَبَشَّرُوْهُ بِغُلٰمٍ عَلِيْمٍ﴾[الذاریات ۲۸]

’’اور انھوں نے اسے ایک بہت علم والے لڑکے کی خوشخبری دی۔‘‘

اور بعض کو حلیم بھی کہا ہے:

﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيْمٍ﴾(الصافات101)

’’تو ہم نے اسے ایک بہت بردبار لڑکے کی بشارت دی۔‘‘

اور بعض کو رؤوف ورحیم بھی کہا ہے:

﴿بِالْمُؤْمِنِيْنَ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ﴾(التوبۃ۱۲۸)

’’مومنوں پر بہت شفقت کرنے والا، نہایت مہربان ہے۔‘‘

اور بعض کو سمیع وبصیر بھی کہا ہے:

﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيْعًا بَصِيْرًا﴾ (الانسان 2)

’’سو ہم نے اسے خوب سننے والا، خوب دیکھنے والا بنا دیا۔‘‘

اور کسی کو عزیز بھی کہا ہے:

﴿قَالَتِ امْرَاَتُ الْعَزِيْزِ﴾[یوسف ۵۱]

’’اور عزیز مصر کی بیوی نے کہا۔‘‘

اور بعض کو ’’ملک‘‘ بھی کہا ہے؛ فرمایا:

﴿وَكَانَ وَرَآءَهُمْ مَّلِكٌ يَّاْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا﴾(الکھف ۷۹)

’’اور ان کے آگے ایک بادشاہ تھا جو ہر کشتی چھین کر لے لیتا تھا۔‘‘

اور بعض کو ’’مؤمن‘‘ بھی کہا ہے:

﴿اَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا﴾ [السجدۃ۱۸]

''پس بھلا جو کوئی مؤمن ہو......۔''

اور بعض کو ''جبار اور متکبر'' بھی کہا ہے؛ فرمایا:

﴿ كَذٰلِكَ يَطْبَعُ اللّٰهُ عَلٰى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ ﴾(غافر 35)

''اسی طرح اللہ ہر متکبر، سرکش کے دل پر مہر لگا دیتا ہے۔''

یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ زندہ اور زندہ ؛ علیم اور علیم ؛ عزیز اور عزیز ؛ رؤوف اور رؤوف اور رحیم اور رحیم برابر نہیں ہو سکتے ؛ اور نہ ہی بادشاہ اور بادشاہ ؛ اور سرکش اور سرکش اور متکبر اور متکبر برابر ہو سکتے ہیں۔

پس اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ لَا يُحِيْطُوْنَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهٖٓ اِلَّا بِمَا شَآءَ﴾[البقرة ۲۵۵]

''اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے مگر جتنا وہ چاہے۔''

﴿اَنْزَلَهٗ بِعِلْمِهٖ ﴾[نساء۱۶۶] ''اس نے اپنے علم سے نازل کیا ہے۔''

اور فرمایا: ﴿وَ مَا تَحْمِلُ مِنْ اُنْثٰى وَ لَا تَضَعُ اِلَّا بِعِلْمِهٖ ﴾[فاطر۱۱]

''اور مادہ جو بھی حمل اٹھاتی ہے یا اسے جنتی ہے؛ وہ اس کے علم میں ہوتا ہے۔''

اور فرمایا: ﴿اِنَّ اللّٰهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِيْنُ ﴾(الذاريات58)

''بے شک اللہ ہی بے حد رزق دینے والا، طاقت والا، نہایت مضبوط ہے۔''

اور فرمایا:

﴿ اَوَلَمْ يَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ الَّذِيْ خَلَقَهُمْ هُوَ اَشَدُّ مِنْهُمْ قُوَّةً ﴾ (فصلت15)

'' اور کیا انھوں نے نہیں دیکھا کہ بے شک وہ اللہ جس نے انھیں پیدا کیا، قوت میں ان سے کہیں زیادہ سخت ہے۔''

صحیحین میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے؛ فرمایا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہمیں اپنے تمام امور میں استخارہ کرنا ایسے سکھاتے تھے جیسے قرآن کی کوئی سورت سکھایا کرتے۔ آپ فرماتے:

''جب تم میں سے کوئی کسی کام کا ارادہ کرے تو اسے چاہیے کہ فریضہ کے علاوہ دو رکعت نماز نفل پڑھے؛ اور پھر یہ دعا مانگے:

((اَللّٰهُمَّ اِنِّی اَسْتَخِيْرُكَ بِعِلْمِكَ وَاسْتَقْدِرُكَ بِقُدْرَتِكَ وَاَسْئَلُكَ مِنْ فَضْلِكَ الْعَظِيْمِ فَاِنَّكَ تَقْدِرُ وَلَا اَقْدِرُ وَتَعْلَمُ وَلَا اَعْلَمُ وَاَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوْبِ اَللّٰهُمَّ اِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الْاَمْرَ خَيْرٌ لِّی فِی دِيْنِی وَمَعَاشِی وَعَاقِبَةِ اَمْرِی فَاقْدِرْهُ لِی

وَيَسِّرْهُ لِی ثُمَّ بَارِكْ لِی فِیهِ وَاِنْ كُنْتَ تَعْلَمُ اَنَّ هٰذَا الاَمْرَ شَرٌّ لِّی فِی دِیْنِی وَمَعَاشِی وَعَاقِبَةِ اَمْرِی فَاصْرِفْهُ عَنِّی وَاصْرِفْنِی عَنْهُ وَاقْدِرْ لِیَ الْخَیْرَ حَیْثُ كَانَ ثُمَّ ارْضِنِی بِهٖ .)) ❶

''اے اللہ میں تجھ سے تیرے علم کے ساتھ خیر کا مطالبہ کرتا ہوں اور تیری قدرت کے ساتھ قوت کا مطالبہ کرتا ہوں اور تجھ سے تیرے عظیم فضل کا سوال کرتا ہوں اس لئے کہ تو طاقت رکھتا ہے اور میں طاقت نہیں رکھتا اور تو جانتا ہے میں نہیں جانتا اور تو ہی غیبوں کا جاننے والا ہے اے اللہ اگر تیرے علم میں یہ بات ہے کہ یہ کام میرے لئے میرے دین' میری معیشت اور میرے کام کے انجام میں بہتر ہے تو اسے میرے مقدر میں کر دے اور میرے لئے اس کو آسان کر دے پھر میرے لئے اس میں برکت ڈال دے اور اگر تیرے علم میں یہ بات ہے کہ یہ کام میرے لئے میرے دین' میری معیشت اور میرے کام کے انجام میں برا ہے تو اسے مجھ سے پھیر دے اور مجھے اس سے پھیر دے اور میرے مقدر میں بھلائی رکھ دے جہاں بھی ہو پھر مجھے اس پر راضی کر دے۔''

اور سنن نسائی کی روایت میں حضرت عمار بن یاسر رضی اللہ عنہ سے مروی ہے؛ بیشک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان الفاظ میں دعا فرمایا کرتے تھے:

((اَللّٰهُمَّ بِعِلْمِكَ الْغَیْبَ وَقُدْرَتِكَ عَلَی الْخَلْقِ اَحْیِنِیْ مَاعَلِمْتَ الْحَیَاةَ خَیْرًا لِّیْ وَتَوَفَّنِیْ اِذَا عَلِمْتَ الْوَفَاةَ خَیْرًا لِّیْ اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ خَشْیَتَكَ فِی الْغَیْبِ وَ الشَّهَادَةِ وَاَسْئَلُكَ وَكَلِمَةَ الْحَقِّ فِی الرِّضَا وَالْغَضَبِ وَ اَسْئَلُكَ الْقَصْدَ فِی الْغِنٰی وَالْفَقْرِ وَاَسْئَلُكَ نَعِیْمًا لَا یَنْفَدُ وَاَسْئَلُكَ قُرَّةَ عَیْنٍ لَّا تَنْقَطِعُ وَاَسْئَلُكَ الرِّضَا بَعْدَ الْقَضَاءِ وَاَسْئَلُكَ بَرْدَ الْعَیْشِ بَعْدَ الْمَوْتِ وَاَسْئَلُكَ لَذَّةَ النَّظْرِ اِلٰی وَجْهِكَ وَالشَّوْقَ اِلٰی لِقَآئِكَ فِیْ غَیْرِ ضَرَّآءَ مُضِرَّةٍ وَّلَا فِتْنَةٍ مُضِلَّةٍ۔ اَللّٰهُمَّ زَیِّنَا بِزِیْنَةِ الْاِیْمَانِ وَاجْعَلْنَا هُدَاةً مُّهْتَدِیْنَ۔)) ❷

''اے اللہ! اپنے غیب جاننے اور مخلوق پر تیرے اختیار کے واسطے سے مجھے اس وقت تک زندہ رکھ جب تک تیرے علم کے مطابق زندگی میرے لیے بہتر ہو اور اس وقت مجھے فوت کرنا جب تیرے علم کے مطابق موت میرے لیے بہتر ہو۔ اے اللہ! بے شک میں طالب ہوں تجھ سے تیری خشیت کا غائب اور حاضر

---

❶ بخاری کتاب التهجد(1162) ابو دائود کتاب الوتر (1538)

❷ نسائی ؛ کتاب السهو :1306 ؛ مستدرك حاكم ١/ ٥٢٤ ـکتاب الدعا باب دعاء عمار بن یاسر؛ قال حاکم: حدیث صحیح و لم یخرجاه۔

(دونوں حالتوں) میں اور میں طالب ہوں تجھ سے سچی بات کہنے کا، راضی اور ناراضی (دونوں حالتوں) میں اور میں سوال کرتا ہوں، تجھ سے میانہ روی اختیار کرنے کا مالداری اور تنگ دستی میں، اور میں سوال کرتا ہوں تجھ سے ایسی نعمت کا جو ختم نہ ہونے والی ہو، اور سوال کرتا ہوں تجھ سے آنکھوں کی ٹھنڈک کا جو ختم نہ ہو، اور سوال کرتا ہوں تجھ سے راضی رہنے کا تیرے فیصلوں پر، اور میں مانگتا ہوں تجھ سے زندگی کی ٹھنڈک کا موت کے بعد اور میں سوال کرتا ہوں تجھ سے تیرے چہرے کے دیدار کی لذت کا اور تیری ملاقات کے شوق کا (جو) بغیر کسی تکلیف دہ مصیبت اور گمراہ کن فتنے کے (حاصل) ہو اے اللہ! ہمیں مزّین فرما ایمان کی زینت سے، اور بنا دے ہمیں راہنما ہدایت یافتہ۔''

اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے اللہ تعالیٰ کی صفات علم وقدرت اور قوت بیان کی ہیں؛ ارشاد فرمایا:

﴿اَللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَكُمْ مِّنْ ضُعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ ضُعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْۢ بَعْدِ قُوَّةٍ ضُعْفًا وَّ شَیْبَةً﴾[الروم ۵۴]

''اللہ وہ ہے جس نے تمھیں کمزوری سے پیدا کیا، پھر کمزوری کے بعد قوت بنائی، پھر قوت کے بعد کمزوری اور بڑھاپا بنا دیا۔''

اور ارشاد فرمایا: ﴿وَ اِنَّهٗ لَذُوْ عِلْمٍ لِّمَا عَلَّمْنٰهُ﴾(یوسف ۶۸)

''اور بیشک آپ اس علم والے ہیں جو ہم نے آپ کو سکھایا ہے۔''

یہ بات سبھی جانتے ہیں کہ علم اور علم برابر نہیں ہو سکتے؛ اور نہ ہی قوت اور قوت برابر ہو سکتے ہیں۔ اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

[صفات باری تعالیٰ میں تشبیہ کا وہم اور اس پر رد]

یہ بات تمام عقلاء پر لازم آتی ہے۔ سو بلاشبہ جو کوئی اللہ تعالیٰ کی کسی ایسی صفت کی نفی کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لیے بیان کی ہے؛ جیسے: رضا مندی؛ غصہ ہونا؛ اور محبت اور بغض۔ اور اس طرح کی دیگر صفات۔ اور وہ یہ خیال کرتا ہے کہ اس سے تشبیہ اور تجسیم لازم آتی ہے۔

تو اس سے کہا جائے گا کہ: '' آپ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے ارادہ؛ کلام؛ سمع اور بصر کو ثابت مانتے ہیں؛ حالانکہ جو صفات آپ ثابت مانتے ہیں وہ مخلوقات کی صفات کی طرح نہیں ہیں۔ تو آپ جن چیزوں کو ثابت مانتے ہیں؛ جیسا عقیدہ ان کے متعلق رکھتے ہیں؛ ویسا ہی عقیدہ ان چیزوں کے متعلق بھی رکھیں جن کا آپ انکار کرتے ہیں؛ اور اللہ اور اس کے رسول نے وہ ثابت کی ہیں۔ کیونکہ ان دونوں کے مابین کوئی فرق نہیں ہے۔

اگر وہ کہے کہ: ''میں کسی بھی صفت کو ثابت نہیں مانتا''؟

تو اس سے کہا جائے گا کہ: کیا آپ تعالیٰ کے لیے اسماء حسنیٰ کو مانتے ہیں؛ جیسے حی؛علیم؛ قدیر۔ اور بندوں کے بھی یہ نام رکھے جاتے ہیں۔ اور ان اسماء میں سے جن کو آپ رب سبحانہ وتعالیٰ کے لیے ثابت مانتے ہیں؛ وہ وہ ان اسماء کے مماثل اور مشابہ نہیں جن کو آپ بندے کے لیے ثابت مانتے ہیں۔ پس صفات کے بارے میں ویسا ہی عقیدہ رکھیں؛ کیونکہ جو عقیدہ آپ کا اسماء اللہ الحسنی کے بارے میں وہی صفات میں ہونا چاہیے۔

اگر وہ یہ کہے: میں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کو ثابت نہیں مانتا؛ بلکہ میں کہتا ہوں: یہ مجاز ہے۔ یا پھر یہ اس کی بعض ایجادات وتخلیقات کے نام ہیں۔ جیسے غالی باطنیہ اور فلاسفہ کا عقیدہ ہے۔

تو اس سے کہا جائے گا: تم یہ عقیدہ تو ضرور رکھتے ہو گے کہ بیشک اللہ سبحانہ وتعالیٰ حق اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور موجود جسم بھی اپنی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ مگر ان دونوں کے مابین کوئی مماثلت نہیں۔

اگر وہ کہے: میں ایسی کوئی بھی چیز نہیں مانتا؛ بلکہ میں وجود الواجب کا انکار کرتا ہوں۔

تو اس سے کہا جائے گا کہ: یہ بات تو صریح عقل کی روشنی میں معلوم شدہ ہے کہ موجود یا تو بنفسہ واجب ہوتا ہے؛ یا بنفسہ واجب نہیں ہوتا۔ اور یا قدیم اور ازلی ہوتا ہے؛ یا پھر حدیث اور کائن؛ حالانکہ اس سے پہلے وہ کچھ بھی نہیں ہوتا۔ اور پھر یا تو وہ مخلوق ہوگا جسے خالق کی حاجت ہوگی؛ یا پھر غیر مخلوق ہوگا جسے کسی خالق کی حاجب نہیں ہوگی۔ اور یا تو وہ اپنے علاوہ کسی دوسرے کا محتاج ہوگا؛ یا پھر اپنے سوا کسی کا محتاج نہیں ہوگا۔

بنفسہ غیر واجب واجب بنفسہ سے ہوسکتا ہے۔ اور قدیم کے بغیر حادث نہیں ہوسکتا۔ اور مخلوق کا ہونا خالق کے بغیر ممکن نہیں۔ اور فقیر کا ہونا غنی کے بغیر نہیں ہوسکتا۔ نقیضین کی تقدیر پر؛ موجود واجب بنفسہ؛ قدیم ازلی خالق اور اپنے علاوہ ہر ایک سے غنی کا وجود لازم آتا ہے؛ اور جو کچھ اس کے سوا ہے؛ وہ اس کے خلاف ہے۔

حس اور ضرورت کے تحت عدم کے بعد کائن اور حادث کا وجود موجود ہونا معلوم شدہ ہے۔ حادث نہ ہی واجب بنفسہ ہوسکتا ہے اور نہ ہی ازلی قدیم؛ اور نہ ہی اپنے علاوہ کسی چیز کا خالق ہوسکتا ہے۔ اور نہ ہی دیگر سے غنی اور بے نیاز۔ پس ضرورت کے تحت دو موجود کا وجود ثابت ہوا۔ ان میں سے ایک دوسرے سے غنی اور بے نیاز ہے۔ ان میں سے ایک خالق اور دوسرا مخلوق ہے۔ اور یہ دونوں موجود اور ثابت ہونے میں متفق ہیں۔ بلکہ جب محدث جسم ہو تو جو بھی چیز ان دو سے ہوگی؛ وہ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہوگی۔

یہ بات بھی معلوم شدہ ہے کہ ان میں سے کوئی ایک اپنی حقیقت میں دوسرے کے مماثل نہیں ہے۔ اگر ان کی آپس میں مماثلت ہوتی تو یہ دونوں واجب اور جائز اور ممتنع ہونے میں بھی برابر ہوتے۔ جبکہ ان میں ایک کا قدیم ہونا واجب ہے جو اپنی ذات کے ساتھ موجود ہو؛ اور ان دو میں سے ایک اپنے علاوہ ہر چیز سے غنی اور بے نیاز ہو۔ جب کہ دوسرا غنی نہیں ہوسکتا۔ اور ان دو میں سے ایک خالق ہو؛ جبکہ دوسرا خالق نہیں ہوسکتا۔ اور اگر یہ دونوں متماثل ہوں تو اس سے لازم آتا ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک واجب القِدَم بھی ہو اور غیر واجب

القِدَم بھی ہو؛ موجود بنفسہ بھی ہو اور غیر موجود بنفسہ بھی ہو۔ اپنے علاوہ دوسروں سے غنی اور بے نیاز ہو بھی اور نہ بھی ہو۔ خالق ہو لیکن مخلوق کو پیدا کرنے والا نہ ہو۔ پس اگر ان دونوں کے مابین تماثل کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے اجتماعِ نقیضین لازم آتا ہے؛ جو کہ صریح عقل کی روشنی میں منتفی ہے۔ اور نصوص شریعت بھی اس کا انکار کرتی ہیں۔ جب کہ عقل اور شریعت کا دوسرے امور میں اتفاق ہے۔ جیسا کہ ان دو میں سے ہر ایک موجود ثابت ہے؛ اور اس کی اپنی حقیقت اور ذات ہے؛ جو کہ خود اس کا اپنا وجود ہے؛ اور جسم جو کہ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے؛ وہ خود ہی اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

پس ان واضح براہین کی روشنی میں معلوم ہوا کہ بعض وجوہات کی بنا پر ان کے مابین اختلاف ہے؛ اور بعض وجوہات کی بنا پر اتفاق ہے۔ پس جو کوئی ان کے اتفاقیہ امور کی نفی کرتا ہے؛ وہ معطل اور باطل عقیدہ کا پیروکار ہے۔ اور جو کوئی ان کو مماثل کہتا ہے؛ وہ بھی مشبہ اور باطل عقیدہ کا پیروکار ہے۔ واللہ اعلم۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ دو مسمیٰ میں آپس میں کسی قدر اتفاق ہو؛ تو اس کے باوجود بھی یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ ذات باری تعالیٰ اپنے وجود؛ علم و قدرت اور دیگر صفات اور خصوصیات میں بندے کی مشارکت سے پاک ہے۔ اگرچہ وجود، علم اور قدرت کی صفات عبد اور معبود دونوں میں پائی جاتی ہیں اور وہ دونوں اس کے ساتھ موصوف ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس سے منزہ ہیں کہ کوئی بندہ اس کی خصوصیات میں اس کا شریک ہو۔ علم و قدرت اور وجود کی یہ مشترک صفات اگرچہ آپس میں متفق ہیں ؛لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ یہ ذہن انسانی میں ایک کلی کی حیثیت رکھتی ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں اور ان میں سے جو صفات موجودات عالم میں پائی جاتی ہیں وہ جداگانہ نوعیت کی ہیں۔ اور ان میں سرے سے کوئی اشتراک موجود نہیں۔ یہ وہ مقام اضطراب ہے جہاں پر بہت سے لوگوں نے ٹھوکر کھائی اور یہ سمجھ لیا ہے کہ ان صفات کے متحد فی الاسم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صفت ''وجود'' جو باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے، وہی بندے میں ہے۔

ایک گروہ کا خیال ہے کہ وجود کا لفظ مشترک لفظی کے لیے بولا جاتا ہے۔ انہوں نے اپنی عقلیں بہت لڑائیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ اسماء عام اور قابل تقسیم ہیں اور سب ایک ہی قسم کی نہیں، مثلاً کہا جاتا ہے، کہ وجود کی چار قسمیں ہیں:

۱۔ واجب الوجود ۲۔ ممکن الوجود

۳۔ قدیم ۴۔ حادث

ان اقسام میں مورد تقسیم مشترک [لفظ] ہے۔ اور ایسے ہی بعض الفاظ مشترک المعنی ہوتے ہیں، مثلاً ''مشتری'' ایک ستارہ کا نام بھی ہے، اور خریدار کو بھی مشتری کہتے ہیں۔ جب یہ لفظ ستارے کے لیے بولا جائے تو اس وقت اس کے معنی کی تقسیم ممکن نہیں۔ لیکن جب اس سے مراد خریدار ہو تو پھر کبھی اس کے لیے اور کبھی اس کے

لیے بولا جا سکتا ہے۔

بعض لوگوں کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ اگر مشترک المعنی لفظ کو کلی مشکک قرار دیا جائے؛ کیونکہ واجب الوجود کا ہونا ممکن سے زیادہ اولیٰ ہے۔ یہ اس شبہ کا خلاصہ ہے۔ جبکہ معاملہ ایسے نہیں ہے۔ اس لیے کہ مشترک کلی میں تفاضل معنی ممتنع نہیں ہے۔ یعنی معنی اپنے اصل میں دو چیزوں کے مابین مشترک ہو۔ جیسا کہ ''سواد'' یعنی سیاہ؛ دو چیزوں میں مشترک ہوسکتا ہے؛ مگر ان دونوں میں فرق بھی ہوتا ہے۔ ان میں سے بعض کی سیاہی دوسرے کی نسبت بہت زیادہ سخت ہوتی ہے۔ [یعنی ان کے افراد یکساں نوعیت کے نہیں ہوتے بلکہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے]۔ تو اس سے جملہ شبہات کافور ہو جاتے ہیں اس لیے کہ واجب الوجود میں جو وجود پایا جاتا ہے وہ ممکن الوجود کی نسبت اعلیٰ واولیٰ ہے۔ [[مگر یہ ہرگز درست نہیں اس لئے کہ مشترک کلی کے ایک فرد میں اگر معنی کی زیادتی ہوگی تو اس سے اس کے مشترک ہونے کی نفی نہیں ہوتی، وہ لفظ پھر بھی مشترک ہی رہے گا، اس لئے کہ وہ دونوں پر یکساں طور سے بولا جاتا ہے]]۔

ایک گروہ کے نزدیک وجود کلی متواطی عام ہے؛ جس کے جملہ افراد یکساں ہوتے ہیں۔ اس رائے میں خالق کا وجود اس کی حقیقت سے زائد ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اس کی حقیقت اور وجود میں کوئی فرق و امتیاز نہیں پایا جاتا وہ وجود کو مشترک لفظی قرار دیتا ہے۔ اس طرح کے عقائد پر ہم دوسری جگہ تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔

خلاصہ کلام! اس ضمن میں غلطی کی اصل وجہ لوگوں کا یہ وہم ہے کہ ان اسماء عامہ (مثلاً وجود، علم اور قدرت وغیرہ) کا مسمّٰی ایک کلی ہے اور یہ ایک چیز میں بھی وہی ہے جو دوسری میں۔ حالانکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ جو چیز خارج میں موجود ہو وہ ایک عام [مطلق] کلی کی حیثیت سے پائی نہیں جاتی، بلکہ وہ ہمیشہ معین و مخصوص ہوگی۔ ان اسماء سے جب اللہ تعالیٰ کو موسوم کیا جائے گا تو ان کا مسمی مختص ہوگا اور جب بندے کو ان سے موسوم کیا جائے گا تو بندہ کے ساتھ ان کا اپنا اختصاص ہوگا۔ پس اللہ تعالیٰ کے وجود اور اس کی حیات میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوسکتا۔ بلکہ کسی ایک متعین کا وجود اس کے ساتھ خاص ہوتا ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوتا؛ تو پھر خالق کے بارے میں اشتراک کا کیسے کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ کہا جائے کہ عبد و معبود صفت وجود میں مشترک ہیں تو یہ اشتراک صرف وجود ذہنی میں پایا جاتا ہے؛ ماہیت و حقیقت اور ذات کے اعتبار سے ان کا ایک دوسرے سے جدا ہونا ضروری ہے [ان میں اس اعتبار سے کوئی اشتراک نہیں ہوتا]۔

جیسے اس کی ایک حقیقت ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہے؛ ایسے ہی اس کا وجود بھی اس کے ساتھ خاص ہے۔ اس غلطی کا منشا و مصدر یہ ہے کہ وجود کو علی الاطلاق اخذ کیا گیا ہے اور حقیقت کو مخصوص قرار دیا گیا۔ حالانکہ وجود اور حقیقت دونوں کو مطلقاً بھی اخذ کیا جا سکتا ہے، اور ان کو مخصوص بھی کر سکتے ہیں۔ اندریں صورت وجود مطلق حقیقت مطلقہ کے مساوی ہوگا اور وجود مخصوص حقیقت مختصہ کے برابر۔ گویا وجود مطلق حقیقت مطلقہ سے ہم آہنگ

ہوگا اور وجود مخصوص حقیقت مختصہ کے مطابق وموافق؛ دونوں کا مسمی ایک ہوگا، مگر تسمیہ کی جہت متعدد ہوگی۔ مثلاً کہا جاتا ہے: "هٰذَا هُوَ ذَاكَ" اس میں مشارالیہ ایک ہے مگر جہتیں مختلف ہیں۔

ایسے ہی جب یہ دو وجود کلی کے مسمیٰ میں مشترک ہوتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک اپنے وجود کی خاصیت کے اعتبار سے دوسرے سے جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ جیسا کہ جب دو انسان یا دو حیوان مسمیٰ انسانیت یا حیوانیت میں مشترک ہوں تو ان میں سے ہر ایک اپنی خاص انسانیت یا خاص حیوانیت کے اعتبار سے دوسرے سے جدا ہوتا ہے۔ اور اگر یہ مان لیا جائے کہ وجود کلی خارج میں ثابت ہے؛ تو پھر بھی اس کے خاص وجود کے اعتبار سے ان کے مابین فرق کیا جانا ممکن ہے۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ وہ وجود اور ماہیت سے مرکب ہے۔ تو پھر اس کے خلاف کیسے کہا جاسکتا ہے؟ اور جس کسی نے یہ کہا ہے کہ یہ ہر امر ثبوتی کی سلبیت کی شرط کے ساتھ مطلق وجود ہے؛ تو اس کا یہ قول فاسد ترین قول ہے۔ ہم اس مسئلہ پر دوسرے مقامات پر تفصیل کے ساتھ بحث کر چکے ہیں۔ مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے اسما وصفات ثابت کرنے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوقات کے مشابہ ومماثل ہے۔ [1]

اللہ تعالیٰ کے مخصوص بالقدم اور بالازل ہونے کے عقیدہ پر تبصرہ:

رافضی مصنف کے اُس قول پر تبصرہ کہ اللہ تعالیٰ ازلیت اور قدم کی صفت کے ساتھ خاص ہے۔

رہا اس کا یہ کہنا کہ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازلیت اور قدم کے ساتھ مخصوص ہے تو جواب میں:

اولاً یہ کہا جائے گا کہ تمام مسلمان اس بات کا اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ کے ماسوا تمام مخلوق حادث ہیں بعد العدم اور وہی ذات صفتِ قدم اوازلیت کے ساتھ مختص ہے۔

ثانیاً یہ کہا جائے گا کہ: کتاب وسنت میں جو بات آئی ہے وہ تو الوہیت کا توحید ہے پس اللہ کے علاوہ کوئی الٰہ نہیں ،یہی وہ توحید ہے جس کو لے کر اللہ تعالیٰ کے رسل آئے اور انہی تعلیمات پر اللہ تعالیٰ نے اپنی کتابیں اتاریں؛ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ لَآ اِلٰهَ اِلَّا هُوَ الرَّحْمٰنُ الرَّحِيْمُ ﴾(البقرۃ ۱۶۳)

''اور تمھارا معبود ایک ہی معبود ہے، اس کے سوا کوئی معبود نہیں، بے حد رحم والا مہربان ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

[1] اس میں شبہ نہیں کہ باری تعالیٰ ایسی صفات سے متصف ہے جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں، یہ صفات اسی طرح قدیم، ازلی اور واجب ہیں جس طرح اس کی ذات قدیم و واجب ہے، اس میں اعتراض کی کوئی گنجائش نہیں۔ یہ کہنا کہ اسماء الٰہی ثابت ہیں مگر صفات نہیں، ایک قسم کا عقلی مغالطہ ہے۔ مزید برآں یہ نظریہ قرامطہ کی پیروی کا غماز ہے۔ جمہور کے نزدیک یہ تقسیم ایک شنیع قسم کی خطا اور بدعت ہے۔ سنت کی پیروی کرنے والے اہل حق کا نقطہ نظر یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جسمانیت سے ہرگز موصوف نہیں ہوسکتا۔ (تعالی اللہ عن ذلك)۔ بلکہ دور جاہلیت اور دور اسلام کے عرب بھی اللہ تعالیٰ کو جسم سے منزہ تصور کرتے تھے]

﴿وَ قَالَ اللّٰهُ لَا تَتَّخِذُوْٓا اِلٰهَيْنِ اثْنَيْنِ اِنَّمَا هُوَ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ﴾(نحل ا ۵)

''وہ اپنے رب سے، جو ان کے اوپر ہے، ڈرتے ہیں اور وہ کرتے ہیں جو انھیں حکم دیا جاتا ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رَّسُولٍ إِلَّا نُوحِىٓ إِلَيْهِ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدُونِ ﴾

(انبیاء :۲۵)

''اور ہم نے آپ سے پہلے کوئی رسول نہیں بھیجا مگر اس کی طرف یہ وحی کرتے تھے کہ بے شک حقیقت یہ ہے کہ میرے سوا کوئی معبود نہیں، سو میری عبادت کرو۔''

اور قرآن میں اس جیسی امثال بہت زیادہ ہیں ؛ جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے:

﴿ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (محمد : ۱۹)

''پس جان لے کہ بے شک اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں۔''

اور اس طرح یہ ارشاد گرامی بھی ہے:

﴿ إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ (صافات: ۳۵)

''بے شک وہ ایسے لوگ تھے کہ جب ان سے کہا جاتا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں تو تکبر کرتے تھے۔''

الحاصل یہ وہ پہلی اور آخری بات ہے جس کی رسولوں نے اپنی قوموں کو دعوت دی چنانچہ فرمایا:

((أمرت أن أقاتل الناس حتی یقولوا لا إله إلا الله وإنی رسول الله .))❶

اور اپنے چچا ابو طالب سے فرمایا:

((یا عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله .)) ❷

''اے چچا! کہہ دو کہ لا الا اللہ ایک ایسا کلمہ ہے کہ جس کے ذریعے اللہ کے ہاں آپ کے لیے جھگڑا کروں گا۔''

اور فرمایا:((من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة .)) ❸

❶ البخارِی 1/10؛ کتاب الإِیمان، باب فإِن تابوا وأقاموا الصلاۃ......، مسلِم 1/52؛ کتاب الإِیمانِ، باب الأمرِ بِقِتالِ الناسِ......۔'' وقال السیوطِی فِی '' الجامِعِ الصغِیرِ '' متفق علیہِ، رواہ الأربعۃ عن أبِی ہریرۃ وھو متواتِر۔''

❷ البخارِی 2/95؛ کتاب الجنائِزِ، باب إِذا قال المشرِكِ عِند الموتِ لا اِلہ اِلا اللہ؛ مسلِم 1/54: کتاب الإِیمانِ، باب الدلِیلِ عل صِحۃِ إِسلامِ من حضرہ الموت......۔'' المسندِ 5/433.۔

❸ سننِ أبِی داود 3/258؛ کتاب الجنائِزِ، باب فِی التلقِینِ...... المستدرِك لِلحاكِمِ)1/351کتاب الجنائِزِ، باب من كان آخِر كلامِہِ......؛ وقال الحاکِم:'' ھذا حدِیث صحِیح الإِسنادِ ولم یخرِجاہ۔'' ووافقہ الذھبِی مِشکا المصابِیحِ لِلتبرِیزِی 1/511وصححہ الألبانِی۔

’’ جس کا آخری کلام لا الا اللہ وہ جنت میں داخل ہوگا۔‘‘

اور ارشاد فرمایا: ((لقنوا موتاکم لا إله إلا الله .))❶

’’ اپنے اموات کو لا الا اللہ کی تلقین یا کرو۔‘‘

اور یہ تمام کی تمام احادث صحیح ہیں اور یہ تمام امور میں سب سے زیادہ اظہر اور واضح بات ہے جو کہ رسول اللہ ﷺ کے دین میں سے ضرورتاً اور بدیہی طور پر معلوم ہیں اور وہ اللہ کی توحید ہے یعنی کہ لا الا اللہ۔

رہا قدیم ازلی ذات کا ایک ہونا تو یہ لفظ نہ تو کتاب اللہ میں پایا جاتا ہے نہ اس کی نبی کی سنت میں بلکہ اللہ کے ناموں میں بھی کہیں ’’قدیم‘‘ نہیں آیا اگر چہ اس کے ناموں میں لفظِ ’’اول‘‘ ہے اور اقوال دو قسم پر ہیں: ایک تو وہ جو کتاب اور سنت میں منصوص ہیں ان کا اقرار کرنا اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے ہر مسلمان پر واجب ہے اور جس کے لئے نص اور اجماع میں کوئی اصل نہیں اس کا قبول کرنا اور رد کرنا واجب نہیں یہاں تک کہ اس کا معنی معلوم ہو جائے پس کسی قائل کا یہ کہنا کہ قدیم اور ازلی ذات ایک ہے اور بے شک اللہ تعالیٰ صفت ازلیت اور قدم کے ساتھ مختص ہے یہ ایک لفظ مجمل ہے اور اگر اس کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ان صفات کی وجہ سے جو کہ اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں وہ قدیم، ازلی ہے نہ کہ اس کی مخلوقات (یعنی وہ قدیم ازلی نہیں) تو یہ بات تو حق ہے لیکن یہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے۔

اور اگر اس کا مطلب یہ ہے کہ قدیم ازلی وہی ذات ہے جس کے لئے کوئی صفت ثابت نہیں نہ صفتِ حیات، نہ صفتِ علم اور نہ صفتِ قدرت اس لیے کہ اگر اس کے واسطے صفات ثابت ہوں تو وہ اس کے ساتھ صفتِ قدم میں شریک ہوں گی اور پھر وہ صفات بھی الوہیت کے ساتھ موصوف ہو جائیں گی اور یہ صفت اس رب تعالیٰ کا اسم ہے جو حی، قدیم اور قدیر ہے اور ایسا حی ذات خارج میں ممتنع (الوجود) ہے جس کے لیے حیات ثابت نہ ہو نیز ایسی قدیر ذات بھی ممتنع ہے جس کیلئے کوئی قدرت ثابت نہ ہو جس طرح کہ اس کے اور امثال اور نظائر میں یہ ممتنع ہے۔

اور جب کوئی قائل یہ کہے کہ اس کی صفات اس کی ذات پر زائد ہیں تو مراد یہ ہے کہ وہ اس تفصیل پر زائد ہیں جس کو صفات کی نفی کرنے والے ثابت کرتے ہیں یہ نہیں کہ نفس الامر میں بھی یہ کوئی ایک ایسی ذات ہے جو صفات سے مجرد ہے اور صفات اس پر زائد ہیں اس لیے کہ یہ بات تو باطل ہے اور جس نے اہل سنت والجماعت سے یہ بات نقل کی ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ کئی اور ذواتِ قدیمہ کو بھی ثابت کرتے ہیں جو اس کی قدم کے

---

❶ مسلِم 2/631؛ كتاب الجنائِزِ ، باب تلقِينِ الموتى لا اِلٰه اِلا الله ...... سننِ أبِى داود 3/259؛ كتاب الجنائِزِ ، باب فِى التلقِينِ ...... ؛ سننِ التِرمِذِى 2/225؛ كتاب الجنائِزِ ، باب فِى تلقِينِ المرِيضِ عِند الموتِ والدعاِ له؛ ...... سننِ ابنِ ماجه 1/464؛ كتاب الجنائِزِ ، باب ما جاء فِى تلقِينِ الميِت......۔‘‘

ساتھ قدیم ہیں اور اس بات کو کہ وہ اللہ تعالیٰ اُن ذوات کی طرف محتاج ہیں پس بتحقیق اس نے اُن پر (یعنی اہل سنت والجماعت پر) جھوٹ باندھا اس لیے کہ اس مقام میں اہل نظر کے چار اقوال ہیں:

۱۔صفات کا ثبوت ۲۔اور احوال کا ثبوت

۳۔اور دونوں کی نفی ۴۔اور احوال کا ثبوت نہ کہ صفات کا۔ ❶

پس پہلا قول تو ان جمہور اہل نظر کا ہے جو اللہ کیلئے صفات کو ثابت مانتے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے علم کی وجہ سے عالم ہے، اپنی قدرت کے ساتھ قادر ہے اور اس کا علم بعینہ اس کی عالمیت ہے اور اس کی قدرت بعینہ اس کی قادریت ہے۔ اور صفات کی نفی کرنے والے عقلاء جیسے کہ ابوالحسین بصری ❷ رحمہ اللہ علیہ۔ اور اس کے علاوہ دیگر، وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالی کا حی ہونا اس کا عالم ہونا نہیں (یعنی دونوں صفات کا آپس میں فرق اور جداگانہ ہیں)۔ اور اس کا عالم ہونا اس کا قادر ہونا نہیں یعنی ان میں فرق ہے۔ اسی طرح ان میں سے وہ لوگ جو اللہ کے لیے احوال کو ثابت کرتے ہیں تو یہ بعینہ ان جمہور علماء کا مذہب ہے جو صفات کو ثابت کرتے ہیں نہ کہ احوال کو ❸۔ لیکن جس نے (اللہ تعالیٰ کیلئے) صفات کیساتھ احوال کو بھی ثابت مانا جیسے قاضی ابوبکر، قاضی ابویعلیٰ اور قاضی ابولمعالی اپنے قدیم قول کے مطابق؛ تو ان لوگوں کی طرف ان لوگوں کا ردّ متوجہ ہوتا ہے جو صفات کی نفی کرنے والے ہیں۔

رہے وہ لوگ جو صفات اور احوال سب کی نفی کرتے ہیں؛ جیسے ابوعلی اور اس کے علاوہ دیگر معتزلہ؛ تو یہ لوگ اسماء اور احکام کے ثبوت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر یہ کہتے ہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ حی، علیم اور قدیر ہے پس اللہ کے بارے میں ان اسماء سے خبر دینا جائز ہے اور اس پر ان کا حکم لگانا بھی جائز ہے (مثلاً اللہ تعالیٰ کو حیی کہنا)۔ اور ہم اللہ تعالیٰ کو اِن اسماء کے ساتھ موسوم بھی کرتے ہیں۔

اگر وہ بعض صفاتیہ سے یہ کہیں: کہ تم تو اس بات میں موافق ہو کہ بیشک اللہ تعالیٰ خالق اور عادل ہے؛ اگر

---

❶ ابو ہاشم الجبائی ان احوال کا قائل تھا۔ شہرستانی نے الملل والنحل ۱/ ۷٦ پر ان کا خلاصہ پیش کیا ہے؛ کہتا ہے: ''اور ابو ہاشم کے نزدیک وہ بذاتہ عالم ہے؛ یعنی اس کی دو حالتیں ہیں۔ اور اس کی ذات کے موجود ہونے کے پیچھے یہ اس کی معلوم شدہ صفت ہے۔ اور بیشک صفت کو ذات سے جانا جاتا ہے انفرادیت سے نہیں۔ پس اس نے یہ احوال ثابت کئے ہیں: ا۔ نہ ہی موجود نہ ہی معدوم؛ نہ ہی معلوم نہ ہی مجہول۔ یعنی جو بھی ہو؛ وہ اپنے حال پر ہے اور ذات کے بغیر اس کی معرفت ممکن نہیں۔

❷ بعض جگہ پر غلطی سے ابوالحسن بصری لکھا گیا ہے؛ جو کہ درست نہیں؛ وہ تابعی اور ایک معتمد عالم تھے۔ یہ ابوالحسین محمد بن علی الطیب البصری ہے۔ [لسان المیزان ٥/ ٢٩٨ ؛ تاریخ بغداد ٣/ ١٠٠۔]

❸ ان کے اس عقیدہ کی خرابیاں شہرستانی نے ذکر کی ہیں۔ اس نے شیعہ کے ہاں مفہومات اور اعتبارات؛ اور ابو ہاشم کے ہاں احوال میں امتیازات اور ابوحسین کے ہاں صفات کے امتیازات ذکر کئے ہیں۔ یہ سبھی ایک ہی ڈگر پر چلتے ہیں؛ اور سبھی ایسے مدلولات کی طرف اشارہ کرتے ہیں جن کے خواص اور حقائق مختلف ہیں۔ دیکھو: الملل و النحل ۲/ ۹۔ اور ۱/ ۷۷۔

اس کی ذات کے ساتھ صفتِ خلق اور عدل قائم نہیں ؛ تو اسی طرح حی ؛علیم اور قدیر بھی ہے۔

جواب: ان سے کہا جائے گا کہ: ان لوگوں کی تمہارے ساتھ موافقت تمہارے قول کی صحت پر دلالت نہیں کرتی ۔سلف صالحین اور آئمہ اور جمہورِ مثبتین تمہارے مخالف ہیں ۔اور وہ کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ اس کے افعال قائم ہیں ۔پھر یہ اسماء دلالت کرتے ہیں کہ خلق اور رزق کی صفت اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔جس طرح کہ لفظ متکلم اور مرید؛ کلام، اور ارادہ پر دلالت کرتا ہے ۔لیکن صفات کی نفی کرنے والوں نے متکلم اور مرید اور خالق اور عادل کو یوں قرار دیا کہ یہ ایسے معانی پر دلالت کرتے ہیں جو اس کی ذات سے منفصل ہیں۔ اور حی ؛علیم اور قدیر کے متعلق کہتے ہیں کہ: یہ ایسے معانی پر دلالت نہیں کرتے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اور نہ ایسے پر جو اس کی ذات سے منفصل اور جدا ہیں۔ اور وہ تمام امور جن سے رب تعالیٰ نے اپنے آپ کو موصوف کیا ہے یعنی اس کا کلام و مشیت ،اس کی محبت اور بغض ،اس کی رضا اور غضب ، یہ سب کے سب مخلوقات اور اس کی ذات سے منفصل اور جدا ہیں۔ پس وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو ایسی صفات کے ساتھ موصوف قرار دیتے ہیں جو اس کی ذات سے منفصل ہیں۔پس اس طرح وہ صریح عقل ،شریعت اور لغت کی مخالفت کرتے ہیں۔

اس لیے کہ صریح عقل یہ فیصلہ کرتی ہے کہ صفت جب کسی محل کے ساتھ قائم ہو تو اس کا حکم اس محل کی طرف لوٹتا ہے نہ کہ غیر کی طرف ۔پس جس محل کے ساتھ حرکت ،سواد اور بیاض قائم ہیں ؛ وہی محل متحرک اسود اور ابیض ہوتا ہے نہ کہ کوئی اور محل ۔اسی طرح وہ ذات جس کے ساتھ کلام ،ارادہ حب،بغض اور رضا قائم ہے وہی ذات متکلم ،مرید ،محبّ ،بغض رکھنے اور راضی ہونے کی صفات سے موصوف ہے۔اس کے علاوہ کوئی اور ذات نہیں۔ اور جس کیساتھ کوئی صفت قائم نہ ہو تو وہ اسکے ساتھ موصوف نہیں ہوسکتا۔ پس جس ذات کے ساتھ کلام ارادہ ، حرکت ،سواد اور فعل قائم نہیں تو اس کے متعلقیہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ متکلم یا مرید یا متحرک یا وہ اسود یا فاعل ہے ۔اور رہا یہ کہ اگر کوئی ایسا معنی نہ ہو جس سے موصوف ہو سکے تو اس کو اسماءِ معانی سے موسوم بھی نہیں کیا جا سکتا۔

ان لوگوں نے تو اللہ کی ذات کو حی ،عالم اور قادر کے الفاظ کے ساتھ موسوم کیا ہے؛ باوجود یکہ ان کے نزدیک اللہ کے لیے صفتِ حیات ،یا علم اور قدرت ثابت نہیں ۔ایسے ہی اس کو لفظ ’’ مرید اور متکلم کے ساتھ موسوم کیا ہے باوجود یکہ ارادہ اور کلام قائم بالغیر ہیں؛ اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں۔ اسی طرح جو لوگ اللہ تعالیٰ کو خالق اور فاعل قرار دیتے ہیں تو ان پر یہ الزام آتا ہے کہ کیسے وہ اس کو اس کے ساتھ موسوم کرتے ہیں؛ جبکہ ان کے نزدیک اس کیساتھ صفتِ فعل قائم نہیں ۔پس ان کا یہ عقیدہ انہی کے قول کے جنس میں سے ہے۔اور کتاب و سنت کے نصوص نے اللہ تعالیٰ کا ان صفات سے موصوف ہونا ثابت کیا ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ اور لغت بھی واجب کرتی ہے کہ مشتق کا صدق مشتق منہ کے صدق کو مستلزم ہے۔پس جب (کسی ذات پر)اسم فاعل اور صفت مشبہ صادق آنے سے مسمی مصدر کا صادق ہونا واجب ہوتا ہے۔پس جب کہا جائے کہ وہ قائم ہے

اور قاعد ہے تو یہ قیام وقعود کو مستلزم ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ بیشک وہ فاعل اور خالق ہے۔ تو یہ صفتِ فعل اور خلق کو مستلزم ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ وہ متکلم اور مرید ہے؛ تو یہ کلام اور ارادے کو مستلزم ہے۔ اسی طرح جب کہا جائے کہ وہ حی، عالم اور قادر ہے تو یہ صفتِ حیات علم اور قدرت کو مستلزم ہے۔

جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ افعال کے قیام کی نفی کی ہے۔ اور یہ کہا کہ اگر وہ صفت خلق کے ساتھ خالق ہے تو پھر اگر وہ ذات قدیم ہے تو مخلوق کا قدم بھی لازم آئے گا؛ اور اگر وہ حادث ہے تو لازم آئے گا کہ اس کے لیے کوئی خلقِ آخر بھی ہو۔ تو اس سے تسلسل اور حوادث کا اس کی ذات کے ساتھ قیام لازم آئے گا ۔لوگوں نے اس کے جواب دیئیہیں ۔ اور ایک گروہ نے تو خلق کے صفتِ قدم کا قول اختیار کیا نہ کہ مخلوق کا۔ اور وہ صفتِ ارادہ کے ساتھ اس کا معارضہ اور مقابلہ کرتے ہیں؛ وہ کہتے ہیں: یہ صفتِ ارادہ قدیم ہے باوجودیکہ مراد حادث ہے۔ ایسے ہی خلق کی بابت ان کا عقیدہ (صفت خلق قدیم ہے جبکہ مخلوق حادث ہے)؛ اور یہ بہت سے حنفیہ، حنابلہ، صوفیہ اور محدثین اور دیگر حضرات کا جواب ہے۔

ایک گروہ نے کہا ''بلکہ صفتِ خلق تو کسی اور خلق کی طرف محتاج نہیں۔ جیسے ان کے نزدیک ساری مخلوق خلق کی محتاج نہیں۔ پس جب ان کے نزدیک حوادث میں سے کوئی شے خلق کی محتاج نہیں؛ تو وہ خلق جس کے سبب مخلوق عدم سے وجود میں آئے وہ صفتِ خلق کسی دوسرے خلق کی طرف بطریقِ اولیٰ محتاج نہیں۔ اور یہ بہت سے معتزلہ، کرامیہ اور محدثین اور صوفیہ کا جواب ہے۔ اور ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ صفتِ خلق اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ: وہ مخلوق کے ساتھ قائم ہیں۔ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ یہ صفت بغیر کسی محل کے قائم ہے جس طرح کہ صفتِ ارادہ میں معتزلہ میں سے بصریین کا قول ہے اور ایک گروہ نے تو اپنے ذمہ تسلسل کا الزام لے لیا اور پھر یہ لوگ دو قسم کے ہیں:

بعض ایسے معانی کے وجود کے قائل ہیں جن کے لیے آنِ واحد میں کوئی انتہا نہیں۔ یہ ابن عباد اور اس کے اصحاب کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ دھیرے دھیرے وجود میں آتے ہیں۔ یہ بہت سے محدثین اور اہل سنت اور آئمہ فلاسفہ کا قول ہے۔ رہا تسلسل تو بعض لوگوں نے تو اس کا التزام نہیں کیا اور اس نے کہا کہ جس طرح تمہارے ہاں ایسے حوادث ممکن ہیں جو منفصل ہوں اور ان کے لیے کوئی ابتدا نہ ہو (یعنی ازلی ہوں) ایسے ہی اس کی ذات کیساتھ ایسے حوادث کا قیام بھی جائز ہے جن کے لیے کوئی ابتداء نہ ہو اور یہ بہت سے کرامیہ، مرجئہ اور ہشامیہ کا قول ہے۔

بعضوں نے کہا ''بلکہ تسلسل آثار میں جائز ہے نہ کہ مؤثرات میں۔ اور انہوں نے اس بات کا التزام کیا ہے کہ اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی غیر متناہی دھیرے دھیرے قائم ہوسکتا ہے۔ اور وہ یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اپنی مشیت سے متکلم ہیں اور اس کے کلمات (صفات) کے لیے کوئی انتہا نہیں اور یہی محدثین اور بہت سے اہل

نظر کا قول ہے اور ''اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ امور اختیار یہ کا قیام'' اپنے مقام پر تفصیل سے بیان ہوا ہے۔

پس یہی معتزلہ اوران روافض کا قول ہے جو اس کے ساتھ موافق ہیں اور یہ قولِ باطل ہے اس لیے کہ الہٰ کی صفت کا خود الہٰ ہونا واجب نہیں ،جس طرح نبی کی صفت کا نبی ہونا واجب نہیں ہوتا۔ اگر چہ نبی کی صفت حادث ہونا اس کے ساتھ حدوث میں موافق ہے۔اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس کے مثل نبی ہوا ایسے ہی اللہ تعالیٰ کی صفت جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے؛ جب اس کی ذات قدیم ہے تو اس کا اس کے قدم کے ساتھ قدیم ہونا بھی لازم نہیں آتا نہ اس کے ساتھ الہٰ ہونا لازم آتا ہے۔

یہ ان لوگوں کا مذہب ایسی صفاتِ کمال کی نفی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لازم ہیں۔اوران کا وہ شبہ جس کی طرف اس نے اشارہ کیا وہ یہ ہے کہ اگر یہ صفات قدیم ہوں تو ایک سے زیادہ قدیم ذات ثابت ہو جائیں گے (ایک ذات خداوندی دوسرے اس کے صفات) جس طرح کہ ابن سینا اوران کے امثال نے کہا ہے۔

ابن سینا اوراس کے امثال فلاسفہ نے معتزلہ سے یہ بات لی ہے۔ وہ کہتے ہیں: اگر اللہ کے لیے کوئی صفتِ واجبہ ہوتو پھر واجب ایک سے زیادہ ثابت ہو جائیں گے؛ یہ تو تلبیس ہے۔اس لیے کہ اگر ان کی مراد یہ ہے کہ قدیم الہٰ یا واجب الہٰ ایک سے زیادہ ثابت ہو جائیں گے؛ تو یہ تلازم باطل ہے۔ کیونکہ الہ کی صفت سے الہ ہونا واجب نہیں ہوتا اور نہ ہی انسان کی صفات سے انسان ہونا؛ نبی کی صفت سے نبی ہونا؛ اور حیوان کی صفت سے حیوان ہونا واجب ہوتا ہے۔

اگر ان کی مراد یہ ہے کہ صفت کو قدم کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے جس طرح کہ موصوف کو قدم کے ساتھ متصف کیا جاتا ہے ۔تو یہ کسی قائل کے اس قول کی طرح ہے کہ حادث کی صفت کو حدوث کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے۔جس طرح کہ خود اس کا موصوف یعنی حادث حدوث کے ساتھ موصوف ہے۔

ایسے ہی جب کہا جائے کہ اس کی صفت وجوب کے ساتھ متصف ہوتی ہے جس طرح کہ اسکی ذات وجوب کے ساتھ موصوف ہے تو مراد یہ نہیں ہے کہ وہ وجوب یا قدم یا حدوث کے ساتھ مستقلاً موصوف ہے۔اس لیے کہ صفت تو بذاتِ خود قائم نہیں ہوتی ،نہ مستقل بذاتہ ہوتی ہے؛ لیکن (صفت کے قدم سے)مراد یہ ہے کہ وہ اپنے موصوف کے قدم اور وجوب کے ساتھ قدیم اور واجب ہے۔اور جب واجب سے مراد ایسی ذات لی جائے جس کے لیے کوئی بھی فاعل نہ ہو اور قدیم سے مراد ایسی ذات لی جائے جس کی کوئی اول نہ ہو تو یہ بات حق ہے اس میں کوئی ممانعت نہیں۔اور بتحقیق اس مسئلہ پر تفصیلی کلام کئی مقامات پر ذکر کیا گیا ہے۔

علاوہ ازیں واجب جب الوجود اور قدیم کے لفظ میں ایک اجمال بھی پایا جاتا ہے اور منکرین صفات کا شبہ بھی ۔اس میں سے صرف اتنی مختصر بات یہاں ذکر کی گئی ہے جتنی اس مقام پر مناسب تھی اور ایک اور جگہ ہم نے یہ ذکر کیا ہے کہ لفظ ''قدیم'' اور ''واجب الوجود'' میں ایک طرح کا اجمال ہے۔

قدیم سے مراد قائم بنفسہ ہے یا فاعلِ قدیم مراد ہے یا ربِ قدیم اوراس کے امثال تو صفت اس اعتبار سے قدیم نہیں بلکہ وہ تو قدیم کی صفت ہے اور اگر اس سے ایسی ذات مراد لی جائے جس کے لیے کوئی ابتدا (یعنی وہ ازلی ہے) نہیں اور اس پر عدم مطلقاً طاری نہیں ہوتا تو اس کی صفت بھی قدیم ہے ایسے لفظ ''واجب الوجود'' سے مراد اگر قائم بنفسہ اور موجود بنفسہ مراد لیا جائے تو پھر صفت واجب نہیں بلکہ وہ تو واجب الوجود ہی کی صفت ہے۔

اگر وہ مراد لیا جائے جس کے لیے کوئی فاعل نہ ہو یا جس کیلئے کوئی علت فاعلہ نہ ہو تو پھر صفت واجب الوجود ہے اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ وہ ایسی ذات ہے جس کا غیر کے ساتھ کوئی تعلق نہیں تو پھر اس اعتبار سے وجود میں کوئی بھی واجب الوجود نہیں رہے گا۔ اس لیے کہ باری تعالیٰ اپنے ماسوا تمام کے لیے خالق ہے؛ پس اس کا اپنے مخلوقات کے ساتھ تعلق ہے۔ اور اس کی ذات اس کی صفات کے ساتھ لازم اور اس کی صفات کا اس کی ذات کے ساتھ لزوم ہے۔ اور ان کی تمام صفاتِ لازمہ ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہیں۔

ہم نے یہ واضح کر دیا ہے کہ واجب الوجود پر ممکنات دلالت کرتی ہیں۔ اور وہ قدیم جس پر حوادث دلالت کرتے ہیں ؛ یہ وہی خالق ہے اور بذات خود موجود ہے۔ اور وہی ازل سے ہے اور ہمیشہ رہے گا؛ اور اس پر عدم ممتنع ہے۔ اس لیے کہ رب تعالیٰ پر واجب بذاتہ کہنا اور اس کے تمام ماسوا کو ممکن کہنا یہ ارسطو اور قدمائے فلاسفہ کا قول نہیں ۔لیکن وہ اللہ تعالیٰ کو ''مبدأ اور علت'' کا نام دیتے تھے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کو حرکتِ فلکیہ کی جہت سے ثابت کرتے تھے۔ پس وہ کہتے تھے کہ فلک متحرک ہے بوجہ اس کی ذات کے ساتھ تشبہ کے۔

پس ابن سینا اور اس کے ہمنواؤں نے ان کے اور معتزلہ کے قول سے ایک مرکب مذہب اختیار کیا ۔پس معتزلہ نے جب کہا کہ ہر موجود قدیم اور حادث میں تقسیم ہوتا ہے۔ اور بے شک قدیم کے لیے کوئی صفت ثابت نہیں ؛ تو ان لوگوں نے بھی کہا کہ یہ واجب اور ممکن کی طرف منقسم ہے اور واجب کے لیے کوئی صفت ثابت نہیں اور جب انہوں نے کہا کہ قدیم کا تعدد ممتنع ہے تو انہوں نے کہا کہ واجب کا تعدد ممتنع ہے تو گویا تعبیرات کئی ہیں لیکن مرجع اور محل ایک ہے۔

رافضی کے اس قول پر تبصرہ کہ اللہ کے ماسوا سب حادث ہیں:

اور رہا اس کا یہ کہنا کہ اللہ کی ذات کے ماسوا تمام حادث ہیں یہ بات تو حق ہے اور ''ماسواہ'' کے میں ہائے ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے اور جب اللہ کے لیے اسم ظاہر ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جائے تو اس کے مسمیٰ میں اس کی تمام صفات بھی داخل ہوتی ہیں پس وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے مسمیٰ سے خارج نہیں پس جس نے کہا کہ میں نے اللہ تعالیٰ کو پکارا یا میں نے اس کی عبادت کی تو بتحقیق اس نے حی ،قیوم ،علیم ،قدیر اور اس ذات کو پکارا جو کہ علم اور قدرت کیساتھ موصوف ہے اور باقی صفاتِ کمال کے ساتھ بھی موصوف ہے۔

رافضی کے اس قول پر تبصرہ کہ وہ واحد ہے نہ وہ جسم ہے نہ جوہر:

رہا اس کا یہ کہنا کہ اس لیے کہ اللہ کی ذات ایک ہے وہ جسم نہیں ،اگر واحد سے اس کی مراد یہ ہے کہ وہ ہے جو آیات میں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی مراد ہے مثلاً:

﴿ وَ اِلٰهُكُمْ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ ....﴾ (البقرۃ ۱۶۳)

''اور تمھارا معبود ایک ہی معبود ہے،......۔''

نیز ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَّ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (رعد: ۱۶)

''اور وہی ایک ہے،نہایت زبردست ہے۔''

اور اس کے امثال دیگر آیات ۔تو یہ بات تو حق ہے۔

اور اگر ''واحد'' سے اس کی مراد وہ ہے جو منکرین صفات جہمیہ مراد لیتے ہیں؛ یعنی وہ صفات سے خالی ایک ذات ہے؛ تو اس واحد کے لیے خارج میں کوئی حقیقت نہیں اور یہ تو صورت صرف ذہنی ہوسکتی ہے؛ عینی نہیں ۔اس لیے کہ [محسوسات میں] صفات سے خالی ذات کا وجود ممتنع ہے۔ایسے حی ،علیم اور قدیر کا وجود ممتنع ہے جس کے لیے صفتِ حیات ،علم اور قدرت ثابت نہ ہوں پس اسماء کو ثابت کرنا بغیر صفات کے عقلیات اور سمعیات (عقلی اور نقلی دلائل) میں سفسطہ (یونانی کلمہ ہے جس کا معنی ہے ''غلط'') ہے۔

اللہ تعالیٰ کے لیے لفظ ''جسم'' کا استعمال:

[اعتراض]:......شیعہ مصنف کا قول ہے:اللہ تعالیٰ اکیلے ہیں وہ '' لَيْسَ بِجِسْمٍ ''(مجسم نہیں)۔

[جواب]:......ہم کہتے ہیں کہ:جسم کا لفظ محتاج تشریح ہے، یہ لفظ ان معانی کے لیے مستعمل ہے:

۱۔ وہ مرکب جس کے اجزاء الگ الگ ہوں اور ان کو یکجا کر دیا جائے۔

۲۔ جو تفریق وانفصال کو قبول کرتا ہو۔

۳۔ جو مادہ وصورت سے مرکب ہو۔

۴۔ یا ان مفرد اجزاء سے مرکب ہو جنہیں جواہر مفردہ کہا جاتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ مذکورۃ الصدر جملہ امور و اوصاف سے منزہ ہے کہ وہ متفرق تھا اور پھر جمع ہوگیا ؛ یا یہ کہ وہ تفریق اور تجزی قبول کرتا ہے ؛ تجزی کا مطلب ہے کہ کسی چیز کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے جدا کر دیا جائے۔اور ایسے ہی مرکب کہنا بھی اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

۵۔بعض اوقات جسم سے وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کی جانب اشارہ کیا جا سکے؛ جسے دیکھا جا سکے یا جس کے ساتھ

صفات وابستہ ہوں ۔ بلاشبہ اللہ تعالیٰ ان صفات سے موصوف ہے۔ مومن بروز قیامت اسے کھلم کھلا دیکھیں گے۔ علاوہ ازیں یہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ چنانچہ دعا کرتے وقت اس کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے، آنکھ اور دل اور چہرہ سے بھی اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اگر شیعہ یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ کے جسم نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ وہ ان امور سے بھی بہرہ ور نہیں۔

تو ہم کہیں گے کہ یہ امور واوصاف نقل صحیح اور عقل صریح سے ثابت ہیں، اور تم ان کی نفی پر کوئی دلیل پیش نہیں کر سکتے ۔ جسم کا لفظ نفی واثبات دونوں اعتبار سے بدعت ہے۔ اس لیے کہ نصوص شرعیہ اور اقوال سلف میں لفظ جسم کے اطلاق کی نفی کی گئی ہے [1] نہ کہ اثبات کی۔ اسی طرح ''جوہر'' اور ''متحیّز'' کے الفاظ کا بھی نفی یا اثبات کسی بھی اعتبار سے نصوص میں کوئی ذکر نہیں پایا جاتا۔ اہل کلام کے ہاں یہ تنازع بھی ایک بدعت ہے۔

اگر وہ یہ کہتا ہے کہ ہر وہ شے جس کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اور اس کو دیکھا جاتا ہے اور اس کی طرف ہاتھ اٹھایا جاتا ہے؛ وہ تو صرف جواہرِ فردہ سے مرکب جسم ہوتا ہے؛ یا مادہ یا صورت سے مرکب۔

تو جواب میں کہا جائے گا کہ یہ بات محلِ نزاع ہے۔ اکثر عقلاء اس کی نفی کرتے ہیں اور تم نے تو کوئی دلیل ذکر نہیں کی اور یہی تو منکرین صفات کیمنتہائے نظر ہے؛ اس لیے کہ منکرین صفات کے ہاں اکثر عبارات اسی کی طرف لوٹتی ہیں (یعنی ان کا حاصل یہی ہے)۔ اور مثبتین صفات کیطرق اور ان کی تعبیرات ان پر رد کرنے میں مختلف ہیں۔ ان میں سے بعض نے ان کے سامنے تسلیم کیا ہے کہ اس ذات کے ساتھ جو افعال اور غیر افعال میں سے امور اختیاریہ قائم ہوتے ہیں وہ صرف جسم ہی ہے اور انہوں نے ان امور میں اختلاف کیا ہے؛ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔ یعنی وہ صفات جن میں سے کوئی بھی شے مشیت اور قدرت سے متعلق نہیں۔

---

[1] جو بات غیبی امور سے تعلق رکھتی ہو اس کا ذکر نفیاً یا اثباتاً کسی طرح بھی درست نہیں، اس کا ذکر صرف انہی الفاظ میں مناسب ہے جو منصوص اور شارع سے منقول ہوں، اس میں سلف صالحین کی پیروی کا التزام ازبس ناگزیر ہے۔ نائب السلطنت افرم کی مجلس میں بمقام دمشق ۷۰۵ھ میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ان کے معاصر علماء کے مابین جو مناظرہ ہوا تھا اس میں شیخ کے حریف علماء نے جب تشبیہ وتجسیم کی نفی کا ذکر چھیڑا تو شیخ الاسلام نے اپنے رسالہ ''العقيدة الواسطيه'' کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

میرا قول '' مِنْ غَيْرِ تَكْيِيْفٍ وَلَا تَمْثِيْلٍ '' ہر باطل کی تردید کے لیے کافی ہے، میں نے تشبیہ وتمثیل کی بجائے تکییف وتمثیل کے الفاظ اس لیے انتخاب کیے کہ ''تکییف'' کی نفی سلف سے منقول ہے، چنانچہ امام مالک اور ابن عیینہ کا یہ مقولہ علماء کے یہاں زبان زد خاص و عام ہے:''اَلْاِسْتَوَاءُ مَعْلُوْمٌ وَالْكَيْفُ مَجْهُوْلٌ وَالْاِيْمَانُ بِهٖ وَاجِبٌ وَالسُّوَالُ عَنْهُ بِدْعَةٌ'' (اللہ تعالیٰ کا مستوی علی العرش ہونا معلوم ہے، اس کی کیفیت ہمیں معلوم نہیں اس پر ایمان لانا واجب اور اس سے متعلق سوال کرنا بدعت ہے)۔

خلاصہ کلام...... شیخ الاسلام اپنی تصانیف میں نہ صرف لفظ جسم کا اطلاق کرنے سے احتراز کرتے ہیں بلکہ تجسیم کا لفظ تک تحریر نہیں کرتے۔ ذات باری کی تنزیہ کرتے ہوئے وہ ''من غیر تکییف ولا تمثیل'' کے الفاظ ذکر کرتے ہیں جس سے ان کا مقصد شرعی اصطلاحات کا تتبع اور طریق سلف کی پیروی کرنا ہے، جو الفاظ غیبی امور سے متعلق ہوں ورود نص کے بغیر ان کا استعمال نفیاً و اثباتاً کسی طرح بھی درست نہیں ہے۔

بعض نے ہر دو امور میں ان کے ساتھ اختلاف کیا ہے؛ اور کہا کہ نہ تو یہ جسم ہے اور رنہ (دوسرا) اور بعض نے اس کا جسم ہونا تسلیم کیا ہے، مگر نقطہ اختلاف یہ ہے کہ قدیم جسم نہیں ہوسکتا۔

حقیقتِ حال تو یہ ہے کہ لفظ ''جسم'' میں لفظی اور معنوی اختلافات ہیں۔ اور لفظی اختلافات عقلی معانی میں معتبر نہیں۔ رہے معنوی اختلافات جیسے کہ لوگوں کا اُن امور میں اختلاف ہے جن کی طرف اشارۂ حسیہ کیا جاتا ہے ؛ کیا ایسے امور کے بارے میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ جواہرِ فردہ سے مرکب ہوں یا مادہ اور صورت سے یا ان میں سے کوئی بھی واجب نہیں؟ پس معتزلہ اور اشعریہ اور ان کے اکثر موافقین اہل نظر نے تو کہا ہے کہ ایسے مشار الیہ جسم کے لیے جواہر فردہ سے مرکب ہو۔ پھر ان کے جمہور تو اس بات کے قائل ہیں کہ وہ متناہی جواہر سے مرکب ہے اور بعضوں نے تو کہا کہ غیر متناہی جواہر سے مرکب ہے۔ ❶

بہت سے اہل نظر فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم کا مادہ اور صورت سے مرکب ہونا واجب ہے۔ پھر بعض فلاسفہ نے تمام اجسام میں سے اس کو مطرد اور عام کیا ہے؛ جیسے کہ ابن سینا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ: یہ صرف اجسام عنصریہ میں سے ہے نہ کہ فلکیہ میں اور اس کا عقیدہ ہے کہ یہ ارسطو اور قدمہ کا قول ہے۔

بہت سے مصنفین صرف یہی دو قول ذکر کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ جس شخص نے صرف ان کتابوں کا مطالعہ کیا ہو؛ تو اسے صرف انہی دونوں قولوں کو پتہ ہوتا ہے۔

قولِ ثالث: جمہورِ علماء اور اکثر اہل نظر کہتے ہیں کہ وہ مرکب نہیں۔ نہ اِس سے اور نہ اُس سے۔ اور یہ ابن کلاب، امام اشعری، بہت سے کرامیہ، ہشامیہ، نجاریہ اور ضراریہ کا قول ہے۔ ❷

پھر ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ جسم تقسیم کے ساتھ جزء لایتجزأ کی طرف منتہی ہو جاتا ہے جیسے کہ شہرستانی اور ان کے علاوہ دیگر کا قول ہے۔ اور بعض کہتے ہیں: وہ غیر متناہی حد تک انقسام کو قبول کرتا ہے حتی کہ وہ ایک انتہائی چھوٹا جسم ہو جائے جس کے بعض کا بعض سے تمیز مستحیل ہو۔ یعنی جدا ہونا محال ہو۔ یہ عقیدہ بعض کرامیہ کا ہے۔

❶ أصول الدين لابن طاهر ٣٦٥؛ الكليات لأبي البقاء ؛مادة جوهر؛ الفصل لابن حزم ٥/ ٣٢٣.

❷ نجاریہ: ابوعبداللہ حسین بن محمد بن عبداللہ النجار کے پیروکاروں کو کہا جاتا ہے۔ اس کی تاریخ پیدائش اور وفات کا علم نہیں ہوسکا۔ البتہ ابن ندیم نے الفہرست میں ص ۹۷ پر لکھا ہے کہ: یہ اس علت کے سبب سے مرا ہے جو نظام کے ساتھ مناظرہ کے دوران اسے لاحق ہوئی تھی۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہ نظام کا معاصر تھا؛ جو کہ ۲۳۱ ہجری میں گزرا ہے۔ شہرستانی نے اسے مجبرہ میں شمار کیا ہے؛ ہاں اتنا ضرور ہے کہ وہ خلق اعمال کے عقیدہ میں مثبتین کے ساتھ متفق ہے۔ بلکہ کسب اعمال کے بارے میں بھی اس کا وہی عقیدہ ہے جو بعد میں ابو الحسن اشعری کا تھا۔ دیکھو: مقالات أز اشعری ۱/ ۱۹۹۔ أصول الدین لابن طاہر ص ۳۳۴۔ التبصیر فی الدین ۶۲۔

ضراریہ: ضرار بن عمرو کے اتباع کو کہا جاتا ہے۔ لسان المیزان ۳/ ۲۰۳۔ الفہرست لابن ندیم ۸۰۔ یہ لوگ بہت سارے عقائد میں نجاریہ کے ساتھ مشابہت رکھتے ہیں۔ یہ لوگ بھی اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکرین ہیں۔ اور خلق افعال العباد کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ الملل و النحل ۱/ ۸۲۔ الفرق بین الفرق ۱۳۰۔ أصول الدین لابن طاهر ۳۹۔ مقالات الاسلامیین ۱/ ۳۱۳۔

اور ان کے علاوہ دیگر بعض اہل نظر اہل اسلام اور کبار ائمہ فلاسفہ کا قول بھی ہے۔اس کے ساتھ ہی ان میں سے بعض کا عقیدہ ہے کہ وہ مادہ اور صورت سے مرکب ہے۔

بعض اہل کلام مصنفین نے جوہرِ فرد کے اثبات کو مسلمانوں کا عقیدہ قرار دیا ہے۔اور ان کی رائے میں اس کا انکار ملحدین کا عقیدہ ہے۔کیونکہ انہوں نے صرف اُن اقوال کو پہچانا ہے جو ان کے اکابرین کی کتابوں میں مسلمانوں کی طرف منسوب ہیں؛ جو کہ اہل کلام میں سے ہے، وہ علم کلام جو کہ دین میں حادث ہے؛اور جس کی سلف اور آئمہ نے مذمت کی ہے جیسے کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ کا ارشاد ہے:

''جس نے علم کو کلام کے ذریعے طلب کیا وہ زندیق بنا۔''[صون المنطق؛ص ۹]

اور امام شافعی رحمہ اللہ کا قول ہے:

''کہ اہل کلام کے متعلق میرا فیصلہ یہ ہے کہ ان کو کھجور کی شاخوں اور جوتوں سے مارا جائے اور ان کو قبائل میں گھمایا جائے اور کہا جائے کہ یہ اس آدمی کی جزا ہے جس نے کتاب وسنت کو چھوڑ دیا؛ اور علمِ کلام کی طرف متوجہ ہوا۔''[الانتصار لأهل الحديث لابي المظفر السمعانی ص ۱۵۰۔]

اور جیسا کہ امام احمد ابن حنبل کا قول ہے کہ:''علمائے کلام زنادقہ ہیں۔''

اور اسی طرح آپ کا یہ ارشاد بھی ہے کہ:

''کوئی بھی ایسا نہیں ہے جس نے علم کلام کو اپنایا ہو اور وہ کامیاب ہو گیا ہو۔''[جامع بیان العلم۲/۹۵]

اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔ورنہ تو یہ قول کہ''اجسام جواہر فردہ سے مرکب ہیں'' ایسا قول ہے کہ آئمہ مسلمین میں سے کسی سے بھی صحیح سند کے ساتھ منقول نہیں۔نہ صحابہ اور تابعین میں سے کسی کا یہ عقیدہ رہا ہے۔اور نہ ان کے بعد آئمہ معروفین میں سے کسی کا۔ بلکہ اس قول کے قائلین تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جواہرِ فردہ کے پیدا کرنے کے وقت سے کسی ایسی شے کو پیدا نہیں کیا جو قائم بنفسہ ہو؛نہ آسمان میں، نہ زمین میں، نہ کوئی حیوان ،نہ کوئی نبات ،نہ معادن ،نہ انسان ،نہ غیر انسان۔ بلکہ اللہ تعالیٰ ان جواہرِ قدیمہ کے ترکیب کو پیدا فرماتے ہیں ،ان کو پھر جمع کرتے ہیں اور الگ کرتے ہیں۔پس وہ ایسے اعراض کو پیدا فرما دیتے ہیں جو ان جواہر کے ساتھ قائم ہوتے ہیں نہ کہ وہ اپنی ذات کے ساتھ خود قائم بنفسہ ہوتے ہیں۔چنانچہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جب بادل ، بارش اور انسان کو پیدا فرمایا اور ان کے علاوہ حیوانات اشجار،نبات اور پھلوں کو بھی پیدا کیا؛تو اس نے ایک بھی ایسی چیز پیدا نہیں کی جو قائم بنفسہ ہو۔اللہ تعالیٰ نے ایسے اعراض کو پیدا فرمایا جو قائم بالغیر تھے۔

یہ عقیدہ عقل ونقل اور مشاہدہ کے خلاف ہے۔ایسے جواہر کا وجود جو تقسیم کو قبول نہیں کرتے درحالیکہ وہ اجسام سے منفرد اور جدا ہوتے ہیں؛ یہ ایک ایسی بات ہے جس کا بطلان عقل اور حس سے واضح ہے۔ چہ جائے کہ اللہ تعالیٰ نے سوائے اس کے کوئی ایسی چیز پیدا نہ فرمائی ہو جو قائم بنفسہ ہو۔اور یہ لوگ تو کہتے ہیں کہ اجسام میں سے

بعض کا دوسرے بعض کی طرف ان کا استحالہ [ادغام] نہیں ہوتا [یعنی ایک دوسرے کی شکل اختیار نہیں کرتے] بلکہ وہ جواہر جو زمانہ اول میں تھے؛ وہ بعینہ دوسرے زمانہ میں باقی رہتے ہیں۔ تبدیلی تو صرف ان کے اعراض میں آتی ہے۔ اور وہ بدل جاتے ہیں۔

ان کا یہ عقیدہ ائمہ دین اور دیگر اہل خرد و دانش کی متفق علیہ [اجماعی] رائے کے خلاف ہے؛ یہ حضرات کہتے ہیں: بعض اجسام کا دوسرے بعض کی طرف استحالہ اور انتقال (یعنی ان میں تبدیل ہونا) یہ ممکن ہے۔ جیسے انسان اور اس کے علاوہ دیگر حیوانات کا موت کے ذریعے مٹی میں تبدیل ہونا۔ اس طرح خون، میت، خنزیر اور اس کے علاوہ دوسرے اجسامِ نجسہ کا نمک؛ خاک یا راکھ بن جانا۔ اس طرح گندگی اور مینگنی کا مٹی بن جانا۔ اور انگور کے رس کا شراب بن جانا اور شراب کا سرکہ بن جانا اور جو اشیاء انسان کھاتا پیتا ہے اس کا بول و براز اور خون میں تبدیل ہونا اور اس طرح کی دیگر مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

اور درحقیقت علمائے مسلمین نے نجاست کے بارے میں فرماتے ہیں کہ کیا وہ تحلیل ہونیسے صاف ہو جاتی ہے یا نہیں؟ اور ان میں سے کسی نے بھی تحلیل کا انکار نہیں کیا۔

جوہرِ فرد کے مثبتین نے اس سے مزید ایسے اقوال اور مسائل نکالے ہیں جن کا فساد بدیہی عقل سے معلوم ہے؛ اور ان کو تفصیل سے بیان کرنے کا یہ مقام نہیں۔ مثال کے طور پر چکی اور اسی طرح آسمان اور دیگر وہ اجسام جو گول ہیں اور متحرک ہیں ان کی گردش ❶ اور ان میں سے بعض کہتے ہیں: فاعلِ مختار جب بھی متحرک ہوتا ہے؛ اس سے فعل کا صدور ہوتا ہے۔ ان میں سے بہت سے کہتے ہیں کہ: ''انسان جب مر جاتا ہے تو اس کے تمام جواہر باقی رہتے ہیں صرف ان میں تفرق اور جدائی آجاتی ہے۔ پھر اعادہ کے وقت اللہ تعالیٰ ان کو جمع کر دیتے ہیں اسی وجہ سے ان کے ماہرین ائمہ میں بہت سوں نے اس امر میں بالآخر توقف کی طرف رجوع کیا جیسے ابوالحسین بصری اور ابوالمعالی جوینی، ابوعبداللہ رازی، ابن عقیل، غزالی اور ان کے امثال؛ جو کہ اہل نظر میں سے ہیں۔ جن کے سامنے ان فلاسفہ کے اقوال کا فساد واضح ہوا تو وہ ان کے اقوال کی مذمت کرتے تھے۔ اور پھر وہ یہ فرماتے تھے کہ ان کے اقوال کا خلاصہ صرف شک ہی ہے۔ اگرچہ ان لوگوں نے بہت سی مصنفات میں ان کی بہت سے اُن امور اور خود ساختہ اور باطل عقائد پر موافقت کی ہے جن کے وہ قائل تھے۔ ❷

ان لوگوں کے قول کے فساد پر تفصیلی کلام ہو چکا ہے جو جواہرِ مفردہ کے ترکیب کے قائل ہیں یا جواہرِ معقولہ

❶ متکلمین کی اس سوچ کی شرح رازی نے اپنی کتاب ''الاربعین فی اصول الدین' ص ۲۶۲' پر کی ہے۔

❷ ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے اس مسئلہ میں ایک مستقل کتاب بھی لکھی ہے؛ جس کا نام ہے: '' ابطال قول الفلاسفہ باثبات الجواهر العقلية '' ابن عبدالہادی نے اپنی کتاب ''العقود الدرية من مناقب شيخ الاسلام ابن تيميه '' ص ۳۶ پر اس کا ذکر کیا ہے۔ اور ابن قیم نے مؤلفات ابن تیمیہ میں اس کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ کتاب فی الحال مفقود ہے۔

کے قائل ہیں۔

اسی طرح [فرقہ] مشائین جو جواہرِ عقلیہ کا اثبات کرتے ہیں جیسے کہ عقول اور نفوسِ مجردہ؛ مثلاً مادہ اور مدت؛ اور جیسے افلاطونی مثالیں اور اعدادِ مجردہ جس کو بہت سے مشائین ثابت کرتے ہیں جو کہ فیثا غورث، افلاطون اور ارسطو کے اتباع ہیں لیکن جب حقیقت حال کو دیکھا جاتا ہے تو جس چیز کو انہوں نے ثابت کیا ہے ان کے لیے وجودِ ذہنی کے سوا عقلیات میں کوئی اور وجود ہی نہیں۔ اعیان اور محسوسات میں ان کے لیے کوئی وجود نہیں ہے اور اس کو تفصیل سے بیان کرنے کا ایک اور مقام ہے۔ اور اس مصنف نے اپنے قول کے تائید کے لیے محض دعوے کے سوا اور کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ اس وجہ سے ہم نے اس میں تفصیل سے بات نہیں کی۔

بے شک تو مقصود تو یہاں اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ منکرین صفات؛ جو کتاب و سنت اور اجماع سلف بلکہ فطرتِ عقلیہ سے بھی ثابت ہیں؛ جن میں تمام فطرتوں کے لوگ مشترک ہیں؛ جن کی فطرت ان اقوالِ فاسدہ کے سبب خراب نہیں ہوئی؛ جو ان لوگوں نے دوسروں سے حاصل کئے بلکہ عقلی دلائل سے بھی ثابت ہے؛ لیکن یہ لوگ ان کا انکار کرتے ہیں۔

پس وہ آخری امر جس کی طرف ان کی اصل اور بنیاد لوٹتی ہے وہ یہ ہے کہ اللہ کی ذات اگر صفات کے ساتھ متصف ہو یا ایک ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہو جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو یا وہ ایسا ارادہ حسیہ کرنے والا ہو جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہو؛ اور اس کی رؤیت دنیا و آخرت میں ممکن ہو؛ تو پھر یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ اس کی ذات جواہرِ فردہ سے مرکب ہو۔ ایسے جواہرِ فردہ جو محسوسات میں نظر آتے ہوں یا جواہرِ عقلیہ یعنی مادہ اور صورت اور جمہور عقلاء کے نزدیک تلازم باطل ہے۔ اس لیے کہ لوگ تو کواکب اور اس کے علاوہ دیگر اجسام کو دیکھتے ہیں اور وہ جمہور عقلاء کے نزدیک نہ تو اِس سے مرکب ہے اور نہ اُس سے یعنی جواہرِ فردہ سے مرکب ہے نہ جواہر عقلیہ سے اور اگر تھوڑی دیر کے لیے فرض کر لیا جائے کہ یہ تلازم برحق ہے تو ان کے تمام دلائل میں کوئی ایسی صحیح حجت نہیں جس کا انکار اس لزوم کا موجب ہو۔ بلکہ ان دونوں گروہوں میں سے ہر ایک دوسرے فریق کو دلائل میں طعن و تشنیع کرتا ہے اور اس کے فساد کو ظاہر کرتا ہے۔ ایک فریق تو یہ کہتا ہے کہ ہر وہ شے جو اس طرح ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ اور ان کے مخالفین دونوں مقدمات کو طعن اور اعتراض کا نشانہ بناتے ہیں؛ اور دونوں کے فساد کو بیان کرتے ہیں۔ اور دوسرے یہ کہتے ہیں کہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اس کے اجزء اس کی ذات کے غیر ہوتے ہیں۔ پس ہر مرکب غیر کی طرف محتاج ہے۔ اور ان کے مخالفین اس حجت کے فساد کو ثابت کرتے ہیں۔ اور اس کے اندر جو الفاظِ مجملہ اور معانی متشابہ ہیں اس کے فساد کو بھی ثابت کرتے ہیں جس طرح کہ کسی اور مقام پر اس کو تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اسی وجہ سے وہ عقلاً جو ان دونوں فریقین کے قول کے حقیقت کو اچھے طریقے سے جاننے والے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ واحد جس کو یہ ثابت کرتے ہیں وہ تو صرف وجودِ ذہنی

رکھتا ہے وجودِ خارجی یا حسی نہیں رکھتا۔

یہی وجہ ہے کہ جب دہری فلاسفہ نے اپنے اس قول پر کہ ''ایک فرد سے ایک ہی صادر ہوسکتا ہے'' بنیاد رکھی تو سب سے پہلے وہ بات جس سے ان کے قول کو فساد کو بیان کیا گیا وہ یہ ہے کہ وہ واحد جس کے بارے میں وہ دعویٰ کر رہے ہیں تو ایسے واحد کے لیے خارج میں کوئی حقیقت ہی نہیں بلکہ اس کا وجود ممتنع ہے اور اس کو تو صرف ذہنوں میں فرض کیا جا سکتا ہے جس طرح کہ باقی ممتنعات کو فرض کیا جا سکتا ہے۔

ایسے ہی جہمیہ اور معتزلہ جو صفات کی نفی کرنے والے ہیں جب انہوں نے ایک ایسے واحد ذات کو ثابت کیا جو کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہو تو یہ آئمہ علم کے نزدیک جو ان کے قول کی حقیقت کو جانتے ہیں تو ان کے نزدیک اُن کی توحید تعطیل (سے عبارت) ہے جو مستلزم ہے خالق کی ذات کی نفی کو اگرچہ انہوں نے اس کو ثابت کر دیا ہے لیکن وہ اپنے اقوال میں متناقض ہیں انہوں نے ایسے امور کو جمع کر دیا ہے جو اس کی نفی اور اثبات دونوں کو مستلزم ہیں۔

اس لیے آئمہ اسلام نے اس کو تعطیل کے ساتھ موصوف کیا ہے اور یہ کہ یہ لوگ تدلیس (حق و باطل میں خلط ملط کرنے والے) کرنے والے ہیں اور یہ کسی بھی شے کو ثابت نہیں کرتے اور نہ کسی شے کی عبادت کرتے ہیں اور اس کے امثال جس طرح کہ آئمہ اہل اسلام میں سے بہت سوں کے کلام میں یہ بات موجود ہے جیسے عبد العزیز بن الماجشون [1]، عبداللہ بن مبارک، حماد بن زید، محمد بن الحسن، احمد بن حنبل رحمہم اللہ اور اسکے علاوہ بہت سے دیگر علمائے کرام۔ اور ہر دعویٰ کے لیے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔

رافضی کے اس قول پر تعلیق کہ ''ولا فی مکان'':

[اعتراض]:......شیعہ مصنف کا یہ قول کہ ''لَا فِي مكان'' (اللہ تعالیٰ مکان میں محدود نہیں)۔

[جواب]:...... لفظ مکان دو معانی کے لیے مستعمل ہے:

۱۔ مکان وہ چیز ہے جو کسی پر حاوی و محیط ہو اور وہ چیز اس کی محتاج ہو۔

۲۔ لفظ مکان کا اطلاق بعض اوقات مافوق العالم پر بھی کیا جاتا ہے، خواہ وہ موجود بھی نہ ہو۔

لفظ مکان سے اگر پہلا مفہوم مراد لیا جائے؛ کہ غیر نے اس کا گھیراؤ کر رکھا ہے؛ اور وہ غیر کا محتاج ہے؛ تو ذات باری تعالیٰ اس سے منزہ ہے۔ اسے نہ ہی کسی کی کوئی ضرورت ہے؛ اور نہ ہی کوئی اس کا احاطہ کر سکتا ہے۔

البتہ دوسرے معنی کے اعتبار سے اللہ پر لفظ مکان کا اطلاق کر سکتے ہیں اس لیے کہ اللہ تعالیٰ تمام عالم سے

[1] عبدالعزیز بن عبداللہ؛ بن ابی سلمہ؛ ابوعبداللہ الماجشون؛ بہت بڑے فقیہ اور ائمہ محدثین میں سے ایک تھے۔ ۱۶۴ ہجری میں بغداد میں انتقال ہوا۔ تهذيب التهذيب ٦/ ٣٤٣۔ تذكرة الحفاظ ١/ ٢٠٧۔ شذرات الذهب ١/ ٢٥٩۔

اوپر ہے۔اس لیے کہ جب اس کائنات ارضی میں خالق ومخلوق کے سوا کوئی موجود ہی نہیں تو خالق کا مخلوق سے الگ ہونا ضروری ہے۔پس اللہ کی ذات ظاہر ہے اور اس سے کوئی چیز اوپر نہیں ، وہ آسمان وزمین کے اوپر ہے، اور مخلوقات سے جدا ہے؛[جیسا کہ کتاب وسنت سے مستفاد ہوتا ہے]۔

جب کہنے والا یہ کہتا ہے کہ: اللہ سبحانہ تعالیٰ اپنے عرش پر آسمانوں کے اوپر اور اپنی مخلوق سے جدا ہے۔تو معنی حق اور درست ہے؛ بھلے آپ اس کو مکان کا نام دیں یا نہ دیں۔

جب مقصود کی معرفت حاصل ہوگئی تو پتہ چلا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب وہ ہے جس پر کتاب وسنت کے دلائل موجود ہیں اور جس پر امت کے سلف صالحین قائم تھے؛ وہ صحیح منقول اور صریح معقول کے موافق ہے۔

رافضی کے اس قول پر کلام کہ ’’وإلّا لکانَ مُحْدَثاً‘‘:

معتزلہ اور روافض کی دلیل پر رد:

[اعتراض]:......شیعہ کا یہ قول کہ:’’ وَإلّا لَکَانَ مُحْدَثًا ‘‘(ورنہ اس کا حادث ہونا لازم آئے گا) مطلب یہ ہے کہ اللہ کو جسم یا مکان میں محدود تسلیم کرنے سے اس کا حادث ہونا لازم آتا ہے۔

[جواب]:......ہم اس سے پہلے جسم اور مکان کے معنی کی نفی پر سیر حاصل گفتگو کر چکے ہیں۔اور یہ بھی بیان کر چکے ہیں جس چیز کی نفی نہیں کی جاسکتی۔اگرچہ بعض لوگ جسم اور مکان کا نام بھی دیتے ہوں۔ہم اس کے قائل سے دریافت کرتے ہیں کہ اس دعویٰ کی دلیل کیا ہے کہ اگر ایسے ہوا تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا......؟ آپ نے اس پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔گویا تم نے اپنے اسلاف اور معتزلہ علماء کی اس دلیل پر اکتفا کیا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ جسم ہوگا،تو وہ حرکت وسکون سے خالی نہ ہوگا(ظاہر ہے کہ حرکت وسکون حادث ہیں)اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہوتا ہے، کیونکہ ایسا کوئی حادث نہیں جس کے پہلے کوئی دوسرا حادث نہ ہو۔[حوادث کی کوئی ابتداء نہیں ہوتی]۔

معتزلہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر صفات علم وقدرت اور حیات وکلام کا قیام ذات باری کے ساتھ تسلیم کیا جائے تو اس سے اس کا جسم[حادث] ہونا لازم آئے گا۔

اس دلیل کے دو جواب ہیں۔پہلا جواب:تم اللہ تعالیٰ کو حي اور علیم وقدیر قرار دیتے ہو اور اس کے باوصف تمہارے نزدیک اس کا مجسم ہونا لازم نہیں آتا۔حالانکہ جو حیّ اور عالم وقادر ہو وہ تمہارے نزدیک جسم ہوتا ہے۔ اگر تمہاری بات کو تسلیم کرلیا جائے تو یہ ممکن ہوگا کہ اللہ تعالیٰ صفت علم قدرت اور حیات سے موصوف ہو وہ اس خاک دان ارضی سے مبائن اور اس کے اوپر ہو اور اس کے باوصف جسمانیت سے پاک ہو۔

اگر شیعہ یہ کہے کہ: جو مخلوقات سے جدا اور عالم ارضی کے اوپر ہو اس کا مجسم ہونا ضروری ہے۔‘‘

تو ہم کہتے ہیں کہ: علیم و قدیر اور حیّ کا تعقل بھی جسمانیت کے بغیر ممکن نہیں۔ اور اگر یہ ممکن ہو کہ ان اسماء کا مسمیٰ جسم نہ ہو؛ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ ان صفات سے متصف جسمانیت سے پاک ہو۔ اگر ایسا نہیں تو پھر آپ کی دلیل میں بھی کوئی وزن نہیں۔ اس لیے کہ اسم صفت کو مستلزم ہوتا ہے۔

اور ایسے ہی اگر وہ یہ کہے کہ اگر وہ عالم کے اوپر ہے تو پھر وہ جسم ہے پھر اس کے کئی احوال ہیں یا تو یہ وہ عالم سے اکبر ہوگا یا اصغر ہوگا یا مساوی ہوگا اور یہ سب کے سب ممتنع ہیں۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ وہ عالم سے اوپر اور بالا ہے۔ اور پھر بھی وہ جسم نہیں۔

پھر اگر وہ نفی کرنے والے یہ کہیں کہ ان لوگوں کے قول کا فساد نری عقل سے معلوم ہے۔

تو جواب میں کہا جا سکتا ہے: تمہارا عقیدہ ہے کہ وہ موجود، قائم بنفسہ ہے اور وہ عالم میں داخل نہیں ہے۔ اور نہ خارج ہے اور نہ اس کے مبائن؛ اور نہ عالم میں سے کوئی شے اس کے قریب ہے اور نہ اس سے بعید ہے۔ اور نہ اس کی طرف اوپر جا سکتی ہے اور نہ اس سے نیچے کوئی شے آ سکتی ہے۔ اور اس کے امثال نفی کی وہ تعبیرات جن کو اگر کسی فطرت سلیمہ والے پر پیش کیا جائے تو وہ قطعیت کے ساتھ اس بات کا فیصلہ کرے گا کہ یہ سب کچھ باطل ہے اور ان جیسے امور ممتنع ہیں اور فطرتِ سلیمہ کا ان امور کے بطلان پر جزم اور یقین اللہ تعالیٰ کے عالم کے فوق ہونے اور اس سے جسمیت کی نفی کے بطلان سے بھی زیادہ اقویٰ ہے۔

اگر فطرتِ سلیمہ کا فیصلہ قبول ہے تو پھر تو تیرے مذہب کا بطلان بھی واجب ہے پس یہ امر لازم آیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم سے فوق ہے اور اگر فطرتِ سلیمہ کا فیصلہ مردود ہے تو پھر تیرا اس شخص کے قول کو رد کرنا بھی باطل ہے جو یہ کہتا ہے کہ اللہ کی ذات عالم سے اوپر ہے، وہ جسم نہیں اس لیے کہ اس امر کے امتناع کا فیصلہ کرنے والی فطرت بعینہ اس دوسرے امر کے امتناع کا بھی فیصلہ کر رہی ہے پس فطرت سلیمہ کا فیصلہ دو امور میں سے ایک کے بارے میں قبول کرنا اور دوسرے کو رد کرنا یہ ممتنع ہو۔

جبکہ اس کے منکرین یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ جو منع کا حکم ہے یہ وہمِ مردود کا فیصلہ ہے نہ کہ عقلِ مقبول کا فیصلہ۔ اور یہ کہتے ہیں کہ وہم ہی ایک ایسی قوت ہے جس کے ذریعے محسوسات میں ایسی اشیاء کا ادراک کیا جا سکتا ہے جو محسوس نہیں ہوتی جس طرح کہ بکری وہ بھیڑیئے کے عداوت کا ادراک کرتی ہے اور اس طرح اس کا بچہ اپنی ماں کی صداقت کا ادراک کرتا ہے نیز یہ کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ تمام انسانوں کے دلوں میں اس جیسی ذات کے وجود کے امتناع کا فطری فیصلہ موجود ہے لیکن یہ وہم کا فیصلہ ہے نہ کہ عقل کا اس لیے کہ وہم کا فیصلہ صرف محسوسات میں قبول کیا جاتا ہے۔ نہ کہ ان امور میں کہ جو محسوس نہیں ہوتے یعنی وہمیات ہوتے ہیں۔

پس ان سے کہا جائے گا کہ اگر یہ بات صحیح ہے تو تمہارا یہ قول کہ اس ذات کی بارے میں یہ امر ممتنع ہے کہ وہ عالم سے اوپر ہو اور جسم نہ ہو یہ بھی تو وہم کا فیصلہ ہے اس لیے کہ یہ تمہارے نزدیک ایک غیر محسوس میں حکم اور فیصلہ

ہے اور اس طرح وہم کا یہ فیصلہ کہ ''ہر وہ شے جو دیکھنے میں آتا ہے تو اس بارے میں یہ بات ضروری ہے کہ وہ دیکھنے والے کی طرف سے کسی خاص جہت میں ہو'' یہ بھی تو وہم کا فیصلہ ہے اور اس طرح وہ باقی امور جن کے امتناع کا یہ رب پر دعویٰ کرتے ہیں جیسے کہ اللہ تعالیٰ کے مبائن ہونے کا امتناع اس طرح اس کا کسی خاص مکان میں ہونے کا امتناع پس اگر ان امور میں فطرت کی طرف سے امتناع کا فیصلہ قبول ہے تو پھر اس کی نظیر میں بھی قبول کیا جانا چاہیے ورنہ تو دو متماثلین میں سے ایک میں قبول کرنا اور دوسرے میں رد کرنا تو تحکم محض (ہٹ دھرمی) ہے۔

انہوں نے اپنے کلام کی بنیاد ایسے اصول پر رکھی ہے جو باہم متناقض ہیں اس لیے کہ ان کے نزدیک وہم نفس کے اندر ایک ایسی قوت سے عبارت ہے جس کے ذریعے محسوسات میں ایسے امور کا ادراک کیا جا سکتا ہے جو خود محسوس نہیں اور وہم تو صرف معانی جزئی کا ادراک کرتا ہے نہ کہ کلیہٗ کا جیسے کہ حس اور تخیل۔

رہے احکامِ کلیہ تو وہ تو امورِ عقلیہ ہیں پس فطرت کا یہ فیصلہ کہ ''ہر دو موجود چیزیں یا تو وہ کسی خاص مکان میں ہونگی یا دونوں متبائین ہونگی'' اور یہ فیصلہ کہ ''جو شے عالم کے اندر داخل نہ ہو اور نہ اس سے خارج ہو وہ صرف اور صرف معدوم ہی ہوتا ہے'' اور یہ کہ ''ایسی شے کا وجود ممتنع ہے'' اور اس کے امثال اور دیگر احکامِ عقلیہ تو یہ سب احکامِ کلیہ عقلیہ ہیں یہ کسی جسمِ معین میں جزئی اور شخصی احکام نہیں ہیں تاکہ یہ کہا جائے کہ یہ وہم کے حکم میں سے ہے اور یہ بھی کہ وہ یہ کہتے ہیں کہ غیر محسوس اشیاء میں وہم کا فیصلہ باطل ہے اس لیے کہ وہ تو محسوسات میں ایسے معانی کا ادراک کرتا ہے جو محسوس نہیں ہوتے یعنی ان کا احساس و مشاہدہ ممکن نہیں ہوتا۔

اور یہ بات بداہۃً معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا ممکن ہونا اور نہ ہونا ایک مشہور مسئلہ ہے پس امت کے اسلاف اور ان کے آئمہ اور جمہور اہل نظر اور عامۃ المسلمین کی رائے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہے، ایسے ہی ملائکہ اور جنات کا دیکھنا بھی ممکن ہے اور اس طرح باقی وہ اجسام دیکھنا بھی ممکن ہے جو قائم بنفسہ ہیں پس اگر کوئی مدعی اس بات کا دعویٰ کرے کہ اس کی رؤیت ممکن نہیں اور نہ ان ملائکہ کی رؤیت ممکن ہے جن کو یہ لوگ نفوسِ مجردہ یا عقول کہتے ہیں پس یہ ایک ایسے موجود کا دعویٰ کرتے ہیں جو قائم بنفسہ ہے لیکن اس کا احساس اور مشاہدہ کسی طور پر بھی ممکن نہیں ہے۔

اگر اس کے خلاف ان قضایا فطریہ سے استدلال کیا جائے جن کا فطرت فیصلہ کرتا ہے جیسے کہ باقی فطری قضایا کا فیصلہ فطرت ہی کرتا ہے تو کسی کے لیے اس بات کی گنجائش نہیں رہتی کہ وہ یہ کہے کہ یہ تو غیر محسوس میں وہم کا فیصلہ ہے پس اس کو قبول نہیں کیا جا سکتا اس لیے کہ وہم تو محسوسات کے اندر موجود امور کا ادراک کرتا ہے پس بے شک اس کو جواب میں کہا جائے گا کہ اس شے کی رؤیت کا ناممکن ہونا اور اس کے احساس کا ناممکن ہونا تو تب ثابت ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ یہ حکم اور فیصلہ باطل ہے اور اس حکم اور فیصلے کا باطل ہونا تب ہی ثابت ہوگا

کہ جب ایک ایسے موجود کا وجود ثابت ہو جائے جس کی رؤیت اور اس کا احساس ومشاہدہ ممکن نہ ہو اور تو نے تو ایسے کسی موجود کو ثابت نہیں کیا مگر صرف اپنے اس دعویٰ سے کہ یہ حکم باطل ہے اور تو نے اس بات کو ثابت نہیں کیا کہ یہ حکم باطل ہے پس تیرے اس قول کی حقیقت ایک دعویٰ مجردہ ہے جس کے اوپر کوئی دلیل قائم نہیں پس جب اس فیصلے کے ابطال کے ذریعے اس کے رؤیت کی امتناع ثابت ہوگئی تو یہ ایک دورِ ممتنع ہوا اور تو نے تو اس امر کو خود اس کے اثبات کے لیے ایک مقدمہ بنا دیا بے شک تمہیں یہ کہا جائے گا کہ تو نے ایسے وجود کا امکان کو ثابت نہیں کیا جو غیر محسوس ہو بشرطیکہ کہ تو اس فیصلے کے بطلان کو ثابت نہ کر سکے اور تو اس کے بطلان کو ثابت نہیں کر سکتا بشرطیکہ تو ایک ایسے موجود کو ثابت نہ کر سکے جو قائم بنفسہ ہو اور اس کے ساتھ اس کی رؤیت اور اس کا احساس ومشاہدہ بھی ناممکن ہو۔

اگر تو کہے کہ وہم تو ایسے مشاہدات کو ناممکن ٹھہراتا ہے جو اس کے وجود کو مستلزم ہیں تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ حقیقتِ حال اس طرح نہیں اس لیے کہ وہم نے کسی ایسے مقدمہ کو تسلیم نہیں کیا جو اس کو مستلزم ہو بلکہ وہ تمام امور جن پر اس کا ثبوت مبنی ہے اور ایک ایسے شے کے وجود کا امکان مبنی ہے جس کی رؤیت ممکن نہ ہو اور اس کا احساس ممکن نہ ہو تو وہ ایسے مقدمات ہیں کہ خود ان کے بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے اور اس میں کوئی ایک مقدمہ بھی ایسا نہیں جو متفق علیہ ہو چہ جائے کہ وہ ایک امر بدیہی اور حسی ہو جس کو وہم تسلیم کرتا ہو۔

پھر تمہیں الزاماً یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جب تو نے اس بات کو جائز قرار دیا کہ فطرت کے اندر دو بدیہی حاکم اور فیصلہ کرنے والے ہیں: ایک وہ ہے جس کا حکم باطل ہے اور دوسرا وہ کہ جس کا حکم حق ہے تو پھر تو ایسی صورت میں فطرت کے فیصلے پر اعتماد ہی نہ رہا یہاں تک کہ یہ بات یقین کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ یہ فیصلہ حاکمِ حق کا فیصلہ اور یہ بات تو نہیں معلوم ہو سکتی یہاں تک یہ معلوم ہو جائے کہ یہ حکمِ باطل میں سے نہیں ہے اور اس کا باطل ہونا معلوم نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ ان مقدمات کو جان لیا جائے جو بدیہی اور فطری ہیں اور اُن کے ذریعے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ یہ حکم باطل ہے اور یہ حق ہے پس اس سے یہ امر لازم آیا کہ فطرت کے کسی بھی فیصلے کی حقیقت کو نہ جانا جا سکے یعنی کہ یہ حق ہے یا باطل، اس لیے کہ حق کو تو نہیں پہچانا جا سکتا جب تک کہ باطل کو نہ پہچانا جائے یعنی حق کی معرفت باطل کی معرفت پر موقوف ہے اور باطل کی معرفت نہیں ہو سکتی جب تک کہ حق کی معرفت حاصل نہ ہو پس حق کی معرفت باطل کی معرفت پر موقوف ہے پس کسی بھی حالت میں حق معلوم نہیں ہو سکے گا اور یہ بھی کہ ان احکامِ فطریہ بدیہیہ میں جو قیاس قادح ہے تو وہ نظری قیاس ہے اور جو امور نظری ہوتی ہیں وہ چند بدیہیات سے مرکب ہوتے ہیں پس اگر نظریات کے ذریعے امور بدیہیہ میں قدح اور اعتراض کیا جائے تو پھر تو بدیہیات اور نظریات سب کا فساد لازم آئے گا اس لیے کہ اصل کا فساد تو اس کو فرع کے فساد پر مستلزم ہے پس واضح طور پر معلوم ہوا کہ جس نے قضایا بدیہیہ اولیہ فطریہ کے اندر قضاء یا نظریہ کے ذریعے قدح کو جائز قرار

دیا تو اس کا قول باطل ہے جو ان امور کے فساد پر مشتمل ہے جو کہ عقلی ہے بلکہ امورِ نقلیہ کے فساد کو بھی مستلزم ہے۔

نیز یہ بھی کہ عامۃ الناس کی لغت میں لفظ ''وہم'' سے خطاء مراد ہوتی ہے اور تو نے تو اس سے ایک ایسی قوت مراد لے لی جو اجسام میں ان معانی کا ادراک کرتی ہے جو محسوس نہیں ہوتے اور ایسی صورتِ حال میں اس امتناع کا فیصلے کرنے والے نے اگر اس کا فیصلہ کسی غیر جسم میں کیا ہے تو وہ وہم نہیں اور اگر اس نے کسی جسم کے بارے میں فیصلہ کیا ہے تو پھر اس کا حکم اور فیصلہ صادق ہے پس کیوں تو نے یہ کہا کہ یہ اُن امور میں وہم کا فیصلہ ہے جن میں اس کا حکم اور فیصلہ قابل قبول نہیں اور یہ بات بھی بداہۃً معلوم ہے کہ جس چیز کا فطرتِ سلیمہ فیصلہ کرتی ہے یعنی قضایا کلیہ معلومہ میں سے تو اس میں ایسے امور نہیں ہیں جن میں سے بعض وہمِ باطل کے فیصلے سے حاصل ہوں اور بعض عقلِ صادق کے فیصلے سے حاصل ہوں اور بتحقیق یہ بات کہ ''یہ خاص فیصلہ وہمِ باطل کا فیصلہ ہے'' یہ تو تب معلوم ہوسکتا ہے جب کہ اس کا بطلان معلوم ہو جائے اور رہی یہ صورت کہ کوئی شخص اس کے بطلان کا دعویٰ کرے محض اس کے حکم وہم ہونے کی وجہ سے تو یہ غیر ممکن ہے اور ان امور کی تفصیل کا مقام ایک اور ہے یہاں تو مقصود یہ ہے کہ اس مبتدِع (نئی بات نکالنے والا) اور اس کے امثال یعنی وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ سے اس کے صفات کی نفی کرتے ہیں یعنی جہمیہ اور معتزلہ میں سے اور ان کے موافقین فلاسفہ وہ اپنے اقوال میں کسی میں بھی صحیح دلیل نقلی یا عقلی پر اعتماد نہیں کرتے رہے (یعنی اپنی مدعا پر صحیح دلیل نہیں رکھتے)

رہے دلائل نقلیہ تو ان میں سے کسی کے پاس اس معاملے میں ایک بھی ایسی نص نہیں ہے جو ان کے قول پر قطعی دلالت کرے یا ظاہری اعتبار سے۔ بلکہ کتاب وسنت کے نصوص ظاہرہ تو ان کے قول کے نقیض پر دلالت کرتے ہیں اور ان کی دلالت اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات پر بنسبت معاد اور ملائکہ وغیرہ پر دلالت کرنے کے زیادہ بڑھ کر ہے اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے ان پر ان دہریہ کو مسلط کر دیا جو قیامت اور معادِ ابدان کے منکر تھے اور انہوں نے یہ کہا کہ جب تمہارے لیے یہ بات جائز ہے کہ تم اُن نصوص میں تاویل کرو جو صفاتِ باری تعالیٰ میں وارد ہیں تو ہمارے لیے بھی یہ جائز ہے کہ ہم اُن نصوص میں تاویل کریں جو معاد ابدان کے بارے میں یعنی حشر ونشر کے بارے میں وارد ہیں۔ تحقیق انہوں نے ان کو یہ جواب دیا کہ ہم نے تو یہ بات پیغمبروں کے دین سے بدیہی طور پر اور ضرورتاً جان لی ہیں۔

تو اہل اثبات نے اس کے جواب میں یہ کہا کہ یہی حال تو اللہ تعالیٰ کی صفات کے علم کا بھی ہے؛ جو رسول اللہ ﷺ سے ضرورتاً اور بدیہی طور پر معلوم ہیں اور کتاب وسنت میں اس کا ذکر ملائکہ اور معاد کے ذکر سے بڑھ کر ہے باوجودیکہ مشرکین عرب بھی اس میں نزاع نہیں کرتے تھے جس طرح کہ ان کا نزاع معاد اور حشر ونشر میں تھا اس کے ساتھ ساتھ تورات اس قسم کے نصوص سے بھرا پڑا ہے اور رسول ﷺ نے یہود پر ایسی نکیر کسی اور بات میں نہیں فرمائی جس طرح کی نکیر اس معاملے میں اُن پر فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کو نقائص کے ساتھ

موصوف کیا جیسا کہ ان کا یہ کہنا:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ فَقِيْرٌ وَّ نَحْنُ اَغْنِيَآءُ ﴾(آل عمران: ۱۸۱)

''بے شک اللہ فقیر ہے اور ہم غنی ہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ نے ان کا یہ قول نقل کیا ہے:

﴿ يَدُ اللّٰهِ مَغْلُوْلَةٌ ﴾(مائدہ: ۶۴)

''اللہ کا ہاتھ بندھا ہوا ہے۔''

اس کے امثال اور یہ ایک ایسا امر ہے جو اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات معاد اور حشر ونشر کی بہ نسبت عقل ونقل کے اعتبار سے زیادہ اظہر ہیں پس جب معاد کے نصوص میں تحریف جائز نہیں تو ان میں (اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات معاد اور حشر ونشر کی آیات ونصوص) بطریقِ اولیٰ جائز نہیں اور یہ امور ایک اور مقام پر تفصیلا بیان ہو چکے ہیں۔

دوسرا جواب:......ان کو کہا جائے کہ اس دلیل کی کمزوری معلوم ہے اس لیے کہ جب یہ ایک حادث دائم نہیں اور یہ دوسرا حادث بھی دائم اور باقی نہیں تو یہ بات واجب ٹھہری کہ نوعِ حوادث کے لیے بھی دوام اور بقا ثابت نہ ہو جس طرح کہ جب یہ ایک خاص حادث مشار الیہ کے لیے بقاء ثابت نہیں ہے اور اس دوسرے حادث کے لیے بھی بقا کی صفت حاصل نہیں تو یہ واجب ہے کہ نوعِ حوادث کے لیے بھی بقا نہ ہو بلکہ ان کے لیے مستقبل کے اعتبار سے بقاء اور دوام ثابت ہے اور کتاب وسنت اور اجماعت سلف اور جمہور کے نصوص سے ثابت ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ اُكُلُهَا دَآئِمٌ وظِلُّهَا﴾(سورۃ رعد ۳۵)

''ان کا پھل بھی دائمی ہے اور سایہ بھی۔''

اور مراد یہاں پر دوامِ نوع ہے نہ کہ ہر ہر فرد کا دوام۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ لَّهُمْ فِيْهَا نَعِيْمٌ مُّقِيْمٌ ﴾ (توبہ: ۲۱)

''جن میں ان کے لیے ہمیشہ رہنے والی نعمت ہے۔''

اور صفتِ دوام کے ساتھ متصف اس (مقیم) کا نوع ہے ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ إِنَّ هَٰذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ مِن نَّفَادٍ ﴾(ص ۵۴)

''بلاشبہ یقیناً یہ ہمارا رزق ہے، جس کے لیے کسی صورت ختم ہونا نہیں ہے۔''

تو مراد یہ ہے کہ اس کا نوع ختم نہیں ہوگا اگر چہ اس کا ہر ہر جزء تو ختم ہو جائے گا؛ قصہ تمام ہو جائے گا۔

اور مزید برآں یہ بات تو بغیر کسی سبب کے حوادث کے پیدا ہونے کو مستلزم ہے؛ جو کہ صریح عقل کے اعتبار

سے ممتنع ہے۔ اور یہ دلیل اس کلام کی اصل اور بنیاد ہے کہ جس کی سلف نے مذمت کی ہے اور اس پر عیب لگایا ہے ۔ کیونکہ وہ اس کو ایسا باطل سمجھتے ہیں جو نہ کسی حق کو ثابت کر سکتا ہے اور نہ ہی کسی باطل کو منہدم کر سکتا ہے۔ اور اس پر مسئلہ حدوث میں کلام گزر چکا ہے۔ اور اس مسئلہ کی پوری وضاحت یوں ہے کہ:

پانچویں وجہ:...... ہم کہتے ہیں: ''لوگوں پر اللہ اور اس کے رسول پر ایمان لانا واجب ہے۔ اور انہوں نے جن امور کی خبر دی ہے اس میں ان کی تصدیق کرنا؛ اور جو حکم دیا ہے اس کی اطاعت کرنا؛ یہ سعادت کی بنیاد اور جامع ہے۔ اور سارا قرآن اس اصل کو تاکید کے ساتھ بیان کرتا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿الم (1)ذَلِكَ الْكِتَابُ لاَ رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ (2)الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ (3)والَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ(4)أُوْلَـئِكَ عَلَى هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (بقرة ١ تا ٥)

''الۗمّۗ۔ یہ کتاب، اس میں کوئی شک نہیں، بچنے والوں کے لیے سراسر ہدایت ہے۔ وہ لوگ جو غیب پر ایمان لاتے اور نماز قائم کرتے اور اس میں سے، جو ہم نے انھیں دیا ہے، خرچ کرتے ہیں۔ اور وہ جو اس پر ایمان لاتے ہیں جو تیری طرف اتارا گیا اور جو تجھ سے پہلے اتارا گیا اور آخرت پر وہی یقین رکھتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے رب کی طرف سے بڑی ہدایت پر ہیں اور یہی لوگ پورے کامیاب ہیں۔''

پس تحقیق اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے ان آیات میں مومنوں کو ہدایت اور فلاح کے ساتھ موصوف کیا ہے اور اللہ تعالیٰ نے جب آدم علیہ السلام کو جنت سے نیچے اتارا تو فرمایا:

﴿ قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعاً بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى oوَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى oقَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنتُ بَصِيراًo قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى﴾ (طٰه ١٢٣ تا ١٢٦)

''فرمایا تم دونوں اکٹھے اس سے اتر جاؤ، تم میں سے بعض بعض کا دشمن ہے، پھر اگر کبھی واقعی تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جو میری ہدایت کے پیچھے چلا تو نہ وہ گمراہ ہوگا اور نہ مصیبت میں پڑے گا۔ اور جس نے میری نصیحت سے منہ پھیرا تو بے شک اس کے لیے تنگ گزران ہے اور ہم اسے قیامت کے دن اندھا کر کے اٹھائیں گے۔ کہے گا اے میرے رب! تو نے مجھے اندھا کر کے کیوں اٹھایا؟ حالانکہ میں تو دیکھنے والا تھا۔ وہ فرمائے گا اسی طرح تیرے پاس ہماری آیات آئیں تو تو انھیں بھول گیا اور اسی طرح آج تو بھلایا جائے گا۔''

پس بتحقیق اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی کہ جس نے سیدھی راہ کی اتباع کی وہ سیدھی راہ جو ہم تک آتی ہے اور یہ وہی راستہ ہے جس کو رسول لے کر آئے تو وہ گمراہ نہیں ہوگا اور نہ بدبخت ہوگا اور جس نے اس کے ذکر سے اعراض کیا اور ذکر وہی ہے جس کو اللہ نے نازل کیا اور وہ اللہ کی وہ کتابیں ہیں جو رسولوں کو دے کر اللہ نے انہیں بھیجا اس دلیل پر کہ پھر اللہ نے یہ فرمایا:

﴿ قَالَ كَذَٰلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا وَكَذَٰلِكَ الْيَوْمَ تُنسَى ﴾ (طٰهٰ ۱۲۶)

''فرمایا: یونہی تیرے پاس ہماری آیات آئیں تو تو انھیں بھول گیا اور اسی طرح آج تو بھلایا جائیگا۔''

ذکر مصدر ہے جو کبھی فاعل کی طرف اور کبھی مفعول کی طرف مضاف ہوتا ہے۔جس طرح کہ کہا جاتا ہے کہ "دق الثوب " اور دق القصار۔'اور کہا جاتا ہے: أكل زُيد ؛ اور "أكلُ طعام۔" اس طرح کہا جاتا ہے:'' ذکر اللہ۔''یعنی بندے کا اللہ کا ذکر کرنا (یعنی مصدر مبنی للمفعول)۔اور کہا جاتا ہے کہ:'' ذکر اللہ'' یعنی اللہ کا وہ ذکر جو اللہ تعالیٰ کا اپنے بندے کا ذکر اور اس کی یاد ہے (یعنی مصدر مبنی للفاعل)۔اور جیسے کہ وہ قرآن جو اللہ ہی کا ذکر ہے اور کبھی ذکر کی اضافت ایسی ہوتی ہے جس طرح کہ اسمائے محضہ کی اضافت پس آیت مذکورہ میں اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد'' ذکری'' اگر اس کی اضافت مصادر کے اضافت کی طرح ہو تو پھر معنی یہ ہوگا کہ وہ ذکر جو میں نے کیا ہے اور وہ اس کا کلام ہے جو اس نے نازل کیا ہے اور اگر اس کی اضافت اسمائے محضہ کے اضافت کی طرح ہو تو پھر اللہ کا ذکر وہی ہے جو اس کے ساتھ خاص ہے یعنی ذکر میں سے اور قرآن وہی ہے جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خصوصیت رکھتا ہے۔پس اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَهَٰذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ ﴾ (انبياء : ۵۰)

''اور یہ ایک بابرکت نصیحت ہے جسے ہم نے نازل کیا ہے۔''

نیز اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ مَا يَأْتِيهِم مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِم مُّحْدَثٍ ﴾ (انبياء: ۲)

''ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت نہیں آتی جو تازہ دم ہو۔''

اسی طرح اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ ﴾ (يٰسين : ۶۹)

''بیشک وہ ذکر اور قرآن مبین ہے۔''

ایسے ہی سورۃ نحل میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ ﴾ (نحل : ۴۴)

'اورہم نے آپ کی طرف یہ نصیحت اتاری، تاکہ تو لوگوں کے لیے کھول کر بیان کر دے جو کچھ ان کی طرف اتارا گیا ہے۔''

اور سورۃ اعراف میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَالَّذِيْنَ آمَنُواْ بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُواْ النُّورَ الَّذِيَ أُنزِلَ مَعَهُ أُوْلَـئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴾(اعراف :۱۵۷)

''سو جو لوگ اس پر ایمان لائے اور اسے قوت دی اور اس کی مدد کی اور اس نور کی پیروی کی جو اس کے ساتھ اتارا گیا وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

اور سورۃ ابراہیم میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴾(ابراهيم : ۱)

''الرٰ۔ ایک کتاب ہے جسے ہم نے آپ پر نازل کی، تاکہ آپ لوگوں کو اندھیروں سے روشنی کی طرف نکالیں، ان کے رب کے اذن سے، اس کے راستے کی طرف جو سب پر غالب، بے حد تعریف والا ہے۔''اور قرآن میں اس کے نظائر بہت ہیں۔

صفاتِ کمال کا مفصل اثبات اور صفاتِ نقص کی مجمل اور مختصر نفی:

جب صورتِ حال یہ ہے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے پیغمبروں کو اپنے اسماء اور صفات کا تفصیلی طریقے پر اثبات دے کر بھیجا جو کہ اس کی ذات میں کمال کی مقتضی ہے؛ جس میں صفاتِ نقص اور تمثیل کی اجمالی نفی کر دی گئی۔ پس رب تعالیٰ ان صفاتِ کمال کے ساتھ موصوف ہے جن سے اوپر اور کوئی حد نہیں؛ اور ہر اعتبار سے نقص سے منزہ ہے اور اس بات کی بھی نفی کر دی کہ صفاتِ کمال میں اس کے ساتھ کوئی بھی ہم مثل اور مشابہ ہو۔

صفاتِ نقص سے تو اللہ تعالیٰ مطلق طور پر منزہ اور پاک ہیں۔ اور صفاتِ کمال بھی نہ تو کوئی اس کا مماثل ہے اور نہ ہی کوئی اس کے قریب ہے۔

یہ تنزیہ دونوں قسم پر ہے: ایک نقص کی نفی دوسرے صفاتِ کمال میں غیر کے ساتھ مماثلت کی نفی جس طرح کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے: ''قل هو الله احد''دال ہے اور اس کے علاوہ بھی قرآنی آیات اور ساتھ ساتھ اس کے کہ اس پر عقل بھی دلالت کرتا ہے اور قرآن کی آیات سے بھی اس طرف رہنمائی ملتی ہے۔ بلکہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ آخرت میں ایسی نعمتیں ہوں گی جن کی دنیا میں کوئی مشابہت ہی نہیں۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے یہ خبر دی ہے کہ بندوں کے لیے آخرت میں ایسے انواع اور اقسام کی نعمتیں ہوں گی جن کی دنیا میں مشابہ نعمتیں

دی گئی ہیں جیسے کہ مختلف انواع کے کھانے اور اس طرح پینے کی چیزیں اس طرح لباس،نکاح وغیرہ ۔ ابن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں:'' دنیا میں جو بھی نعمتیں ہیں؛ وہ جنت کی نعمتوں میں صرف نام میں مشابہت رکھتی ہیں ۔''❶

جب کہ ان کے حقائق تو اِن اشیاء سے بہت ہی بڑھ کر ہیں؛ اتنے بڑھ کر کہ ان کی مقدار معلوم نہیں ہے(یعنی ان کی آپس میں کوئی نسبت ہی نہیں)اور یہ دونوں مخلوق ہیں۔اور وہ نعمتیں جن کی جنس معروف ہی نہیں ؛ درحقیقت اللہ تعالیٰ نے اس کو اپنے اس فرمان میں اختصار کے ساتھ اجمالی طور پر بیان کیا ہے:

﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ اُخْفِیَ لَهُمْ مِّنْ قُرَّةِ اَعْیُنٍ﴾ (سجدہ ۱۷)

''پس کوئی شخص نہیں جانتا کہ ان کے لیے آنکھوں کی ٹھنڈک میں سے کیا کچھ چھپا کر رکھا گیا ہے۔''

حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کہ اللہ فرماتے ہیں :

((أعـددت لـعبـادی الـصـالحين ما لا عين رأت و لا اذن سمعت و لا خطر على قلب بشر .))❷

''میں نے اپنے نیک بندوں کیلئے (آخرت میں)ایسی نعمتیں تیار کر رکھی ہیں جو کسی آنکھ نے نہیں دیکھیں ،نہ کسی کان نے (ان جیسی صفات)سنیں اور نہ کسی انسان کے دل میں اس کا خیال گزرا۔''

پس جب یہ دو مخلوق نام میں متفق ہونے کے باوجود ان کے حقائق میں اتنا فرق پایا جاتا ہے جس کا اس دنیا میں اندازہ بھی نہیں کیا جاسکتا؛ تو اس سے بداہۃً یہ معلوم ہوتا ہے کہ جن صفات کمال کیساتھ رب تعالیٰ متصف ہیں وہ بندوں کی صفات سے مختلف ہیں۔اور یہ بھی بداہۃً معلوم ہیکہ دو مخلوقوں کی صفات کے درمیان فرق سے یہ فرق کہیں بہت زیادہ ہوگا۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

((لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك .))❸

اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی ایک روایت میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے؛ آپ نے فرمایا:

((مـا أصــاب عبـدا هم قط و لا حزن فقال اللهم إنى عبدك ابن عبدك وابن أمتك نـاصيتـى بيدك ماض فى حكمك عدل فى قضائك . أسألك بكل اسم

---

❶ الطبری ؛ تفسير آيت ۲۵؛ من سورة البقرة۔ ۱/ ۳۹۱۔

❷ البخارِی 4/118؛ كتـاب بدءِ الخلقِ ، باب ما جاء فِی صِفِ الجنةِ وأنها مخلوقة؛مسلِم 4/2174كتاب الجنةِ وصِفةِ نـعِيـمِها وأهلِها؛ سننِ الترمِذِی 5/26 ؛كتـاب التـفسِيـرِ ، باب تفسِيرِ سورةِ السجدةِ؛ سـننِ ابنِ ماجه 2/1447؛ كتاب الزهدِ، باب صِفةِ الجنةِ۔

❸ مسلِم 1/352؛ كتـاب الـصلاةِ، باب ما يقال فِی الركوعِ والسجودِ، سننِ بِی داود 1/322 كتاب الصلاةِ، باب فِی الدعاِفِی الركوعِ والسجود ؛ سننِ الترمِذِی 5/187؛ كتاب الدعواتِ ؛ سننِ ابنِ ماجه 2/1262 ؛ كتاب الدعاءِ، باب ما تعوذ مِنه رسول اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم۔

هـو لك سـميـت به نفسك أو أنزلته فی کتابك أو علمته أحدا من خلقك أو استـأثرت به فی علم الغيب عندك أن تجعل القرآن ربيع قلبی ونور صدری وجـلاء حـزنی وذهاب همی وغمی إلا أذهب الله همه وغمه وأبدله مكان حزنه فرحا قالوا يا رسول الله أفلا نتعلمهن قال بلی ينبغی لكل من سمعهن أن يتعلمهن .)) ❶

''کبھی بھی کسی بندے کوغم اور تکلیف نہیں پہنچتی لیکن وہ ان الفاظ میں دعا کرے:'' اے اللہ میں تیرا بندہ ہوں اور تیری بندی کا بیٹا ہوں میری پیشانی آپ ہی قبضے میں ہے میرے بارے میں آپ کا ہرحکم نافذ ہے، میرے بارے میں آپ کا ہر فیصلہ انصاف پرمبنی ہے۔اے اللہ میں آپ سے آپ کے ہراس نام کے وسیلے سے مانگتا ہوں جس آپ نے خود کو مسمیٰ کیا ہے یا اپنی کتاب میں اسے اتارا ہے یا پھر اپنی مخلوق میں کسی کو سکھایا ہے یا اپنے ہاں غیب میں اسے رہنے دیا ہے کہ قرآن کو میرے دل کا بہار بنادے، میرے غم کے دور ہونے کا ذریعہ بنادے اور میرے غموں کو ختم کرنے والا بنادے '' تو اللہ اس کے تمام پریشانیوں کو دور فرمادیں گے اور اس کو اس کے غم کے بدلے خوشی عطا فرمادیتے ہیں۔'' صحابہ نے عرض کیا: یا رسول اللہ ﷺ! کیا ہم یہ سیکھ نہ لیں؟ فرمایا:'' کیوں نہیں؛ جس نے بھی یہ سن لیا اسے یہ یاد کرلینا چاہئے۔''

تو اس سے واضح ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے کچھ اسماء ایسے ہیں جن کی تاثیر اس نے اپنے علم غیب میں رکھی ہوئی؛ اور کوئی نبی یا فرشتہ بھی ان اسماء گرامی کو نہیں جانتا۔ اللہ تعالیٰ کے اسماء اس کے صفات کو متضمن ہیں۔ اور یہ اسماء محض اعلام نہیں۔ جیسے اس کے نام یعنی علیم، قدیر، رحیم، کریم، مجید، سمیع، بصیر اور باقی اسمائے حسنیٰ وغیرہ۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کمالِ مطلق کے مستحق ہیں اس لیے کہ وہ واجب الوجود بنفسہ ہے اس پر عدم ممتنع ہے۔ اور یہ بات بھی ممتنع ہے کہ وہ کسی طور پر بھی کسی غیر کی طرف محتاج ہو۔ اس لیے کہ وہ اگر کسی بھی صورت میں غیر کی طرف محتاج ہوگا تو فی الجملہ وہ غیر کی طرف محتاج ہی کہلائے گا اور غیر کی طرف حاجت یا تو کمال کے حصول کی خاطر ہوگی یا پھر اس کے کمال میں نقص پیدا کرنے والے امور سے حفاظت کی خاطر۔ اور جو شخص بھی اپنے کمال کے حاصل کرنے یا نقص کو ختم کرنے میں کسی غیر کی طرف محتاج ہو جائے؛ تو اس کا کمال ذاتی نہیں ہوتا بلکہ وہ غیر کی طرف سے ہوتا ہے؛ اور وہ اس کمال کے بغیر ناقص کہلاتا ہے۔ اور ناقص واجب بنفسہ نہیں بن سکتا بلکہ وہ ممکن اور محتاج

❶ المسندِ ط.المعارِف 5/266؛ رقم (3418)وصـححه الشيخ أحمد شاكِر رحِمه الله وتـكلم عليهِ طوِيلا 5/266؛ وقـال الـمـنذِری الترغِيب والترهِيب 3/276؛ رواه أحـمـد والبـزار وأبـو يـعـلی وابن حبان فِی صحِيحِهِ والحاكِم؛ والحدِيث فِی المستدرك لِلحاكِمِ 1/950۔

الی الغیر ہوتا ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ ناقص ہونے کے باوجود واجب بنفسہ ٹھہرے اس لیے کہ اگر وہ اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج اور ناقص ہونے کے باوجود واجب بنفسہ قرار دیا جائے؛ تو وہ ذات جو اس کو کمال دیتا ہے یا اس کے کمال کی نقص سے دفاع کرتا ہے تو پھر اگر وہ ذات ممکن ہے تو وہ خود دوسرے واجب کی طرف محتاج ہے اور اس امر میں کلام اُسی طرح ہے جس طرح کہ امرِ اول میں کلام تھا اور اگر وہ واجب اور ناقص ہے تو پھر اس میں کلام بعینہ اُسی طرح ہے جس طرح امرِ اول میں تھا۔

اگر وہ دوسری ذات واجبِ کامل ہے تو پھر وہ واجب بنفسہ ہے اور وہ ذات جس کو واجبِ ناقص فرض کر لیا تھا وہ اس کی طرف اپنے کمال میں محتاج ہوگا اور وہ اس سے غنی ہے پس یہ اس کا رب ہوا اور وہ اس کا بندہ۔ اور یہ امر ممتنع ہے کہ وہ مربوب ہو اور معبود ہو یعنی اس کی عبادت کی جائے اور اس کے ساتھ ساتھ وہ واجب بھی بنے پس اس کے واجبِ ناقص ہونے کو فرض کرنا محال ہوا۔[یعنی اس کا اس طرح فرض کرنا کہ وہ ایک واجب ذات ہے ،موجود بنفسہ ہے اور ناقص بھی ہے (تو ان امور کا اجتماع) یہ محال ہے]۔ اور یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ ذات جو واجب بنفسہ ہے اس کے نفس کے اندر کوئی ایسا نقص پایا جائے جس کے زوال کے لیے وہ غیر کی طرف محتاج ہو۔ اس لیے کہ وہ نفس ایسی صورت میں ممکن الوجود ہوگا ورنہ تو وہ اس کو قبول ہی نہ کرتا؛ اور ممکن العدم ہوگا۔ ورنہ تو وہ اس کی ذات کے ساتھ لازم ہوتا اور زوال کو قبول نہ کرتا۔ اور مفروض تو یہ ہے کہ اس کا زوال ممکن ہے اس کمال کے حصول کے ذریعے جو ممکن الوجود ہے۔ اس لیے کہ بے شک وہ شے جو ممتنع ہو وہ کمال نہیں بن سکتا اور جو ممکن ہو یا تو وہ کسی واجب کی وجہ سے ہوتا ہے یا واجب کی ذات سے مستفاد ہوتا ہے اور یہ امر ممتنع ہے کہ مخلوق خالق سے اکمل ہو پس وہ خالق واجب بنفسہ ہے وہ اس کمال کا زیادہ احق ہے جو ممکن الوجود ہے جس کے اندر کوئی نقص نہیں پس اس کی ذات اس کمال کو مستلزم نہ ہوئی پس وہ کمال جب پایا جائے گا اس حال میں کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہو پھر وہ ان دونوں کے ذریعے حاصل ہوا اور ان دونوں میں سے پھر ہر ایک واجب بنفسہ ٹھہرا پس وہ اثر پورے طور پر نہ اس سے حاصل ہوا اور نہ پورے طور پر اِس دوسرے سے حاصل ہوا بلکہ وہ تو ایک ایسی شے ہے یعنی کمال جو دونوں کے حال سے خارج ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ کسی شے کا کمال اس کی ذات سے ہی ہوتا ہے۔ اور وہ اس کے اندر داخل ہوتا ہے۔ پس واجب بنفسہ ؛ واجب بنفسہ تب ہی بنتا ہے جب اس کی ذات کے اندر داخل تمام امور میں سے ہر ہر امر واجب الوجود ہو۔ اور وہ کسی سبب منفصل کی طرف محتاج نہ ہوں پس جب وہ اپنے وجود میں کسی سبب منفصل کی طرف محتاج ہو گیا تو اس کی نفس واجب بنفسہ نہ بنی اور جو امور اس کی ذات کے اندر داخل نہیں ہیں تو وہ اس کے کمال میں سے بھی شمار نہیں ہوتے بلکہ وہ تو اس کی ذات سے مبائن اور الگ چیز ہے اور وہ دو قسم ہو سکتے ہیں:

ایک واجب بنفسہ اور دوسری ایسی شے جو اس کے ساتھ متصل ہے اور اس کے ساتھ ملائی گئی ہے اور یہ بھی

کہ واجب الوجود بذات خود اکمل الموجودات ہے۔ کیونکہ واجب بدیہی عقل کے ساتھ ممکن کے بہ نسبت اکمل ہوتا ہے۔ پس ہر ایسا کمال جو اس کی ذات کے لیے ممکن ہے اگر وہ اس کے ساتھ لازم ہے تو پھر یہ امر ممتنع ہے کہ اس کا کمال غیر سے مستفاد ہو یا اس میں غیر کی طرف محتاج ہو۔ اور اگر وہ اس کی ذات کے ساتھ لازم نہیں ہے تو پھر اگر وہ دیگر ممکنات کی بہ نسبت اس کو زیادہ قبول کرنے والا نہیں ہے تو پھر ممکن تو واجب کی بہ نسبت زیادہ اکمل ہوا اور جس امر کو واجب اور ممکن دونوں قبول نہ کرتے ہوں تو پھر وہ کمال ہی نہیں ۔ اور اگر وہ اس کو قبول کرنے والا ہے اور اس کی ذات اس کو مستلزم نہیں تو اس کا غیر اس کا دینے والا ہے۔ پھر کمال کا دینے والا وہی احق بالکمال ہوتا ہے پس وہ معطی اس کی بہ نسبت اکمل ہوا اور واجب الوجود اکمل کا غیر اس سے اکمل نہیں ہوتا۔

''اور اگر کہا جائے کہ اس کا غیر بھی واجب ہے۔''

[تو اس کا جواب یہ ہے کہ]: اگر وہ کامل بنفسہ نہیں ہے تو ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے لیے کمال کا معطی ہوا یعنی کمال دینے والا ہوا اور یہ امر ممتنع ہے اس لیے کہ یہ اس امر کو مستلزم ہے کہ دونوں میں ہر ایک دوسرے کے اندر ایسے تاثیر کے ساتھ مؤثر ہو کہ وہ دوسرے کے تاثیر کے بعد حاصل ہو پس بے شک وہ کمال دوسرے کو دیتا ہی نہیں تو وہ کامل کیسے بنے گا۔

وہ کامل بنتا ہی تب ہے کہ دوسرا اس کو کمال دے تو یہ تو ممتنع ہے جس طرح یہ امر ممتنع ہے کہ یہ شے موجود نہیں ہوگا یہاں تک کہ وہ دوسرا شے اسے وجود دے اور وہ دوسرا شے بھی تب وجود پائے گا جب کہ یہ پہلا اس کو وجود دے اگر چہ وہ غیر واجب اور کامل بنفسہ ہو اور مکمل للغیر ہو اور دوسرا ایسا واجب ہو جو ناقص ہے اور اپنے کمال میں اُس کامل مکمل کی طرف محتاج ہے پھر اس کی طرف اس کا ایک جزء محتاج ہوا اور جس چیز کا کوئی جزء غیر کی طرف محتاج ہوا تو اس کا جملہ اور کل واجب بنفسہ ہر گز نہیں بن سکتا۔

اس کی مزید وضاحت یوں ہے کہ واجب بنفسہ ذات یا تو ایک ہی چیز ہوگی جس کا کوئی جزء نہ ہو یا وہ کئی اجزاء پر مشتمل ہوگی۔ اور اگر وہ ایک ہی چیز ہے یعنی اس کا جزء نہیں ؛ تو اس کے حق میں یہ بات ممتنع ہے کہ اس کے لیے کوئی بعض یا جزء ثابت ہو؛ چہ جائے کہ یہ کہا جائے کہ اس کا بعض غیر کی طرف محتاج ہے اور بعض نہیں۔ اور یہ بھی درست ہے کہ دو ایسی چیزیں ہوں جن میں سے ایک نفس چیز ہو اور دوسرا اس کا کمال ہو۔

اگر کہا جائے کہ یہ دو جزء ہیں یا کئی اجزاء ہیں؛ تو واجب اِن اجزاء کا مجموعہ ہوگا۔ پس ایسی صورت میں بھی وہ واجب بنفسہ نہیں قرار پائے گا یہاں تک کہ وہ مجموعہ پورے کا پورا واجب بنفسہ بن جائے۔ پس جب بعض اجزاء ایک ایسے سبب کی طرف محتاج ہیں جو مجموعہ سے جدا ہے تو یہ بھی ایسی صورت میں واجب بنفسہ نہ ٹھہرا اور یہ مقام اس شخص کے لیے ایک ایسا واضح برہان ہے جو اس میں غور کرے۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوگوں نے اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے صفات کے باب میں اختلاف کیا ہے۔ پس

اہل سنت تو اللہ کی صفات کو اس کے لیے ثابت مانتے ہیں اور بہت سے فلاسفہ اور روافض ان کے ساتھ اس میں موافق ہیں۔ رہے جہمیہ اور ان کے علاوہ دیگر جیسے معتزلہ اور ان کے موافقین یعنی شیعہ اور فلاسفہ میں سے جیسے ابن سینا اور اس کے امثال، وہ اللہ تعالیٰ سے صفات کی نفی کرتے ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرنا تجسیم، تشبیہ اور اللہ کی ذات کو مرکب کہنے کے مترادف ہے۔

صفات الٰہی کی نفی پر فلاسفہ کی بڑی دلیل: ترکیب کا عقیدہ:

اللہ تعالیٰ کی ذات سے صفات کی نفی پر فلاسفہ کی بڑی دلیل جو کہ ''حجتِ ترکیب'' کہلاتی ہے۔

ابن سینا اور اس کے امثال کی بڑی دلیل اللہ کے صفات کی نفی پر حجت ترکیب ہے؛ یعنی اگر اللہ کے لیے کوئی صفت ثابت ہو جائے تو پھر اللہ کی ذات مرکب ہوگی۔ اور مرکب اپنے اُجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے اُجزاء اس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور غیر کی طرف محتاج ہونے والی ذات واجب بنفسہ نہیں بن سکتی۔

لوگوں نے اس حجت کے ابطال پر کئی طرح سے کلام کیا ہے۔ کیونکہ لفظِ ''ترکیب'' اور لفظ ''جزء'' اس طرح لفظ ''افتقار'' اور لفظِ ''غیر'' یہ تمام الفاظ مجمل ہیں۔ [یعنی ان کے مفہوم کے اندر کئی معانی کی تاویل کی گنجائش ہے]۔

پس مرکب سے وہ چیز مراد لی جاتی ہے جو غیر نے ترکیب دی ہو اور پہلے متفرق تھی؛ پھر وہ جمع ہوگئی۔ اور ایسے ہی وہ چیز بھی اس کا مصداق ہے ''جو تفریق کو قبول کرتی ہو'' یہ ساری تفاسیر کی گئیں ہیں اور بالاتفاق اللہ سبحانہ وتعالیٰ ان تمام معانی کے اعتبار سے مرکب کے مصداق ہونے سے منزہ ہیں۔

رہی وہ ذات جو ایسی صفات کیساتھ موصوف ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں؛ پس اگر اس کو کوئی ترکیب کہہ دے تو یہ اس کی خاص اصطلاح ہوگی کہ؛ یہ لفظ ''مرکب'' کا عام مفہوم اور مصداق نہیں ہوگا۔

جب عقلی معانی میں بحث ہوتی ہے تو اس میں الفاظ کو نہیں دیکھا جاتا۔ پس ان سے یہ کہا جائے گا کہ فرض کر لیں کہ تم نے اس کو ترکیب کہہ دیا؛ تو اس کی نفی پر تو تمہارے ہاں کوئی دلیل نہیں۔ ان کے ساتھ امام ابو حامد غزالی رحمہ اللہ علیہ نے ''تھافت'' میں مناظرہ کیا تھا؛ [اور دلیل کے ساتھ مقابلہ کیا ہے]۔

ایسے ہی لفظِ ''جزء'' سے کسی مرکب چیز کا بعض حصہ بھی مراد لیا جاتا ہے؛ جیسے کہ نباتات اور اُطعمہ [کھانے] اور مبانی [عمارتوں]؛ وغیرہ کے اجزاء۔ اور وہ بعض جسے ''کل'' سے جدا کرنا ممکن ہو؛ تو اسے بھی جزء کہا جاتا ہے۔ جیسے انسان کے اعضاء اس کا جزء ہیں۔ اور اس سے کسی چیز کی صفتِ لازمہ بھی مراد لی جاتی ہے؛ جیسے حیوان کے لیے حیوانیت، انسان کے لیے انسانیت اور ناطق کے لیے ناطقیت۔ اور اس لفظ سے وہ بعض بھی مراد لیا جاتا ہے جس کی مزید تفریق ممکن نہیں ہوتی؛ جیسے جسم کا وہ جزء جسے جدا کرنا ممکن نہ ہو؛ خواہ وہ جوہرِ فرد ہو یا مادہ اور صورت ہو۔ اس کے قائلین کے نزدیک یہ جزء نہیں پایا جا سکتا؛ مگر کسی جسم کے وجود کے ساتھ۔ [یعنی جب جسم پایا جائے گا

تو جزء پایا جائے گا]۔

بے شک لوگوں کا جسم کے متعلق اختلاف ہے کہ کیا وہ مادہ اور صورت سے مرکب ہے یا جواہرِ فردہ سے مرکب ہے؟ یا نہ اِس سے اور نہ اُس سے مرکب ہے؟ تین اقوال ہیں۔ اکثر عقلاء نے تو تیسرا قول اختیار کیا ہے ۔جیسے ہشامیہ، نجاریہ، زراریہ، کلابیہ اور اشعریہ اور بہت سے کرامیہ اور بہت سے فقہاء محدثین اور صوفیاء اور فلاسفہ وغیرہ۔ اور یہاں پر مقصود یہ ہے کہ اصطلاحات کے حساب سے لفظ جزء کے بہت سے معانی ہیں۔

ایسے ہی لفظ ''غیر'' ہے اس سے مراد وہ چیز بھی لی جاتی ہے جو دوسری چیز سے جدا ہو۔ پس موصوف کی صفت اور اس کا جزء؛ اس اصطلاح کے اعتبار پر اس کا غیر نہیں ۔اور یہ نظریہ کلابیہ اور اشعریہ پر غالب ہے۔ اور بہت سے محدثین اور صوفیاء اور آئمہ اربعہ کے اتباع فقہاء کے نزدیک؛ اور بہت سے روافض کے نزدیک؛ وہ بسا اوقات کہتے ہیں کہ: '' دو غیر کا مصداق یہ ہے؛ کہ وہ ایک دوسرے سے جدا ہو سکتے ہوں؛ خواہ زمانہ کے اعتبار سے ایسا ہو ،یا مکان یا وجود کے اعتبار سے مفارقت اور جدائی ممکن ہو۔ یہی معتزلہ ،کرامیہ اور ان کے موافقین جو شیعہ اور فلاسفہ میں سے ہیں ان کی غالب اصطلاح ہے۔

ایسے ہی لفظ "افتقار " ہے کہ اس سے مراد تلازم لیا جاتا ہے۔ اور اس سے معلول کا علتِ فاعلہ کی طرف احتیاج بھی مراد لیا جاتا ہے۔ اور یہ ان فلاسفہ کی اصطلاح ہے جو لفظ علت کو علتِ فاعلیہ، غائیہ، مادیہ اور صورت میں تقسیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں :'' مادہ- جو قبول کرنے والا ہے- اور صورت ؛ یہ دونوں ماہیت کے لیے علت ہیں۔ اور فاعل اور غایت یہ دونوں حقیقت کے لیے وجود ہیں اور رہے باقی اہل نظر تو وہ اس محل کو علت نہیں کہتے جو قبول کرنے والا ہے۔

منکرین صفات فلاسفہ اور ان کے موافقین کے دلائل پر بحث:

اس حجت پر مناقشہ جس سے فلاسفہ اور اُن کے موافقین نے صفات کی نفی پر استدلال کیا ہے۔

[اعتراض]: جس دلیل سے فلاسفہ اور ان کے موافقین نے صفات کی نفی پر استدلال کیا ہے یہ چند مجمل الفاظ سے مرکب ہے۔ جب وہ کہتے ہیں کہ: اگر اللہ تعالیٰ کی ذات علم ،قدرت اور اس جیسی صفاتِ کمال سے موصوف ہے تو وہ مرکب ٹھہرا۔ مرکب تو جزء کا محتاج ہوتا ہے۔ اور ہر چیز کا جزء اس کا غیر ہوتا ہے۔ اور غیر کی طرف محتاج واجب بنفسہ نہیں بن سکتا۔

[جواب]: یہ کہا جائے گا کہ تمہارا یہ کہنا ''لکان مرکبا'' یعنی اگر وہ موصوف ہوگا تو وہ مرکب ہوگا۔ اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ کسی غیر نے اس کو ترکیب دیا ہے یا پھر یہ کہ وہ افتراق اور انتشارِ اجزاء کے بعد مجتمع ہو گیا؛ یا وہ تفریق کو قبول کر سکتا ہے؛ تو ان تمام معانی کے اعتبار سے لفظ ''مرکب'' کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر باطل ہے۔ اس

لئے کہ ہمارا کلام اُن صفات کے متعلق ہے جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں۔ اور جن کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات کے بغیر ممتنع ہے۔ پس رب سبحانہ وتعالیٰ کی بابت یہ ممتنع ہے کہ وہ موجود ہو، نہ ہی زندہ ہو؛ نہ ہی عالم اور نہ ہی قادر ہو۔ جبکہ حیات وعلم اور قدرت اس کی ذات کے ساتھ صفاتِ لازمہ ہیں۔

[اعتراض]:......''اور اگر مرکب سے تمہاری مراد موصوف یا اس کے مشابہ ہے۔''

[جواب]:......تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ ممتنع ہے؟ اور ان کا کہنا کہ: ''مرکب تو غیر کی طرف محتاج ہوتا ہے۔'' تو کہا جائے گا کہ اول تفسیر کے اعتبار سے مرکب اپنے مبائن کی طرف محتاج ہوتا ہے؛ یہ تو اللہ پر ممتنع ہے۔ اور رہا ان صفاتِ کمال کے ساتھ موصوف ہونا جو اس کی ذات کیساتھ لازم ہیں؛ جس کو تم لوگوں نے مرکب کہا ہے؛ تو اس ذات کا ان صفات کے ساتھ متصف ہونے میں کسی بھی غیر کی طرف احتیاج نہیں پایا جاتا۔

[اعتراض]:......اور اگر تم یہ کہو کہ: ''وہ تو اس کی ذات کا غیر ہے'' اور اس کی ذات ان کے بغیر نہیں پائی جاتی اور یہ بھی ایک طرح کا افتقار ہے۔

[جواب]...... اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ ''وہ صفات اس کی غیر ہیں''یعنی اس سے مبائن ہیں؛ تو یہ باطل ہے۔ اور اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ وہ صفات اس کی ذات نہیں ہے [یعنی وہ کسی اور ذات کے مصداق ہیں] تو تم سے پوچھا جائے گا کہ جب صفت بعینہ موصوف نہ ہو تو اس میں کیا ممانعت اور خرابی ہے؟۔

اور اگر تم کہو کہ: وہ ان صفات کی محتاج ہوتی ہے۔

تو سوال یہ ہے کہ کیا تم ''افتقار'' سے یہ مراد لیتے ہو کہ وہ کسی ایسے فاعل کی طرف محتاج ہے جو اس کو وجود دیتا ہے یا کسی محل کی طرف محتاج ہے۔ یا تمہاری مراد یہ ہے کہ وہ ان کو مستلزم ہے پس اس کا وجود صرف اس حال میں ہوگا کہ وہ ان کے ساتھ متصف ہو۔ اگر تم نے اول معنی مراد لیا ہے تو یہ بھی باطل ہے۔ اور اگر تمہاری مراد دوسرا معنی ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟

اگر تم کہو کہ وہ صفات خود اس کی طرف محتاج ہیں۔

تو جواب یہ ہے کہ: ''کیا تمہاری مراد ایسے فاعل کی طرف احتیاج ہے ؛ جو ان کو پیدا کرتا ہے اور وجود دیتا ہے یا کسی ایسے محل کی طرف جو ان کے ساتھ موصوف ہوتا ہے۔ رہی دوسری بات تو اس میں ممانعت کیا ہے؟ جبکہ پہلی بات تو باطل ہے۔ کیونکہ موصوف کی صفت لازمہ اس کا فاعل نہیں بن سکتی۔

اگر تم کہو کہ: وہ ذات ان صفات کے لیے موجب یا علت ہے؛ یا اس کا تقاضا کرتی ہے؛ تو صفت اگر واجب ہوتی ہے تو واجب چیز معلول نہیں بن سکتی؛ ورنہ واجب کا تعدد لازم آئے گا۔ یعنی ایک صفت اور دوسرے موصوف۔ اور اگر وہ ممکن بنفسہ ہے؛ تو ممکن بنفسہ بذات خود وجود میں نہیں آتا؛ بلکہ کسی موجب کے ذریعے وجود میں آتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی ذات ہی موجب ٹھہری اور ایک چیز فاعل اور قابل دونوں نہیں بن سکتی۔

تم سے یہ بھی کہا جائے گا کہ ''واجب بنفسہ''اور''ممکن بنفسہ'' کا لفظ تمہارے خطابات اورتمہارے اقوال میں ایک مشترک لفظ (کے طور پر مستعمل) ہے۔پس بسا اوقات تو واجب بنفسہ سے ایسی ذات مراد لی جاتی ہے جس کے لیے کوئی پیدا کرنے والا نہ ہو نہ اس کے لیے کوئی علتِ فاعلہ ہو۔اور واجب بنفسہ سے مراد کبھی وہ لیا جاتا ہے جس کے لیے کوئی مبدأ اور محل نہ ہو۔اور وہ واجب بنفسہ سے وہ ذات بھی مراد لی جاتی ہے جس کے لیے کوئی صفتِ لازمہ نہ ہو اور وہ کسی بھی صفت کے ساتھ موصوف نہ ہو اور ملزوم نہ ہو۔اگر تم نے واجب بنفسہ سے وہ ذات مراد لی ہے کہ جس کے لیے کوئی پیدا کرنے والا اور علتِ فاعلہ نہیں ؛ تو صفت بھی واجب بنفسہ ہے۔اور اگر تمہاری مراد وہ ذات ہے کہ جس کا کوئی ایسا محل نہ ہو جس کے ساتھ وہ قائم ہو؛ تو صفت پھر واجب بنفسہ نہیں ہوگی ؛ بلکہ موصوف واجب بنفسہ ہوگا۔اگر واجب سے تمہاری مراد ایسی ذات ہے جو کسی بھی صفت کے لیے نہ لازم ہے اور نہ ملزوم؛ تو اس کی کوئی حقیقت نہیں۔ بلکہ یہ بات تو صرف ذہنوں میں پائی جاسکتی ہے نہ کہ اعیان اور محسوسات میں۔اور تم نے پہلے ایک بات اپنے ذہنوں میں فرض کر لی ہے اور پھر اس کی ایسی صفات سے موصوف کیا جن کے ساتھ اس کا ثبوت ممتنع ہے؛ پس تم نے واجب الوجود بنفسہ کو ممتنع الوجود قرار دیا ہے۔اس کی تفصیل کی جگہ اس کے علاوہ ایک اور مقام ہے

یہاں پر اس پر صرف تنبیہ کرنا مقصود ہے۔کیونکہ اس مقام میں مقصود ہر دو مفروضی صورتوں میں حاصل ہو سکتا ہے۔پس ہم کہتے ہیں کہ واجب الوجود بنفسہ کی صفات کو ثبوت مانا جائے؛ اور اسے ترکیب کہا جائے یا نہ کہا جائے؛ یا اس کی ذات کا انکار کیا جائے ، ہر حال میں یہ امر ممتنع ہے کہ وہ اپنی ذات سے کسی مبائن کی طرف محتاج ہو۔اور یہ اس لیے کہ جب یہ فرض کرلیا جائے کہ اس کی ذات میں کسی طور پر بھی معانی متعددہ نہیں پائے جاتے؛ جس طرح کہ منکرین صفات کا خیال ہے؛ تو پھر یہ امر ممتنع ہے کہ اس کا کوئی ایسا کمال ثابت ہو جو اس کی ذات کے مغایر ہو۔اور دو چیزوں کا مجموع ہونا بھی ممتنع ہے۔ایسی صورت میں اگر اس کی ذات میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو غیر کی طرف مفتقر ہے تو پھر تو معانی کا تعدد لازم ہوا اور یہ دونوں تقدیرین پر ممتنع ہے۔

اگر کہا جائے کہ اس میں معانی متعددہ ہیں۔پس واجب الوجود ان امور متلازمہ کا مجموعہ ہے۔کیونکہ ان میں سے ایک چیز کے بغیر دوسری کا وجود ممتنع ہے۔پس ایسی صورت میں اگر اس مجموعہ میں سے کوئی چیز کسی امر منفصل کی طرف محتاج ہے تو وہ واجب الوجود نہیں ہوا۔پس حق سبحانہ وتعالیٰ تو اس کی حیات ،علم ،قدرت اور باقی صفاتِ کمال کو مستلزم ہے۔وہ موجود اور واجب بنفسہ ہے؛ اور یہ صفات اس کی ذات کے ساتھ لازم ہیں اور ان کی ذات اس کو مستلزم ہے۔اور وہ اس کے اسمِ ذات کے مسمّیٰ میں داخل ہیں۔ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے باقی اسماء میں بھی داخل ہیں پس جب وہ واجب بنفسہ ہیں اور وہ صفات اس کے ذات کے اسم کے مسمّیٰ میں داخل ہیں یعنی ذات کے جو نام ہیں ان کا اطلاق ان پر بھی ہوتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ کی ذات صرف اور صرف ان صفات ہی کے ساتھ موجود ہو

گی پس اللہ تعالیٰ کا احتیاج صفات کے معاملے میں کسی مبائن کی طرف نہ ہوا۔

اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنے حی، عالم اور قادر ہونے میں غیر کی طرف محتاج ہے۔ پس وہ غیر اگر ممکن ہے؛ تو پھر وہ اس کی طرف محتاج ہوا۔ اور اللہ تعالیٰ تو اس کا رب ہے۔ یہ ممتنع ہے کہ وہ اس کے اندر مؤثر ہو۔ اس لازم آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے میں مؤثر ہو۔ اور ایک کی دوسرے میں تاثیر اس کے دوسرے کے اندر اثرات کے حصول اور وجود کے بعد پائی جاتی ہے۔ کیونکہ تاثیر تو صرف اور صرف اس صورت میں حاصل ہو سکتی ہے کہ اس کی ذات حی ہو، عالم ہو، قادر ہو اور وہ حی، عالم اور قادر تب ہی بنے گی جب یہ اس دوسرے کو اس طرح کر دے یعنی اس میں یہ صلاحیت پیدا کر دے۔ لہٰذا ان میں سے کوئی بھی حی، عالم اور قادر نہیں ہوگا مگر بعد اس کے کہ وہ دوسرا جس کو اس نے حی، عالم اور قادر بنایا ہے وہ اس کو عالم، قادر اور حی بنا دے لہٰذا ایسی صورت میں صریح عقل کے ساتھ اس کی امتناع معلوم ہے یعنی یہ تو ایک دور ہوا اور یہ اُن بدیہی امور میں سے ہے جس میں عقلاء کا کوئی نزاع نہیں ہے۔

یہ دور جو یہاں لازم آتا ہے یہ دور قبلی کہلاتا ہے یعنی علل کا دور۔ اسی طرح فاعلوں کا دور اور مؤثرین کا دور۔ یہ باتفاق عقلاء ممتنع ہے۔ بخلاف متلازمین کے دورِ کے؛ جیسے کہ ماقبل میں گزرا۔ یعنی کوئی چیز دوسرے کے ساتھ ملے بغیر وجود میں نہیں آتی۔ یہ دوسرا وجود میں نہیں آ سکتا مگر اس (پہلے) کے ساتھ۔ پس یہ دور ممتنع ہے خواہ ان کے لیے کوئی بھی فاعل نہ ہو۔ جیسے اللہ کی صفات یا وہ دونوں کسی تیسرے فاعل کے مفعول ہوں اور وہ ان میں مؤثرِ تام ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ بسا اوقات ایسی دو چیزوں کو بیک وقت پیدا فرماتے ہیں جن میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے پر موقوف ہوتا ہے؛ جیسے کہ باپ اور بیٹا ہونا؛ پس بیشک اللہ تعالیٰ نے جب بیٹے کو پیدا کیا تو اس کے پیدا کرنے سے دوسرے کو باپ بنا دیا۔ اور اس کو بیٹا بنا دیا۔ یہ دو صفات ایک دوسرے سے نہ سابق ہیں نہ مفارق ہیں۔ بخلاف اس کہ اگر دو امرین میں سے ایک دوسرے کے اندر مؤثرِ تام ہو۔ بیشک یہ امر ممتنع ہے۔ اس لیے کہ وہ اثر تب ہی حاصل ہوتا ہے جب مؤثر تام پایا جاتا ہو۔ پس اگر اس مؤثر کے اثر کا تمام اس دوسرے پر موقوف ہو اور اس کا تمام اس پر موقوف ہو تو ان میں سے ہر ایک کا دوسرے پر توقف ہوگا اور یہ دورِ باطل ہے۔ حقیقت میں یہ امر ممتنع ہے کہ وہ علت بنے یا فاعل بنے یا مؤثر فی نفسہ بنے یا کسی علت کے لیے تمام بنے؛ یا مؤثر اور فاعل تمام بن جائے۔ [یعنی متمم بن جائے] لہٰذا اس کا فاعل بننا یا بذاتِ خود اس کا مؤثر بننا تو بطریقِ اولیٰ ممتنع ہے۔ پس یہ بات واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ دو چیزوں میں سے ہر ایک کا دوسرے کو صفتِ کمال دینے والا بنانا یا؛ یا دوسرے کے ساتھ معاون بننا ممتنع ہے۔ خواہ وہ اس کو علم کا کمال یا قدرت اور حیات کا کمال دے؛ کیونکہ یہ ساری کی ساری باتیں فاعلوں اور مؤثروں میں دور کو مستلزم ہیں اور یہ باتفاق عقلاء ممتنع ہے۔

اس سے معلوم ہوا کہ عالم کے دو باہم متعاون ایسے صانع نہیں ہو سکتے۔ کہ ان میں سے کوئی ایک دوسرے کی

معاونت کے بغیر کوئی کام سرانجام نہ دے سکتا ہو۔ اوران میں سے ہر ایک کا مستقل ہونا بھی ممتنع ہے۔ کیونکہ ایک کا استقلال دوسرے کے مستقل ہونے کے مناقض اور منافی ہے۔ اوراس کی مزید تفصیل آگے آئیگی۔

یہاں تو مقصود یہ ہے کہ یہ ممتنع ہے کہ ان دونوں صانع میں سے ایک دوسرے کو کمال دینے والا ہو۔ اور یہ بھی ممتنع ہے کہ واجب بنفسہ اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ہو۔ پس یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ غیر کی طرف کسی بھی طور پر محتاج ہو۔ کیونکہ افتقار یا تو کسی کمال کے حصول میں ہوتا ہے؛ یا کمال کو سلب کرنے والے امور کو منع کرنے میں۔ پس بے شک اگر وہ کامل بنفسہ ہے اور کوئی غیر اس کا کمال سلب کرنے پر قادر نہیں؛ تو وہ غیر کی طرف کسی طور پر بھی محتاج نہیں ہے۔ کیونکہ جو چیز اس کی ذات کے لیے کمال نہیں تو اس کے وجود اس کے بارے میں یہ کہنا ممکن نہیں کہ وہ اس کی طرف محتاج ہے۔ اس لیے کہ کسی کی ایسی چیز کی طرف حاجت جو اس کا کمال شمار نہیں ہوتی یہ ممتنع ہے؛ اور یہ واضح طور پر ثابت ہو چکا ہے کہ وہ غیر کی طرف اپنے کمال کے حصول میں محتاج نہیں ہے۔

ایسے ہی وہ ان امور کے منع کرنے میں بھی غیر کی طرف محتاج نہیں ہے جو اس کے کمال کو اس سے سلب کرتے ہیں جیسے کہ اس کی ذات میں نقص کا داخل کرنا۔ اس لیے کہ اس کی ذات اگر اس کمال کو مستلزم ہے تو پھر ملزوم کا بغیر لازم کے وجود ممتنع ہے۔ پس یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ کمال اس کے واجب الوجود بنفسہ ہونے کے باوجود سلب ہو جائے؛ اوراس کے لوازم میں سے ہونے کی وجہ سے اس کا معدوم ہونا بھی ممتنع ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ اس کی ذات اس کے کمال کو مستلزم نہیں تو وہ اس کمال کے حصول میں غیر کی طرف محتاج ٹھہرا اور یہ واضح طور پر ثابت ہوا ہے کہ یہ بات تو ممتنع ہے پس معلوم ہوا کہ اس کا غیر کی طرف احتیاج کسی بھی چیز کے حصول میں یا کسی بھی چیز کے دفع کرنے میں اور اپنی ذات سے ہٹانے میں یہ ممتنع ہے اور یہی تو ہمارا مقصود ہے اس لیے کہ حاجت تو صرف اور صرف کسی چیز کے حصول کے لیے ہوتی ہے یا کسی چیز کے دفع کے لیے ہوتی ہے یا وہ حاصل ہوتی ہے اس کا ازالہ مراد و مقصود ہوتا ہے۔ یا ایسی چیز جو ابھی تک حاصل نہیں؛ تو اس کو روکنا مطلوب ہوتا ہے۔ اوراس کے منع کی طرف اس کی حاجت ہوتی ہے اور جو چیز ایسی ہو کہ وہ کسی بھی چیز کو حاصل کرنے یا دوسرے چیز کو دفع کرنے میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو تو اس کا محتاج ہونا مطلقاً ممتنع ہوتا ہے پس واضح طور پر ثابت ہوا کہ وہ ذات ہر اعتبار سے غیر سے مستغنی ہے۔

اوراگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ وہ غیر کی طرف محتاج ہے؛ پھر یہ دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو یہ کہا جائے گا کہ یہ اپنے لوازمِ وجود میں کسی غیر کی طرف محتاج ہے؛ یا اپنے عوارض ذاتیہ میں سے کسی چیز کی طرف۔

رہی پہلی بات تو یہ ممتنع ہے اس لیے کہ اگر وہ غیر کی طرف اپنے لوازمِ ذات میں کسی لازم میں محتاج ہے تو پھر تو اس کی ذات اس غیر کے بغیر موجود ہی نہ ہوگی اس لیے کہ ملزوم کا لازم کے بغیر وجود ممتنع ہے پس جب وہ اپنے لازم کے بغیر موجود ہی نہیں ہوسکتا اوراس کا لازم اس غیر کے بغیر موجود نہیں ہوسکتا پس یہ چیز بھی اس غیر کے

بغیر موجود نہیں ہو سکے گا پس یہ موجود بنفسہ نہ ٹھہرا بلکہ اس کا حال تو یہ ہوا کہ اگر وہ غیر پایا جائے گا تو یہ بھی اور اگر وہ نہیں پایا جائے گا تو یہ بھی معدوم ہوگا اور پھر غیر واجب بنفسہ نہیں ہے اور وہ کسی فاعل مبدع کی طرف محتاج ہے پھر اگر یہ بعینہ اول ہے تو علل کے اندر دور لازم آیا اور اگر یہ اس کے مغایر اور مبائن ہے تو پھر علل کے اندر تسلسل لازم آیا اور یہ دونوں باتفاق عقلاء ممتنع ہے جس طرح کہ کئی مقامات پر اسے بیان کیا گیا ہے۔

اور اگر وہ غیر خود واجب بنفسہ ؛ موجود بنفسہ ہے اور اول بھی اسی طرح ہے؛ تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے وجود کے بغیر موجود نہیں ہوگا۔ اور دو چیزوں میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر موجود نہ ہونا جائز ہے۔ جبکہ ان کا سبب ان کے علاوہ کچھ اور ہو۔ یعنی ان کا سبب کوئی امر ثالث ہو جیسے کہ متضایفین جیسے کہ باپ ہونا یا بیٹا ہونا۔

اگر ان دونوں کا سبب ان دونوں کے علاوہ کوئی اور ہو تو یہ دونوں ممکن ہونگے ؛ اور واجب بنفسہ کی طرف محتاج ہونگے اور اس میں کلام اسی طرح جیسے ان دونوں میں کلام ہے۔

اور اگر وہ دونوں واجب بنفسہ ہوں تو یہ بات ممتنع ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود یا ان میں سے کسی لوازم کا وجود دوسرے پر موقوف ہو اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کے اندر علت کاملہ بنے گا یا جزء علت بنے گی۔ اس لیے کہ ہر ایک دوسرے کے بغیر تام نہیں ہوگا۔ اور ان میں سے ہر ایک کا علت بننا یا جزء علت بننا تب ہی ممکن ہے کہ جب وہ موجود ہے۔ ورنہ تو جو چیز موجود ہی نہیں ہوتی وہ غیر کے اندر مؤثر بھی نہیں بن سکتی نہ غیر کے لیے فاعل بن سکتی ہے پس یہ اس دوسرے کے اندر تب ہی مؤثر بنے گا حتی کہ یہ پایا جائے۔ اور یہ دوسرا اس کے اندر مؤثر تب ہی بنے گا جہاں تک کہ یہ پہلا پایا جائے۔ تو لازم آئے گا کہ یہ بھی اس کا وجود بھی اس دوسرے کے وجود پر موقوف ہو۔ اور اس کا اس پر موقوف ہو لہٰذا یہ ہر ایک دوسرے کا فاعل بنے گا اور یہ اس کا فاعل اور موجد بنے اور وہ اس کا فاعل اور موجد بنے اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ کسی چیز کا اپنے نفس کے لیے علت بننا یا اپنے نفس کے لیے علت کا جزء بننا؛ یا اپنے نفس کے لیے شرط بننا؛ یہ تمام امور ممتنع ہے۔

اس معنی کو جس عبارت کے ساتھ تعبیر کیا جائے پس وہ اپنے نفس کا فاعل یعنی موجب نہیں بنے گا اور نہ فاعل کا جزء بنے گا؛ نہ اپنے نفس کے فاعل کے لیے شرط بنے گا؛ اور نہ اس فاعل کے لیے تمام اور متمم بنے گا؛ اور نہ اس کے نفس میں مؤثر بنے گا؛ اور نہ مؤثر کا تمام بنے گا۔ لہٰذا مخلوق اپنی ذات کے لیے رب نہیں بن سکتی۔ اور رب تعالیٰ کی ذات کسی بھی طور پر مخلوق کی طرف محتاج نہیں ہے۔ اس لیے کہ اگر وہ اپنی صفتِ خلق میں ان کی طرف محتاج ہو جائے تو گویا وہ ان کو وجود نہیں دے سکتا یہاں تک کہ وہ خود موجود ہو جائے اور یہ مخلوق تب ہی موجود ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اسے پیدا کرے تو یہاں دورِ قبلی لازم آیا نہ کہ دورِ معیت اور جب وہ اپنے نفس میں مؤثر نہیں بن سکتا تو اس مؤثر میں بھی یہ بطریقِ اولیٰ مؤثر نہیں بن سکتا جو اپنی ذات میں مؤثر ہے پس جب یہ بات فرض کر لی جائے۔

پس جب دو ایسے واجب ذات فرض کر لیے جائیں جن میں سے ہر ایک کو دوسرے میں کچھ نہ کچھ تاثیر حاصل ہے؛ تو اس سے لازم آتا ہے کہ ان میں سے ہر ایک اُس مؤثر کے اندر مؤثر ہو؛ جو اپنی ذات میں مؤثر ہے۔ اور یہ واضح طور پر ممتنع ہے۔ پس دو ایسی واجب ذاتوں کا فرض کرنا ممتنع ہوا جن میں سے ہر ایک دوسرے کے اندر کسی بھی طور پر مؤثر ہو۔ تو پھر یہ بھی ممتنع ہوا کہ کوئی واجب بنفسہ ذات اپنے لوازم میں سے کسی بھی لازم میں غیر کی طرف محتاج ہو۔ خواہ یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ واجب ہے یا ممکن۔ اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کے ذریعے اس امر کی امتناع بھی ثابت ہوگئی کہ عالم کے لیے دو صانع ہوں اس لیے کہ اگر دو صانعوں میں سے ہر ایک مستقل بالذات ہے تو ان میں سے ہر ایک دوسرے کے معاونت کے بغیر تمام امور کو انجام دینے والا ہے۔ اور یہ اس صورت میں ممتنع لذاتہ ہے اگر ایک بعض کو کرنے والا ہے تو دوسرے کے استقلال میں خلل پڑتا ہے۔ پس کیسے ہر ایک مستقل بذاتہ ہے؟ یعنی اس کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو خداؤں میں سے ہر ایک مستقل بذاتہ ہے تو گویا وہ عالم کے تمام امور کو خود اکیلے وجود دے سکتا ہے۔ تو جس صورت میں وہ بعض امور کو خود کرتا ہے اور بعض کو دوسرے کی مدد سے کرتا ہے تو یہ اس دوسرے کے مستقل ہونے کے منافی ہے۔ تو جس صورت میں وہ تمام امور کو اس کے بغیر انجام دیتا ہے تو یہ تو بطریق اولیٰ دوسرے کے مستقل ہونے کے منافی ہے۔ اور یہی تقریر اس دوسرے الٰہ کے مستقل ہونے کو فرض کرنے کی صورت میں بھی ہے۔ اسی وجہ سے اکثر عقلاء کا ایک مؤثر (تاثیر قبول کرنے والے) کے اندر دو مؤثرِ تام کے امتناع پر اتفاق ہے۔ اس لیے کہ یہ تو جمع بین النقیضین ہے۔ کیونکہ اس اثر کا اس طور پر ہونا کہ یہ اس ایک مؤثر سے الگ وجود میں آیا؛ تو یہ اس دوسرے مؤثر کے ذریعے وجود میں آنے کے مناقض اور منافی ہے۔ اور اگر وہ اس کے اندر شریک اور باہم تعاون کرنے والے ہیں۔ پس اگر ان میں سے ہر ایک کا فعل دوسرے کے فعل سے مستغنی ہے تو یہ بات واجب ہے کہ ہر الٰہ اس چیز کو لے کر چلا جائے جو اس نے پیدا کیا ہے۔ پس اس صورت میں ایک کا مفعول دوسرے کے مفعول سے جدا ہو جائے گا۔ اور وہ اس کے ساتھ ارتباط کی طرف محتاج نہیں رہے گا۔ حقیقت حال اور مشاہدہ ایسا نہیں؛ بلکہ عالم کے سارے اجزاء میں سے بعض بعض کے ساتھ متعلق ہیں۔ اور یہ اُس سے تخلیق کردہ ہے؛ اور وہ اِس مخلوق ہے۔ اور یہ اس اعتبار سے اِس کے محتاج ہیں؛ اور یہ اس کے محتاج۔ اور امورِ عالم میں سے کوئی چیز بھی دوسری چیز کی طرف احتیاج کے بغیر تام نہیں ہوتی۔ اور یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عالم پورے کا پورا غیر کی طرف محتاج اور فقیر ہے۔ اور اس بات پر بھی دلیل ہے کہ اس عالم کے اندر کوئی بھی فعل ایسا نہیں پایا جائے جسے دو خداؤں نے انجام دیا ہو۔ بلکہ سارے کا سارا جہاں ایک ہی اللہ کی طرف محتاج ہے۔

پس فلک اطلس جو کہ تمام افلاک میں اعلیٰ ہے؛ اور اس کے خلاء کے اندر باقی افلاک عناصر اور مولدات اور حوادث ہیں۔ اور افلاک ایسی مختلف حرکات کے ساتھ متحرک ہیں جو تاسع کی حرکت کے بخلاف ہے۔ پس یہ جائز

نہیں ہے کہ اس کی حرکت ہی ان حرکاتِ مختلفہ کا سبب بنے جو اس کی حرکت کے مخالف ہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ حرکت شرقیہ اس کا سبب ہے۔ [1]

جبکہ حرکاتِ غربیہ اس کے حرکت کی جہت کے متضاد اور مختلف ہیں۔ پس وہ اس کا سبب بن ہی نہیں سکتا اور یہ ایک ایسی بات ہے جس کو یہ لوگ بھی تسلیم کرتے ہیں نیز یہ بھی کہ تمام افلاک فلک تاسع کے جوف میں ہیں اور یہ اس کی اختیار کے بغیر ہے اور وہ چیز جس کے اندر کوئی دوسرا اس کا غیر ڈال دیا گیا ہو بغیر اس کے اختیار کے تو وہ مقہور (مغلوب) اور مدبرّ (جس سے نظام چلایا جارہا ہو) ہوتا ہے۔ جیسے کہ انسان جس کے باطن یعنی اس کے پیٹ کے اندر اس کی آنتیں اور دیگر نظام موجود ہیں تو وہ واجب بنفسہ نہیں بنتا۔ اور واجب بنفسہ کا کم ترین درجہ یہ ہے کہ وہ مغلوب نہ ہو۔ اور دوسرا اس کا انتظام چلانے کے لیے اس کو تشکیل نہ دے۔ اس لیے کہ جب وہ مجبور ہوتا ہے اور اس کو انتظام چلانے کے لیے استعمال کیا جاتا ہے تو وہ مربوب بنتا ہے اور غیر اس کے اندر اثر کرتا ہے۔ اور جس کے اندر غیر مؤثر ہوتا ہے تو اس کا وجود اس غیر کے اندر مؤثر ہوتا ہے چاہے وہ اثر صفتِ کمال ہو یا نقص۔

اس لیے کہ اگر وہ زیادت ہے تو اس کا کمال غیر پر موقوف ہے۔ اور اس کا کمال اسی سے مستفاد ہے۔ لہٰذا وہ موجود بنفسہ ہوا۔ اور اگر وہ نقص ہے؛ تو اس کے غیر نے اس کے اندر نقص پیدا کر دیا؛ اور ہر ایسی چیز جس میں غیر نقص پیدا کرے تو وہ چیز واجب الوجود نہیں بن سکتی۔ اس لیے کہ جو چیز واجب الوجود بنفسہ ہو؛ اس کا عدم ممتنع ہوتا ہے۔ اور وہ جزء کہ جو منقوص ہے یعنی اس کو کم کر دیا گیا ہے وہ واجب الوجود نہیں بن سکتا اور نہ واجب الوجود کے لوازم میں سے ہے۔ اور جو چیز بھی ایسی نہ ہو تو پھر اس کا عدم اور ناپید ہونا نقص نہیں بنتا۔ کیونکہ نقص تو کمال کا عدم کہلاتا ہے۔ اور وہ کمال جو کہ ممکن ہے واجب الوجود کے لوازم میں سے ہوتا ہے۔ جیسے کہ ماقبل میں گزرا۔

اور یہ مفروض ایک نقص ہے۔ پس واضح طور پر ثابت ہوا کہ ہر ایسی ذات جس سے اس کا کوئی غیر کسی چیز کو کم کر دے یعنی اس کی ذات کے لوازم میں سے یا اس کو کوئی ایسی چیز دیدے جو اس کے وجود کے لوازم میں سے ہو تو وہ واجب الوجود بنفسہ نہیں ٹھہرتا۔

پس وہ فلک جس کے اندر بہت سے اجسامِ کثیرہ اس کے اختیار کے بغیر سما دیئے گئے ہیں وہ محتاج ہے اس ذات کی طرف جس نے اس کے اندر ان اجسام کو بھر دیا ہے پس بے شک جب اس کا اندر سے بھر جانا اس کے لیے کمال ہے تو اس کا کمال اس غیر سے مستفاد ہے پس وہ واجب بنفسہ نہ ٹھہرا۔ لہٰذا وہ اس کے اندر نقص ہے تو غیر نے اس کے کمال کو سلب کر لیا ہے جو کہ اس کی ذات سے زائد تھا۔ پس اس کی ذات اس کمال کو مستلزم نہ ہوئی۔ اس لیے کہ اگر وہ اس کو مستلزم ہوتی تو پھر اس کے عدم کے ساتھ یعنی اس کے کمال کے منتفی (ختم) ہونے کے ساتھ منتفی ہو جاتی۔ اور اس کا کمال اس کے ذات کے تمام میں سے ہوتا۔ پس جب اس کے نفس اور ذات کا

---

[1] رسائل الکندی الفلسفیة ۱/ ۲۳۸ . آراء أهل المدینة الفاضلة ص ۲٤ . النجاة لابن سینا ۲/ ۳۹۳ .

ایک جزء غیر واجب ہے تو خود اس کی ذات بھی واجب نہ رہی جیسے اس کا بیان ماقبل میں گزرا۔

نیز یہ بھی کہ فلک اطلس کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ اس کو عالم میں کچھ بھی تاثیر حاصل نہیں؛ تو پھر یہ بھی ضروری ہوگا کہ وہ دوسرے افلاک کے لیے بھی محرک نہ ٹھہرے۔ جیسے کہا جاتا ہے کہ دوسرے افلاک اس کی حرکت کی وجہ سے متحرک ہیں۔ اور ان کی حرکت فلک اطلس کے مخالف ہے۔ لہٰذا فلک واحد ہی کے اندر ایک ایسی قوت ہوگی جو دو متضاد حرکتوں کا تقاضا کریگی اور یہ بات ممتنع ہے اس لیے کہ دوضدین آپس میں جمع نہیں ہو سکتے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اگر کسی چیز کا مقتضی اس کے ضد کا مقتضی ہے جو اس کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتا تو پھر وہ اس کے لیے فاعل بنے گا اس حال میں کہ وہ غیرِ فاعل ہو اور اگر اس کا ارادہ کرنے والا ہے تو پھر ارادہ کرنے والا بنے گا اس حال میں کہ وہ ارادہ کرنے والا نہ ہے تو یہ تو دونوں تعبیروں پر جمع بین النقیضین ہوا۔

اگر اس کے لیے افلاک کی حرکت میں تاثیر حاصل ہے یا اس کے علاوہ کوئی اور اثر تو یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ وہ تاثیر میں مستقل نہیں اس لیے کہ افلاک کے لیے فلکِ اطلس کی تحریک کے بغیر ایک ایسی حرکت ثابت ہے جو ان کی ذات کے ساتھ خاص ہے اور اس وجہ سے بھی کہ بے شک زمین کے اندر جو آثار پائے جاتے ہیں ان کے اندر اجسام عنصریہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ اجسام اگر اِن آثار کے لیے فاعل نہیں ہیں تو پھر وہ ایسے امر کی طرف محتاج ہیں جس نے ان کو وجود نہ دیا ہو اور اگر یہ فرض کرلیا جائے کہ وہ خود اس میں مؤثر ہے تو وہ مؤثرِ مستقل نہیں اس لئے کہ بے شک وہ آثار کہ جو زمین میں حاصل ہوتی ہیں ۔تو وہ ان اتصالات اور حرکات کے آپس میں جمع ہونے سے حاصل ہوتی ہیں جو اس زمین میں وجود میں آتی ہیں۔

پس واضح طور پر یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس کی تاثیر غیر کی تاثیر کے ساتھ مشروط ہے اور ایسی صورت میں اس کی تاثیر اس کے کمال میں سے ہے اس لیے کہ مؤثر غیر مؤثر سے اکمل ہوتا ہے اور وہ اس کمال میں غیر کی طرف محتاج ہوتا ہے پس وہ واجب بنفسہ نہیں ہوتا تو واضح طور پر معلوم ہوا کہ وہ ان دونوں وجہوں کے اعتبار سے واجب بنفسہ نہیں ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اس کا فاعل اُن امور کے فاعل سے مستغنی نہیں ہے جن کی طرف فلک محتاج ہے کیونکہ فلک بھی ماسوا سے من کل وجہ مستغنی اور متمیز نہیں ہے بلکہ وہ بھی اپنے ماسوا دیگر مصنوعات اور محدثات کی طرف محتاج ہے پس وہ واجب بنفسہ نہ ٹھہرا اور نہ ایسے فاعل کے لیے مفعول بنا جو اپنے ماسوا تمام فاعلوں سے مستغنی ہو۔

عالم میں ایک سے زیادہ خداؤں کے وجود کا امتناع:

جب فلک اطلس میں حال یہ ہے تو اس کے ماسوا کا حال تو نسبتاً زیادہ ظاہر اور واضح ہے پس عالم میں جس چیز کا بھی تو اعتبار کرے گا تو تو اسے عالم میں کسی اور چیز کی طرف محتاج پائے گا لہٰذا یہ امر اس کے ممکن محتاج اور غیر واجب بنفسہ ہونے کیساتھ اس بات کی طرف بھی تیری رہنمائی کرے گی؛ کہ وہ اس دوسری چیز کے فاعل کی

طرف محتاج ہے۔ پس عالم کے اندر دو ایسے فاعل نہیں ہو سکتے جن میں سے ہر ایک کا فعل اور مفعول دوسرے کے فعل اور مفعول سے مستغنی ہو۔ اور اس کی مثال جیسے کہ انسان؛ بیشک امر ممتنع ہے کہ وہ ذات جس نے اس کو پیدا کیا ہے یہ اس ذات کے علاوہ کوئی اور ہو جس نے اس کی ضرورت کے امور کو پیدا کیا ہے۔ پس وہ ذات جس نے اس کا مادہ پیدا کیا؛ جیسے والدین کی منی؛ اور ماں کا خون۔ تو اسی ذات ہی نے ان کو بھی پیدا کیا ہے۔ اور جس ذات نے اس ہوا کو پیدا کیا جس سے یہ انسان سانس لیتا ہے؛ اور پانی جسے یہ پیتا ہے؛ اسی ذات نے ان کو بھی پیدا کیا ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا خالق پہلے کے خالق کے علاوہ کوئی اور ہو تو یہ دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ دونوں خالق اپنے فعل اور مفعول میں ایک دوسرے سے مستغنی ہیں تو یہ ممتنع ہے اس لیے کہ انسان تو مادہ اور رزق دونوں کی طرف محتاج ہے یا پھر اس کے مادہ اور رزق دونوں کا خالق الگ الگ ہوں تو پھر اس کا فاعل اپنے مفعول سے مستغنی نہ ہوا، اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ عالم کے اندر دو ایسے فاعل موجود نہیں ہو سکتے جن میں سے ہر ایک کا مفعول دوسرے سے مستغنی ہو جائے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَّلَدٍ وَّمَا كَانَ مَعَهٗ مِنْ اِلٰهٍ اِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ اِلٰهٍۢ بِمَا خَلَقَ﴾ (مؤمنون 91)

''اللہ نے نہ کوئی اولاد بنائی اور نہ کبھی اس کے ساتھ کوئی معبود تھا، اس وقت ضرور ہر معبود، جو کچھ اس نے پیدا کیا تھا، اسے لے کر چل دیتا۔''

یہ بھی ممتنع ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک مستقل بالذات ہو؛ اس لیے کہ یہ جمع بین النقیضین ہے۔ اور یہ بھی ممتنع ہے کہ وہ دونوں باہم ایک دوسرے کے معاون اور شریک ہوں؛ جس طرح یہ بات دو مخلوقوں میں پائی جاتی ہے جو مفاعیل کو وجود دینے میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔ اس لیے کہ ایسی صورت میں ایک الہ دوسرے کی اعانت سے فاعل ہوگا اور اس کی اعانت کرنا ایک ایسا فعل ہے جو صرف اس کی قدرت سے حاصل ہوتا ہے بلکہ اس کے علم اور ارادے سے پس یہ ایک ذات اس دوسرے کے لیے مددگار تب ہی بنے گا جب وہ دوسرا اس کا مددگار بنے اور وہ دوسرا اس کا مددگار تب ہی بن سکے گا جب یہ اس کے لیے مددگار بنے۔

تو ایسی صورت میں دو ذاتیں باہم ایک دوسرے کے لیے مددگار نہ بن سکیں گی۔ جیسے کوئی ایک چیز اپنی ذات کے لیے بطریقِ اولیٰ معین ومددگار نہیں بن سکتی۔ تو وہ قدرت جس کے ذریعے کوئی فاعل فعل انجام دیتا ہے وہ اس قدرت کے ذریعے حاصل نہیں ہے جس سے کوئی دوسرا فاعل فعل کرتا ہے۔ بلکہ یا تو وہ اس کے ذات کے لوازم میں سے ہوتا ہے جو اللہ کی قدرت ہے۔ یا وہ کسی غیر کی قدرت سے حاصل ہوتی ہے جیسے بندے کی قدرت پس دو ایسے فاعل فرض کر لئے جائیں جو باہم مددگار ہیں اور ایک دوسرے کے بغیر کام انجام نہیں دیتے تو ان دونوں میں سے کوئی بھی کسی فعل پر ایسی قدرت کے ساتھ قادر نہیں ٹھہرے گا جو اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔

اور یہ بھی ممکن نہیں کہ اس کی قدرت اس دوسرے سے مستفاد ہو اس لیے کہ یہ دوسرا اس کو قادر نہیں بنا سکتا یہاں تک کہ وہ خود قادر بنے اور جب ان میں سے کسی ایک کی قدرت بھی ذاتی نہیں ہے تو پھر ان دونوں میں سے کسی ایک کے لیے کسی بھی حال میں قدرت ثابت نہیں ہوگی۔

پس یہ واضح ہوگیا کہ عالم میں ایک سے زیادہ خداؤوں کا وجود ممتنع ہے۔اور یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ واجب الوجود کے متعلق یہ ممتنع ہے کہ اس کو ایسا کمال حاصل ہو جس کا وہ غیر سے استفادہ کرتا ہو۔ اور واجب الوجود کے اندر غیر کی تاثیر بھی ممتنع ہے۔ اور حق سبحانہ وتعالیٰ اس کمال کا مستحق ہے جس سے اوپر کوئی اور منتہا (آخری حد) نہیں؛ اور وہ کمال اس کی ذات کے لوازم میں سے ہے۔ اس لیے کہ وہ کمال جو کسی موجود کا کمال ہوتا ہے یا تو یہ اس کے لیے واجب ہوتا ہے یا اس پر ممتنع ہوتا ہے یا اس کے حق میں جائز اور ممکن دونوں ہوتا ہے:

اگر یہ واجب ہے تو یہی ہمارا مطلوب ہے۔ اور اگر وہ ممتنع ہے تو لازم آئے گا کہ وہ کمال جو کسی موجود کے لیے ممکن اور واجب کے لیے ممتنع ہے لہٰذا ممکن واجب سے اکمل ٹھہرے گا اور یہ تو عقل و نقل کے خلاف ہے۔

دوبارہ: اللہ تعالیٰ کا صفتِ کلام پر بحث:

یاد رہے کہ ممکنات کے اندر بھی کئی کمالات موجود ہیں جو واجب بنفسہ ذات سے مستفاد ہیں۔ کمال کا خالق اور جو دوسرے کو کمال بخشنے والا؛ اس کا خالق ہے وہ مخلوقات کی بہ نسبت اس کمال کا زیادہ حقدار ہے۔

کیونکہ یا تو کمال خود موجود ہوگا؛ یا پھر کسی کے وجود کا کمال ہوگا۔ اور جس نے موجود کو پیدا کیا وہ خود موجود ہونے کا زیادہ حق دار ہے۔ کیونکہ معدوم کسی موجود میں مؤثر نہیں بن سکتا۔ یہ تمام امور معلوم شدہ ہیں۔ پس یہ واضح ہوگیا کہ اللہ کی ذات پر کمال ممتنع نہیں۔ اور اگر اسے جائز اور ممکن سمجھا جائے کہ اس کی ذات کے لیے کمال کا حصول اور عدم حصول دونوں ممکن ہیں۔ تو وہ اس کو حاصل نہیں ہونگے مگر کسی اور سبب سے۔ پس دریں صورت واجب الوجود اپنے کمال میں غیر کی طرف محتاج ٹھہرے گا۔ اس کا بطلان بھی ماقبل میں واضح ہو چکا ہے۔

پس واضح ہوا کہ اللہ کی ذات کے ساتھ کمال لازم اور اس کے لیے واجب ہے اور اس سے صفتِ کمال کا سلب ممتنع ہے۔ اور کمال تو امور وجودیہ میں سے ہے؛ پس امورِ عدمیہ تو کمال نہیں ہوسکتا؛ سوائے اس صورت کے کہ وہ امورِ وجودیہ کو متضمن ہوں۔ کیونکہ عدمِ محض تو کوئی چیز ہی نہیں چہ جائے کہ وہ کمال بنے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ جب اپنی تنزیہ اور اپنی ذات سے نقائص کی نفی ذکر کرتا ہے تو صفاتِ کمال کے اثبات کے سیاق میں اسی کو بیان کرتا ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿اللّٰهُ لَآ إِلٰهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّوْمُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَّلَا نَوْمٌ﴾ (بقرہ: ۲۵۵)

''اللہ تعالیٰ وہ معبود برحق ہے جس کے علاوہ کوئی معبود نہیں؛ وہ زندہ اور قائم ہے؛ اسے نہ ہی اونگھ آتی

ہے اور نہ ہی نیند۔''

پس نیند اور اونگھ کی نفی یہ حیات اور قیومیت کے کمال کو متضمن ہے اور یہ صفاتِ کمال میں سے اور امورِ وجودیہ میں سے ہے۔ ایسے ہی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (سبا: ۳)

''اس سے ذرہ برابر چیز نہ آسمانوں میں چھپی رہتی ہے اور نہ زمین میں۔''

پس غیوبت کی نفی اس کے علم کو متضمن ہے اور اس کا علم صفاتِ کمال میں سے ہے۔ مزید برآں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ (قٓ:۳۸)

''اور یقیناً ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے چھ دنوں میں پیدا کیا اور ہمیں کسی قسم کی تھکاوٹ نے نہیں چھوا۔''

پس اللہ تعالیٰ کا اپنی ذات سے لغوب کی نفی کرنا اور اس سے اپنی ذات کی تنزیہ بیان کرنا اس کے کمالِ قدرت کا مقتضی ہے۔ اور قدرت صفاتِ کمال میں سے ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کی تنزیہ اس کے کمالِ حیات کو متضمن ہے۔ اور ایسے ہی اس کی ذات کے ساتھ اس کے علم اور قدرت کے قیام کو متضمن ہے اور اس کی مثالیں بہت سی ہیں۔ پس رب تعالیٰ ان صفاتِ کمال کے ساتھ موصوف ہے جن کی کوئی اور منتہا اور حد نہیں۔ کیونکہ جس غایت اور حد کو تو کمال فرض کرے گا تو وہ تین حال سے خالی نہیں:

یا تو وہ اس کی ذات کے لیے واجب ہوگا یا ممکن یا پھر ممتنع۔

آخری دو قسمیں باطل ہیں؛ تو پھر پہلی واجب ہوگئی۔ پس وہ منزہ اور پاک ہوا کسی بھی نقص سے اور موجود اشیاء یعنی حوادث میں سے کسی بھی چیز کی اس کے ساتھ مساوات اور برابری سے بھی بلکہ یہ مساوات بھی تو نقص ہے اور یہ اس لیے کہ دو متماثلین میں ایک کے حق میں وہی امور جائز اور ممکن ہوتے ہیں جو دوسرے کے حق میں جائز ہوتے ہیں اور ایک کے لیے وہ صفات واجب ہوتی ہیں جو دوسرے کے لیے واجب ہوتی ہیں اور ایک پر جو امور ممتنع ہوتے ہیں تو دوسرے کے حق میں بھی ممتنع ہوتے ہیں پس اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ اشیاء میں سے یعنی حوادث میں سے کوئی چیز اس کے مماثل ہے تو لازم آئے گا کہ ان دونوں کا ان امور میں اشتراک لازم آئیگا جو ذات کے لوازم میں سے ہیں یا اس کے حق میں وہ ممکن ہیں اور یا ممتنع ہیں۔

اللہ کے ماسوا جتنی بھی اشیاء ہیں وہ تو ممکن ہیں اور عدم کو قبول کرنے والے ہیں بلکہ وہ معدوم اور محتاج ہیں کسی فاعل کی طرف اور وہ سب کے سب مصنوع ہیں اور مربوب ہیں یعنی اس کی تربیت کرنے والا اللہ ہے اور

پیدا کیے گئے ہیں پس اگر اللہ کا کوئی غیر حادث چیز اس کے مماثل ہو جائے تو لازم آئے گا کہ وہ اور وہ چیز حادث اس کے ساتھ مماثل ہے اور وہ ممکن ہے اور عدم کو قبول کرنے والا ہے بلکہ وہ معدوم اور محتاج الی الفاعل ہے ،مصنوع اور مربوب ہے اور محدث یعنی پیدا کیا ہوا ہے اور بتحقیق یہ بات ثابت ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کا کمال اس کی ذات کے ساتھ لازم ہے، یہ ممکن نہیں ہے کہ وہ اس میں غیر کی طرف محتاج ہو چہ جائے کہ وہ ممکن بنے۔ یا اس کی ذات مصنوع اور محدث بنے۔ پس اگر کسی غیر کی اس کے ساتھ مماثلت فرض کر لی جائے حوادث میں تو چیز واحد کو موجود اور معدوم ہونا اور ممکنہ واجب ہونا قدیم اور محدث ہونا تو یہ لازم آئے گا اور یہ تو ذاتِ واحدہ میں آنِ واحد میں جمع بین النقیضین ہیں پس رب تعالیٰ تمام صفاتِ کمال کا علی وجہ التفصیل مستحق ہے جس طرح کہ پیغمبروں نے اس بات کی خبر دی ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس بات کی خبر دی ہے کہ وہ ہر چیز پر علم والا اور ہر چیز پر قدرت والا ہے اور اللہ تعالیٰ سمیع ،بصیر، علیم قدیر، عزیز ،غفور ،رحیم، حکیم ،ودود اور مجید ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ پرہیز گاروں ،نیکو کاروں اور صبر کرنے والوں کو پسند کرتے ہیں۔ اور ان سے اللہ راضی ہوتے ہیں؛ جو ایمان لا کر اعمال صالحہ کرتے ہیں۔ اور فساد کو اللہ پسند نہیں کرتا اور اپنے بندوں کے حق میں کفر پر راضی نہیں ہے، کفر کو ناپسند کرتے ہیں اور اللہ نے آسمانوں اور زمینوں اور ان کے درمیان جو کچھ ہے وہ چھ دن میں پیدا کیا اور پھر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے اور پھر اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے خوب خوب باتیں کیں اور اللہ تعالیٰ نے اسکے ساتھ سرگوشی فرمائی اور اس کے علاوہ دیگر وہ صفات جو تنزیہ کے باب میں کتاب وسنت میں مذکور ہیں، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے :

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشوریٰ: ۱۱)
''اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿هل تعلم له سميا﴾[مریم : ٦٥]
''کیا آپ اس کے کسی ہم نام کو جانتے ہیں؟۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾[النحل : ٧٤]
'' پس اللہ کے لیے مثالیں بیان نہ کرو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:
﴿وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ كُفُوًا اَحَدٌ﴾(اخلاص 4)
''اور نہ کبھی کوئی ایک اس کے برابر کا ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿ فَلَا تَجْعَلُوْا لِلّٰهِ اَنْدَادًا وَّ اَنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ ﴾ [بقرہ:۲۲]

''پس اللہ کے لیے کسی قسم کے شریک نہ بناؤ، جب کہ تم جانتے ہو۔''

پس اللہ تعالیٰ نے لفظ ''کفو'' کی نفی کے ساتھ ''نظیر اور مثل'' سے اپنی ذات کی تنزیہ فرما دی اور اس پر اس مقام کے علاوہ کلام تفصیلاً مذکورہ ہے اور ہم نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد:﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ ﴾ (الشوریٰ: ۱۱) میں ایک مستقل رسالہ تصنیف کیا ہے اور اس میں بہت سے اسرار اور معانی شریفہ کا بیان ہے۔ پس یہ تو پیغمبروں اور ان کے ان اتباع کا طریقہ ہے جو امت کے اسلاف اور آئمہ ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لیے بالتفصیل صفات کا اثبات اور اجمال کے ساتھ نقائص کی نفی جیسے کہ اس بات پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلیل ہے:

﴿ قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ o اَللّٰهُ الصَّمَدُ o ﴾

''کہہ دے وہ اللہ ایک ہے۔ اللہ ہی بے نیاز ہے۔''

یہ سورت قرآن کے ثلث کے برابر ہے جس طرح کہ یہ ایک صحیح حدیث میں ثابت ہے۔

ہم نے اس کی تفسیر میں ایک مستقل تصنیف کی ہے۔ ایک اور تصنیف اس بابت ہے کہ یہ سورت ایک تہائی قرآن کے برابر ہے۔ اس کی توجیہات بیان کی ہیں۔ پس اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام ''صمد'' ہے جو اس سورہ میں مذکور ہے یہ تمام صفاتِ کمال کو متضمن ہے جس طرح کہ والبی نے ابن عباس رضی اللہ عنہ سے نقل کیا ہے:

((هو العليم الذى كمل فى علمه والقدير الذى كمل فى قدرته والسيد الذى كمل فى سؤدده والشريف الذى كمل فى شرفه و العظيم الذى كمل فى عظمته والحليم الذى كمل فى حلمه والحكيم الذى كمل فى حكمته وهو الذى كمل فى أنواع الشرف والسؤددهوالله سبحانه وتعالىٰ هٰذه صفته لا تنبغى الا له والاحد يتضمن نفى المثل عنه .))

''وہ علیم ذات ہے جو اپنے علم میں کامل ہے وہ قدیر ہے جو اپنے قدرت میں کمال ہے اور وہ سید ہے جو اپنے سیادت میں کامل ہے اور وہ شریف ہے جو اپنے شرف میں کامل ہے اور ایسا عظیم ہے جو اپنی عظمت میں کامل ہے ایسا حلیم جو حلم میں کامل ہے اور ایسا حکیم جو حکمت میں کامل ہے اور یہ وہی ذات ہے جو کہ شرف اور سیادت کے تمام انواع میں کامل ہے اور وہی اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے یہ اس کی صفت ہے اور یہ صفت اس کے علاوہ اور کسی کے لیے مناسب نہیں اور ایسا احد ہے کہ وہ اس سے مثل کی نفی کو متضمن ہے۔''

اور وہ تنزیہ کہ جس کا رب تعالیٰ مستحق ہے وہ دو انواع میں منحصر ہے:
اول: اللہ کی ذات سے نقص کی نفی۔
دوم: حوادث میں کسی بھی چیز کی اللہ تعالیٰ کے ساتھ صفات کمال میں کسی بھی صفت میں مماثلت کی نفی۔
پس اللہ تعالیٰ کے لیے کمال کی صفات کو ثابت کرنا ساتھ غیر کی مماثلت کے نفی کے یہ ان (دونوں نوعوں) کے لیے جامع ہے جس طرح کہ آیتِ مذکورہ اس پر دلالت کرتی ہے۔ رہے وہ لوگ جو مشرکین اور صابئین میں سے ہیں جو مخالفین ہیں اور جو لوگ ان کے متبعین ہیں جہمیہ ،فلاسفہ اور معتزلہ؛ اور ان سے جیسے دیگر لوگ؛ تو ان کا طریقہ تو تفصیلی نفی ہے اور اثباتِ مجمل ہے۔ وہ صفاتِ کمال کی نفی کرتے ہیں اور ایسے امور کو ثابت کرتے ہیں جو صرف خیال اور وہم میں پائے جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ایسا بھی نہیں اور ایسا بھی نہیں۔ ان میں سے بعض وہ ہیں کہتے ہیں: اللہ کے لیے کوئی صفتِ ثبوتیہ ثابت نہیں۔ بلکہ یا تو وہ سلبیہ ہیں یا اضافیہ ہیں۔ یا ان دونوں سے مرکب ہیں۔ جس طرح کہ صابئین اور فلاسفہ کا قول ہے۔ جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال یہ کہتے ہیں کہ وہ ایک ایسا وجودِ مطلق ہے جو امور ثبوتیہ کے سلب کے ساتھ مشروط ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا وجود شرط الاطلاق کے ساتھ مطلق ہے۔

وہ اپنی منطق میں ایسی بات تسلیم کرتے ہیں جو عقلِ صریح سے معلوم ہوتی ہے۔ یعنی کہ ایسا مطلق جو شرط الاطلاق کے ساتھ مطلق ہو؛ اس کا وجود ذہنوں میں پایا جاتا ہے؛ خارج میں اس کی کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ پس خارج میں کسی ایسے حیوان کا وجود متصور نہیں جو مطلق ہو بشرط الاطلاق۔ نہ ہی کوئی ایسا انسان ہے اور نہ کوئی جسم۔ پس واجب الوجود خارج میں ممتنع الوجود ٹھہرا۔ اور یہ قول تعطیل ،جہل اور کفر کو مستلزم ہونے کیساتھ ساتھ جمع بین النقیضین پر بھی مشتمل ہے۔

جس نے کہا کہ مطلق ہے؛ مگر امورِ ثبوتیہ کے سلب کے ساتھ مشروط ہے۔ تو یہ مطلق بشرط الاطلاق سے بھی زیادہ اُبعد ہوا۔ کیونکہ اس نے تو اسے امور وجودیہ کے سلب کے ساتھ مقید کر لیا نہ کہ عدمیہ کے ساتھ۔ اور یہ تو اس کی بہ نسبت اولیٰ بالعدم ہے۔ وہ امورِ وجودیہ اور عدمیہ دونوں کے سلب کے ساتھ مقید ہو اور یہ امتناع میں نسبتاً زیادہ ابلغ بھی ہے۔ اس لیے کہ وہ موجود جو غیر کے ساتھ وجود میں شریک ہو تو وہ اس سے کسی وصفِ عدمی میں ممتاز نہیں ہوتا؛ بلکہ امرِ وجودی کے ساتھ ممتاز ہوتا ہے۔

یہ بھی یاد رہے کہ موجود مشارک لغیرہ فی الوجود اس سے کسی عدمی وصف کی بنا پر ممتاز نہیں ہوتا؛ بلکہ وہ وجودی امر کی بنا پر ممتاز ہوتا ہے۔ اور یہ اس امتناع سے زیادہ بلیغ ہے جو سلب وجود اور عدم کی بنا پر ممتاز ہو۔

مزید برآں بیشک یہ تمام موجودات کے ساتھ مسمیٰ وجود میں شریک ہے۔ اور عدم کی بنا پر ان سے امتیازی حیثیت بھی رکھتا ہے۔ جب کہ وہ اس سے وجود کی بنا پر ممتاز ہے۔ پس ان لوگوں کے قول کے مطابق تو ممکنات

میں سے جس کو بھی فرض کر لیا جائے تو وہ واجب کی بہ نسبت زیادہ اکمل نکلتا ہے اور یہ تو انتہائی فساد اور کفر ہے۔

اگر وہ یہ کہیں کہ: وہ بغیر کسی شرط [لابشرط] مطلق ہے؛ جس طرح کہ صدر قونوی ❶ اور اس کے ہمنواؤں کا کہنا ہے جو کہ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں؛ تو مطلق لابشرط چیز ان کے نزدیک علم الٰہیات کا موضوع ہے۔ وہ علم الٰہیات جو کہ حکمت علیا اور فلسفہ اولیٰ کہلاتا ہے اس لیے کہ وجود مطلق اور لابشرط چیز واجب، ممکن، علت، معلول، جوہر اور عرض کی طرف تقسیم ہوتا ہے۔ اور یہ تو ان کے نزدیک اس علمِ عالی کا موضوع ہے جو کہ وجود اور اس کے لواحق میں بحث کرتا ہے۔ اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ وہ وجود جو واجب اور ممکن کی طرف منقسم ہو وہ اُس وجود کا مغایر ہے جو واجب ہے۔ اور مطلق بشرط الاطلاق ہے؛ یہ وہی ہے جس کو کلی طبعی کا نام دیتے ہیں۔ اور خارج میں اس کے وجود کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں اور تحقیق یہ ہے کہ خارج کے اندر تو معین شخص پایا جاتا ہے نہ کہ کلی۔ پس جو چیز کلی ہے وہ اذہان میں تو پائی جاتی ہے مگر اعیان اور حس میں وہ کلی نہیں پائی جاتی پس جس نے کہا کہ کلی طبعی خارج میں موجود ہے اور اس نے یہ معنی مراد لیا تو تحقیق اس نے تو ٹھیک راہ اختیار کی۔

اگر یہ کہے کہ خارج کے اندر وہ امر پایا جاتا ہے جو کلی ہے جس طرح کہ ان بہت سے لوگوں کے کلام کا تقاضہ ہے اور ان کے کلام سے ثابت ہوتا ہے انہوں نے منطق الٰہیہ میں کلام کیا ہے۔ اور اس نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ خارج کے اندر ایک انسانِ کلی پایا جاتا ہے۔ ایسا فرسِ مطلق کلی پایا جاتا ہے اور حیوان مطلق کلی پایا جاتا ہے؛ تو یہ بالکل غلطی میں پڑا ہوا ہے۔ خواہ وہ اس بات کا دعویٰ کرے کہ یہ کلیات اعیان سے مجرد اور ازلی ہیں؛ جس طرح کہ افلاطون سے نقل کرتے ہیں؛ اور اس کو یہ مسئلہ افلاطونیہ کہتے ہیں؛ یا یہ دعویٰ کریں کہ وہ معین افراد کے ساتھ مقارن نہیں ہوتے۔ یا وہ یہ دعویٰ کریں کہ مطلق کسی فردِ معین کا جزء ہیں؛ جس طرح کہ ارسطو اور اس کی جماعت سے نقل کرتے ہیں۔ جیسے کہ ابن سینا اور اس کے امثال؛ کہتے ہیں کہ نوع جنس اور فصل سے مرکب ہے۔ اور بے شک انسان حیوان اور ناطق سے مرکب ہیں۔ اور فرس مرکب ہے حیوان اور صاہل سے۔ بے شک اگر اس سے مراد یہ ہے کہ انسان ان دونوں (حیوان اور ناطق) سے مرکب ہے؛ تو یہ بات حق ہے۔ اس کو حیوان بھی کہا جا سکتا ہے اور ناطق بھی۔ لیکن صفت موصوف کے وجود کا سبب نہیں ہوتی اور نہ اس پر مقدم ہوتی ہے؛ نہ محسوسات اور خارج میں؛ نہ عقل میں۔ اور جوہر جو قائم بنفسہ ہو؛ وہ دو عرضوں سے مرکب نہیں ہوتا۔ اور اگر مراد یہ ہے کہ انسان جو خارج میں موجود ہے وہ دو جوہروں سے مرکب ہے جن میں سے ہر ایک قائم بنفسہ اور مستقل ہے ایک حیوان اور ایک ناطق؛ تو یہ عقل اور مشاہدے دونوں کا انکار ہے؛ کیونکہ خارج میں یہ دونوں جدا نہیں پائے جاتے۔

❶ صدر قونوی؛ صدر الدین محمد بن اسحٰق بن محمد بن یوسف بن علی بن قونوی الرومی؛ بہت بڑے صوفیاء میں سے ایک تھا؛ جو کہ وحدت وجود کا عقیدہ رکھتے تھے۔ یہ محی الدین ابن عربی کا ساتھی تھا۔ ۶۷۳ھ میں فوت ہوا۔ دیکھو: طبقات الکبری از شعرانی ۱/۱۷۷؛ اعلام ۶/ ۲۵۴۔ رسالہ سبعینیہ از ابن تیمیہ؛ اور الطریقہ الاکبریہ ص ۳۴۳۔

اور اگر ان میں سے ہر ایک مستقل بذاتہ ہے تو اس کا دوسرے سے الگ وجود ضروری ہے۔ اور اگر اس ترکیب سے انسانِ عقلی کی ترکیب مراد ہے جو ذہنوں میں متصور ہوتا ہے اور خارج میں موجود نہیں تو یہ حق ہے۔ لیکن وہ انسان جو ذہن میں متصور ہے اگر اس کو حیوان اور ناطق سے مرکب قرار دیا؛ اور وہ اس سے مرکب ہو گیا ہے؛ اور اگر اس ذہن نے اس کو حیوان اور صاہل سے مرکب بنا دیا تو وہ اس سے مرکب بن گیا۔ پس کسی مدعی کا یہ دعویٰ کہ دو صفتوں میں سے ایک تو ذاتی ہے جو کہ موصوف کے لیے مقوم ہے اور اس کے بغیر متحقق نہیں ہوتا نہ خارج میں نہ ذہن میں۔ اور دوسری صفت عرضی ہے اور موصوف اس کے بغیر پایا جا سکتا ہے۔ باوجودیکہ دوسری صفت بھی پہلی کے ساتھ لزوم میں مساوی ہے؛ تو پھر یہ دو متماثلین کے درمیان تفریق ہے۔ اور وہ فروع جو ذاتی اور عرضی کے درمیان ذکر کرتے ہیں یعنی لازمِ ماہیت تو وہ تین ہیں اور وہ تینوں فروق منقوض ہیں اور ان پر اعتراضات ہیں۔

یہ لوگ اس کے انتقاض اور منقوض ہونے کا اعتراف بھی کرتے ہیں جس طرح کہ ابن سینا اور اس کے وہ متبعین جو اشارات کے شارح ہیں انھوں نے اس کا اعتراف کیا ہے۔ صاحبِ ''معتبر'' اور دوسروں نے بھی ذکر کیا ہے اور اس کی تفصیل دوسرے مقام پر مذکور ہے۔ ❶

ایسے ہی ان کے اس قول اور ان کے موافقین کے اس قول پر بھی کلام کا یہ حال ہے جو واجب الوجود کے بارے میں وحدۃ الوجود کے قائل ہیں اور یہ بھی اس مقام کے علاوہ کسی اور مقام پر بیان ہوا ہے اور یہاں تو مقصود پیغمبروں کی تعلیمات پر ایک مختصر اور جامع بات ذکر کرنا مقصود تھا۔ لیکن جب اس شیعہ مصنف نے اپنی جماعت کے بارے میں یہ کہنا شروع کیا کہ ہم ہی توحید میں ٹھیک راہ پر چل رہے ہیں؛ ہمارے علاوہ کوئی اور نہیں۔ تو ہمیں یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ اس بات پر تنبیہ کی جائے۔ ہم کہتے ہیں کہ وہ جو لفظ ''جسم'' کا ذکر کیا ہے؛ تو یہ لفظ صفات باری تعالیٰ میں نہ تو کتاب اللہ میں ہے اور نہ سنت میں؛ نہ اس کی نفی ہے نہ اثبات۔ اور نہ صحابہ اور تابعین اور تبع التابعین میں سے کسی نے اس پر کلام کیا ہے اور نہ اہل بیت میں سے کسی نے۔

لیکن جب جہمیہ نے اموی دورِ حکومت کے آخری زمانے میں صفات کی نفی کا عقیدہ اختیار کیا [تو یہ بدعات بھی سامنے آئیں]۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے جس نے اس عقیدہ کی یہ بدعت نکالی وہ جعد بن درہم تھا ❶ جو خلفائے بنی امیہ میں سے آخری خلیفہ مروان بن محمد کا استاذ تھا۔ اور اس جعد بن درہم کا تعلق شہر حران سے تھا؛ جہاں پر صابی اور فلاسفہ کے بعض آئمہ تھے۔ فارابی نے متی سے علم لیا تھا۔ پھر وہ حران آیا۔ اور وہاں پر اس نے صابی مذہب سے کچھ علم حاصل کیا۔ ❷

❶ العقود الدریہ ۹۔ الصفدیہ ۱۹۳۔ الرد علی المنطق

❷ جعد بن درہم کے متعلق پہلے گفتگو ہو چکی ہے۔ اسے ۱۱۸ ہجری میں قتل کیا گیا۔ خالد القسری نے عید الاضحیٰ کے دن قتل کیا تھا۔ مزید دیکھیں: میزان الاعتدال ۱/ ۱۸۵۔ الکامل لابن الاثیر ۵/ ۱۶۰۔ لسان میزان ۲/ ۱۰۵۔

صابی عالم بالا کے ہیاکل [جیسے کواکب وغیرہ] کی عبادت کرتے تھے۔وہ علتِ اولیٰ کی ایک ہیکل بناتے تھے۔ایسے ہی عقلِ اول کی ہیکل اور نفسِ کلیہ کی ہیکل ۔اسی طرح زحل ،مشتری اور مریخ ،شمس ،زہرہ ،عطارد اور قمر کے ہیکل اور مجسمے بناتے تھے؛ اور وہ ان امور کے ذریعے تقرب حاصل کرتے تھے جو ان کے نزدیک معروف تھے۔یعنی ایسی عبادات اور قربتیں جو ان کے ہاں معروف تھے۔ ❶

یہ لوگ ابراہیم علیہ السلام کے دشمن تھے جس نے ان کو ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کی طرف بلایا اور اس کا مولد (جائے پیدائش) اکثر لوگوں کے نزدیک یا تو عراق میں تھا؛ یا حران میں جس طرح کہ تورات میں ہے ۔اسی وجہ سے تو اس نے ان کے ساتھ ستاروں اور بتوں کی عبادت میں مناظرہ کیا؛ اور اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف سے نقلاً اس کو بیان بھی کر دیا جب اس نے دیکھا کہ وہ تو ایک کوکب ہے تو جب ستارے کو دیکھا تو فرمایا:"ھذا ربی " ''یہ میرا رب ہے۔'' اور پھر فرمایا: "﴿لا أحب الافلین﴾ ''میں ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا'۔''

اور پھر فرمایا[یعنی اللہ تعالیٰ یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں]:

﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لا أُحِبُّ الآفِلِينَ (76)فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغاً قَالَ هَـذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِن لَّمْ يَهْدِنِي رَبِّي لأكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77)فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ (78)إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَاْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾(انعام ٧٦ تا ٧٩)

''تو جب اس پر رات چھا گئی تو اس نے ایک ستارہ دیکھا، کہنے لگا یہ میرا رب ہے، پھر جب وہ غروب ہوگیا تو اس نے کہا میں غروب ہونے والوں سے محبت نہیں کرتا۔پھر جب اس نے چاند کو چمکتا ہوا دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے، پھر جب وہ غروب ہوگیا تو اس نے کہا یقیناً اگر میرے رب نے مجھے ہدایت نہ دی تو یقیناً میں ضرور گمراہ لوگوں میں سے ہو جاؤں گا۔پھر جب اس نے سورج چمکتا ہوا دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے، یہ سب سے بڑا ہے۔پھر جب وہ غروب ہوگیا کہنے لگا اے میری قوم! بے شک میں اس سے بری ہوں جو تم شریک بناتے ہو۔بے شک میں نے اپنا چہرہ اس کی طرف متوجہ کر لیا ہے جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کیا ہے، ایک (اللہ کی) طرف ہو کر اور میں مشرکوں سے نہیں۔''

اور جہمیہ اور معتزلہ اور دیگر فرق میں سے ایک جماعت نے یہ گمان کیا کہ اس کی مراد اس قول''ہذا ربی سے یہ ہے کہ یہی عالم کا خالق ہے اور اس نے اس کے عدمِ ربوبیت پر غروب سے استدلال کیا جو کہ حرکت اور انتقال

❶ صابی ایک متوسط روحانی واسطہ جیسے کواکب اور اصنام کے قائل تھے۔ان کا مرکز شہر حران [شام] میں تھا۔ جو کہ ایک بہت بڑا شہر تھا۔ یہ لوگ سورج ؛ چاند اور ستاروں کے پجاری تھے۔دیکھو:الملل و النحل ٢٠٨ ۔ الخطط للمقریزی ١/ ٣٤٤۔

ہے اور ان کا عقیدہ ہے کہ یہی حجت اجسام کے حدوث اور عالم کے حدوث پر دال ہے۔

سورۃ انعام کی آیات سے فلاسفہ کے اس استدلال کا فساد:

یہ کئی وجوہ سے غلط ہے۔

نمبرا:......عقلاء میں سے کسی نے بھی اس قول کو اختیار نہ کیا نہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی قوم نے نہ نہ کسی اور نے اور نہ ان میں سے کسی نے یہ خیال کیا کہ ستارے یا سورج اور چاند نے اس عالم کو پیدا کیا ہے، بے شک ابراہیم علیہ السلام کی قوم تو مشرک تھے جو کہ ستاروں کی عبادت کرتے تھے اور ان کا عقیدہ تھا کہ اس (عبادت) میں ہمارا فائدہ ہے یا کسی ضرر کا دفعیہ ہے کلدانیین اور کُشدانیین کے طریقے پر اور ان کے علاوہ اہل ہند میں سے جو مشرکین تھے ان کے طریقے پر اور ان لوگوں کے طریقے پر تو اس کتاب کو بھی لکھا گیا ہے جس کو ابوعبداللہ بن خطیب رازی فیہ نے سحر اور طلمسات اور کواکب کو پکارنے کے بارے میں لکھا ہے اور یہ ہند کے مشرکین کا دین تھا ایسے ہی خطا، نبط اور کلدانیین اور کُشدانیین کا قول تھا۔

اس لیے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا:

﴿قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّيْ بَرِيْءٌ مِّمَّا تُشْرِكُوْنَ﴾(78)

''فرمایا: اے میری قوم! بے شک میں اس سے بری ہوں جو تم شریک بناتے ہو۔''

اور فرمایا:

﴿قَالَ أَفَرَأَيْتُم مَّا كُنتُمْ تَعْبُدُونَ (75) أَنتُمْ وَآبَاؤُكُمُ الْأَقْدَمُونَ (76) فَإِنَّهُمْ عَدُوٌّ لِّيْ إِلَّا رَبَّ الْعَالَمِيْنَ﴾ (شعراء ۷۵ تا ۷۷)

''کہا تو کیا تم نے دیکھا کہ جن کو تم پوجتے رہے۔ تم اور تمھارے پہلے باپ دادا۔ سو بلاشبہ وہ میرے دشمن ہیں، سوائے رب العالمین کے۔''

اس کے امثال بہت ہیں اور یہ بھی عرب کے لغت میں ''افول'' کا لفظ غائب ہونے اور پردے کے اندر چلے جانے کو کہا جاتا ہے، یہ حرکت اور انتقال سے عبارت نہیں اور نیز یہ بھی کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کا استدلال حرکت اور انتقال سے ہوتا تو پھر وہ افول اور غیبوبیت سے استدلال نہ کرتا بلکہ نفس وہ حرکت جو طلوع سے غروب تک نظر آتی ہے تو اس سے استدلال کر لیتا۔ نیز یہ بھی کہ غیبوبت کے بعد اس کی حرکت چونکہ مشاہدے میں نہیں آتی اور نہ وہ معلوم ہے پس اگر اس کے اس قول ''هـــذا ربـــی'' کا معنی یہ ہوتا کہ یہ رب العالمین ہیں تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کا قصہ ان کے خلاف حجت بنتا۔ اس لیے کہ ایسی سورت میں ان کے نزدیک وہ حرکت اس کے رب العالمین ہونے سے مانع نہ ہوتی اور مانع تو افول (غروب) ہوتا ہے چونکہ ان لوگوں نے لفظ افول

میں تحریف کی اور ابن سینا اپنے ''اشارات'' میں اسی راستے پر چلا ہے پس اس نے افول کو امکان کے معنی میں قرار دیا اور اس نے ہر ممکن کو ''آفل'' کہہ دیا اور یہ کہ ''افول'' امکان کے تالاب میں گرنا ہے اور یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسوا سب آفل ہوں۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ یہ اور لغت اور قرآن پر ایک بہت بڑی افتراء ہے اور اگر ہر ممکن آفل کہلاتا تو پھر تو اس کا یہ قول صحیح نہ تھا اس لیے کہ اس کا یہ قول ''فلما أفلت'' یہ تو افول کے حدوث کا مقتضی ہے اور ان مفترین کے قول کے مطابق تو ''افول'' اس کے لیے لازم ہے اور وہ ازل سے اس کے لیے ثابت ہے اور ہمیشہ رہے گا۔

اگر ابراہیم علیہ اسلام کا ''افول'' سے مراد امکان ہے اور امکان تو شمس، قمر اور کوکب میں ہر وقت میں حاصل ہے تو پھر اس بات کی طرف حاجت ہی نہیں تھی کہ وہ لفظ ''افول'' کو ذکر کرے اور نیز یہ بھی کہ قدیمِ ازلی ذات کو ممکن قرار دینا تو ایک ایسا قول ہے جس میں ابن سینا اور اس کے متبعین منفرد ہیں اور یہ جمہور عقلاء کے قول کے مخالف ہیں سلفاً وخلفاً۔

دوبارہ لفظ ''جسم'' کے معانی پر کلام:

یہاں تو مقصود یہ ہے کہ وہ جہمیہ جو اللہ کی ذات سے صفات کی نفی کرنے والے ہیں جب وہ ظاہر ہوئے تو لوگوں نے لفظ ''جسم'' میں کلام کیا ہے۔ اور لفظ ''جسم'' کو اصول دین میں داخل کرنے میں کلام کیا، ایسے ہی توحید کے باب میں اور یہ ایسا کلام ہے جو کہ سلف اور آئمہ کے نزدیک مذموم ہے۔ پس لوگ لفظ ''جسم'' میں تین طوائف میں تقسیم ہو گئے:

ایک گروہ نے کہا کہ: وہ جسم ہے۔

دوسرے نے کہا کہ وہ جسم نہیں۔

تیسرے نے کہا: اس قول کا اطلاق اُس پر ممتنع ہے؛ اس لیے کہ شریعت میں بدعت ہے۔ یا پھر یہ کہ عقلی اعتبار سے (لفظ جسم) حق اور باطل دونوں کو شامل ہے۔ پھر ان میں سے بعض تو ایسے ہیں جو اپنی زبانوں کو ایسی گفتگو سے روکے رکھتے ہیں۔ اور بعض متکلم سے تفصیل پوچھتے ہیں؛ اگر وہ نفی اور اثبات میں صحیح معنی ذکر کریں تو قبول کر لیتے ہیں؛ اور اس کو شرعی عبارت کے ساتھ تعبیر کر لیتے ہیں۔ اور ایسی عبارت سے اس کی تعبیر نہیں کرتے جو شرعاً مکروہ ہو۔ اور اگر وہ کوئی باطل معنی ذکر کر دے تو اس کو رد کر دیتے ہیں۔

یہ اس لیے کہ لفظ ''جسم'' میں لغت کے اعتبار سے کئی معانی میں اشتراک پایا جاتا ہے۔ اور معنی میں اختلاف ایک عقلی اختلاف ہے۔ پس ہر قوم اپنی اصطلاح اور اپنے اعتقاد کے اعتبار سے اس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں۔ اس لیے کہ جسم اہل لغت کے نزدیک بدن ہے۔ یا بدن کے مثل یعنی ایسی چیز جو غلیظ/موٹی اور کثیف ہو۔ ایسے ہی اہل

لغت میں سے بہت سے حضرات نے نقل کیا ہے۔ اور اسی طرح کا اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان بھی ہے:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾ (منافقون: ۴)

''اور جب آپ انھیں دیکھیں تو آپ کو ان کے جسم اچھے لگیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿وَ زَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَ الْجِسْمِ﴾ (بقرہ: ۲۴۷)

''اور اسے علم اور جسم میں زیادہ فراخی عطا فرمائی ہے۔''

پھر بسا اوقات اس جسم سے نفس وہ موٹی اور کثیف چیز مراد لی جاتی ہے اور بسا اوقات اس سے اس سے نفس کی جو موٹائی اور کثافت ہے وہ مراد لی جاتی ہے۔ اور ایسی صورتِ حال میں زیادت اس جسم میں متحقق ہوگی جو طول وعرض سے عبارت ہے؛ اور وہی قدر ہے۔ اور اول قول کے مطابق مقدّر اور موصوف ذات میں زیادتی ہوگی۔

بسا اوقات یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ کپڑا اس کے لیے ایک جسم ثابت ہے یعنی یہ موٹا ہے اور پتلا نہیں اور ہوا کو جسم نہیں کہا جاتا ہے اور نہ اس سانس کو جسم کہا جاتا ہے جو انسان کے منہ سے نکلنے والی ہے اور اس کے امثال ان کے نزدیک جسم نہیں ہیں۔

رہے اہل کلام اور فلسفہ؛ تو ان کے نزدیک جسم اِن تمام تعبیرات سے زیادہ عام ہے۔ جس طرح سے لفظ ''جوہر'' لغت میں ان کی اصطلاح کی بہ نسبت زیادہ خاص معنی رکھتا ہے۔ اس لیے کہ یہ لوگ جوہر سے ایسی ذات مراد لیتے ہیں جو قائم بنفسہ ہو؛ یا جو متحیز [مکان میں] ہو؛ یا ایسی ذات جب وہ وجود میں آئے تو اس کا وجود کسی جگہ پر نہ ہو۔ یعنی کسی ایسے محل میں نہ ہو جس سے وہ مستغنی ہو۔ اور ''جوہر'' لغت میں جوہرِ معروف ہے۔ پھر بسا اوقات جسم کو ایسی ذات سے بھی تعبیر کرتے ہیں جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے؛ یا جو اشارہ حسیہ کو قبول کرے یعنی وہ یہاں ہے اور یہاں ہے۔ اور بسا اوقات اس کو ایسی ذات سے تعبیر کرتے ہیں جو ابعادِ ثلاثہ یعنی طول عرض اور عمق کو قبول کرے۔ اور ایسی چیز کے ساتھ جس میں ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض اور عمق ہوں۔ [الشفاء ا/ ۶۱]

لفظ ''بُعد'' ان کی اصطلاح میں طول؛ عرض اور عمق سے عبارت ہے۔ اور یہ اس کے لغوی معنی سے زیادہ عام ہے۔ اس لیے کہ اہل لغت اعیان اور اجسام کو طویل اور کثیف کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور اور مسافت اور زمان کو قریب اور بعید کی طرف تقسیم کرتے ہیں اور زمین میں سے جو ہموار زمین ہے اس کو عمیق (گہرے) اور غیر عمیق کی طرف تقسیم کرتے ہیں۔ اور ان لوگوں کے نزدیک ہر وہ چیز جس کو انسان دیکھتا ہے یعنی وہ اعیان میں سے ہے۔ وہ طویل، عریض اور عمیق ہو سکتی ہے۔ حتی کہ ایک دانہ بھی، ایک ذرہ بھی بلکہ جو ذرہ سے بھی چھوٹا ہے اور یہ ان کی اصطلاح میں طویل، عریض اور عمیق ہو سکتا ہے۔

بسا اوقات یہ جسم کو مرکب سے تعبیر کرتے ہیں اور اس کا معنی ان کے نزدیک لغوی معنی سے زیادہ عام ہے اس لیے کہ جو لغت میں مرکب کہلاتا ہے تو وہ وہ ہوتا ہے جس کو کسی ترکیب دینے والے نے مرکب کیا ہو یا کسی مولف نے اس کی تالیف کی ہو۔ جیسے کہ وہ دوائیں جو معجون اور اشربہ سے مرکب ہوتی ہیں۔ اور مرکب سے وہ بھی مراد لیا جاتا ہے جس کو کسی غیر کے اوپر چڑھایا گیا ہو؛ یا اس کے اندر اس کو ملایا گیا ہو جیسے کہ دروازہ جو دیوار میں اپنی جگہ پر لگا دیا جاتا ہے تو اس کو بھی مرکب کہتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿فِيْٓ اَيِّ صُوْرَةٍ مَّا شَاۗءَ رَكَّبَكَ﴾(انفطار: ۸)

''جس صورت میں بھی اس نے چاہا تجھے جوڑ دیا۔''

یہ اہل لغت لفظِ ''تالیف'' سے دلوں کے درمیان موافقت مراد لیتے ہیں اور اس کے امثال۔ اسی سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿والمؤلفة قلوبهم﴾ (توبہ: ۷)

''اور تألیف/میلان قلبی رکھنے والے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ لَوْ اَنْفَقْتَ مَا فِي الْاَرْضِ جَمِيْعًا مَّآ اَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوْبِهِمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ اَلَّفَ بَيْنَهُمْ اِنَّهٗ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ﴾(انفال: ۶۳)

''اور ان کے دلوں میں الفت ڈال دی، اگر آپ زمین میں جو کچھ ہے سب خرچ کر دیتے ان کے دلوں میں الفت نہ ڈال سکتے؛ اور لیکن اللہ نے ان کے مابین الفت ڈال دی۔ بے شک وہ سب پر غالب، کمال حکمت والا ہے۔''

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿اِذْ كُنْتُمْ اَعْدَاۗءً فَاَلَّفَ بَيْنَ قُلُوْبِكُمْ فَاَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهٖٓ اِخْوَانًا﴾(آل عمران: ۱۰۳)

''جب تم دشمن تھے تو اس نے تمھارے دلوں کے درمیان الفت ڈال دی تو تم اس کی نعمت سے بھائی بھائی بن گئے۔''

لفظ ''مؤلف'' اور لفظ ''مرکب'' میں لوگوں کے کئی اصطلاحات ہیں یعنی کئی معانی پر اس کا اطلاق ہوتا ہے جیسے کہ نحویوں کی خاص اصطلاح ہے۔ بسا اوقات وہ مرکب سے ''جملۂ تامہ'' مراد لیتے ہیں اور بسا اوقات اس سے ایسا لفظ مراد لیتے ہیں کہ جو ترکیب مزج (مرکب بنائی) ساتھ مرکب ہو؛ جیسے بعلبک۔ اور بسا اوقات اس سے مراد ''مضاف'' اور ''شبہ مضاف'' مراد لیتے ہیں، یعنی جس کو منادی ہونے کی حالت میں منصوب ہوتا ہے۔

اہل منطق اور ان کے ہمنوا اہل کلام کے ہاں کچھ اور اصطلاحات ہیں۔ جس میں وہ مرکب سے مراد ایسی

چیز لیتے ہیں جس کا جزء اس کے معنی کے جزء پر دلالت کرے۔ پس اس میں مضاف بھی داخل ہے؛ جب کہ اس سے اضافت کا ارادہ کیا گیا ہو علمیت کا نہیں پس اس کے اندر بعلبک اور ان کے امثال داخل نہیں۔

ان کے نزدیک ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنہوں نے مؤلف اور مرکب کو ایک قرار دیا۔ اور ان میں سے بعض وہ ہیں ان میں فرق کرتے ہیں۔ اور یہ سب کچھ جو مذکور ہوا؛ اقوال میں تالیف ہے۔ رہا اعیان کے اندر تالیف؛ تو وہ جب کہتے ہیں کہ جسم مؤلف اور مرکب ہے تو اس سے ان کی مراد وہ نہیں ہوتی جو پہلے الگ الگ تھا اور پھر مجتمع ہوا؛ اور نہ وہ جو تفریق کو قبول کرتا ہے۔ بلکہ ان کی مراد وہ ذات ہے جس کی ایک جانب دوسرے جانب سے جدا ہے جیسے کہ شمس و قمر اور دیگر اجسام۔

رہے فلاسفہ تو ان کے نزدیک مرکب اور مؤلف ان معانی سے عام ہے۔ اس میں وہ تالیفِ عقلی کو بھی داخل کرتے ہیں جو اعیان میں نہیں پایا جاتا اور ان کا دعویٰ) یہ ہے کہ نوع جنس اور فصل سے مؤلف ہے جب تو کہتا ہے کہ انسان حیوانِ ناطق ہے پس انسان ان دونوں سے مؤلف ہے اور وہ ان کے ساتھ موصوف ہے پھر انہوں نے جسم کے ساتھ اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ ایسے اجزاء سے مرکب ہے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتے اور وہ ان کے نزدیک جوہرِ فرد ہے اور وہ ایک ایسی چیز ہے کہ کسی نے بھی اپنی حس اور آنکھوں سے نہیں دیکھا اور ہم جس چیز کو بھی فرض کرتے ہیں تو جوہر فرد اس سے جسم کے اعتبار سے چھوٹا ہوتا ہے۔

اس کے قائلین کے نزدیک یا تو وہ مادہ اور صورت سے ترکیب عقلی میں مرکب ہے۔ جب ان سے مادہ کے بارے میں تحقیق پوچھی جائے تو ان کے ہاں صرف نفس، جسم اور اعراض پائے جاتے ہیں۔ کبھی تو مادے سے جسم مراد لیا جاتا ہے جو جوہر ہے اور صورت اس کی شکل ہے۔ اور صورت اس کی شکل اور اتصال ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور بسا اوقات صورت سے نفسِ جسم مراد لیا جاتا ہے جو کہ جوہر ہے اور مادہ سے مقدار مراد لی جاتی ہے جو کہ مطلق ہے اور تمام اجسام کو عام ہے۔ یا اس سے وہ چیز مراد لی جاتی ہے جس سے جسم کو پیدا کر دیا گیا ہو اور بسا اوقات صورتِ عرضیہ سے وہ امر مراد لیا جاتا ہے جو اتصال ہے اور اس کے ساتھ شکل قائم ہے پس جسم تو متصل ہے اور صورت اتصال ہے اور صورت یہاں عرض ہے۔ اور مادہ جسم ہے اسے صورتِ صناعیہ جیسے کہ چار پائی کی شکل کہ اس کی صورت لکڑی کا مادہ ہے۔ اور مادہ اور ہیولیٰ کے لفظ سے ان کے نزدیک یہی صورتِ صناعیہ مراد ہوتی ہے۔ اور یہ عرض ہے کہ جو انسانوں کے فعل سے پیدا ہوتا ہے اور اسی سے صورت طبعیہ مراد لی جاتی ہے اور وہ نفسِ اجسام ہی ہیں جو کہ جواہر اور مادہ ہیں اور وہ چیز جس سے وہ پیدا کیے گئے۔

بسا اوقات مادہ سے مادہ کلیہ مراد لی جاتی ہے۔ جس میں اجسام شریک ہوتے ہیں۔ یعنی مقدار اور یہ کلیات ذہن میں حاصل ہوتے ہیں؛ اور وہ خارج میں ایک امر معین ہوتا ہے یا اعراض ہوتے ہیں؛ یا جواہر۔ اور بسا

اوقات مادہ سے مادہ ازلیہ مراد لیا جاتا ہے؛ جو صورت سے مجرد ہوتا ہے۔ اور افلاطون اس کا قائل ہے؛ جبکہ باقی تمام عقلاء نے اس کا انکار کیا ہے۔ اور حقیقت میں وہ ذہن میں تو ثابت ہیں خارج میں نہیں۔ اور تمام اجسام جو ایک قدر میں مشترک ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی ایک خاص مقدار ہوتی ہے؛ جو اس کی ذات کے ساتھ خاص ہے۔ پس وہ نوعِ مقدار میں تو مشترک ہیں عینِ مقدار میں نہیں لہٰذا اجسام مقدار میں مشترک ٹھہرے۔

پھر وہ کہتے ہیں: ان کے درمیان مادہ اور ھیولیٰ مشترک ہے۔ اور وہ کلی مطلق اور معین چیز کے درمیان اشتراک میں فرق کی طرف صحیح راہ نہیں پا سکے (یعنی درست موقف اختیار نہیں کیا)۔ پس جسمیت، امتداد اور مقدار میں اجسام کا اشتراک جس کے متعلق یہ گمان کیا جاتا ہے کہ وہ مادہ ہے۔ یا اس کے مثل جیسے کہ لوگوں کا انسانیت میں اشتراک اور حیوانات کا حیوانیت میں اشتراک۔ اور ان کا خیال ہے کہ یہ کلیات خارج میں موجود اور مشترک ہیں۔ حالانکہ یہ غلطی ہے۔ اس لیے کہ خارج میں جو کچھ ہے؛ اس میں کوئی اشتراک نہیں۔ بلکہ ہر موجود چیز کا وجود اس کے ساتھ خاص ہے۔ اس میں اس کے ساتھ کوئی شریک نہیں ہوتا۔ اور اشتراک تو ان امور عامہ کلیہ مطلقہ میں واقعہ ہوتا ہے۔ اور امور کلیہ مطلقہ تو صرف ذہن میں پائے جاتے ہیں؛ اعیان میں نہیں ہوتے۔ پس جس چیز میں اشتراک پایا جاتا ہے اس میں صرف علم اور عقل ہوتے ہیں۔ اور جس چیز کے ذریعے اختصاص اور امتیاز حاصل ہوتا ہے؛ -وہ خارج میں موجود ہے- اس میں تو کوئی اشتراک نہیں۔ بیشک اس میں تو اشتباہ اور تماثل پایا جاتا ہے جسے اشتراک کا نام دیا جاتا ہے۔ جیسے ایک عام معنی کے اندر اشتراک۔ اور اشتراک کے اعتبار سے انقسام۔ پس جو کوئی جزئیات کی کلی اور جزی کی تقسیم میں فرق نہیں کرتا؛ جیسے کہ کلمہ کا اسم فعل حرف میں تقسیم ہونا؛ تو وہ غلطی کا شکار ہے۔ جیسے اور بھی بہت سے لوگ اس مقام میں غلطی میں پڑے ہوئے ہیں۔

جب نحویوں میں سے ایک گروہ جیسے کہ زجاج اور ابن جنی؛ وغیرہ نے کہا کہ: کلام کو اسم فعل اور حرف کی طرح تقسیم کیا ہے۔ یا کلام سارے کا سارا تین قسم پر ہے: اسم فعل اور حرف۔ تو اِس پر اُس شخص نے اعتراض کر دیا جو ان کے مقصود کو جان سکا۔ اور اس نے قسمت کو دو اقسام میں تقسیم نہیں کیا؛ جیسے کہ جزولی رحمہ اللہ۔ اس کا کہنا ہے کہ ''ہر جنس انواع اور اجسام میں تقسیم ہوتی ہے۔ یا ایسی نوع میں جسے اشخاص میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ پس مقسوم کا لفظ ''اسم'' ان انواع اور اشیاء سب پر صادق آتا ہے۔ ورنہ تو اقسام ہی حاصل نہ ہوتیں۔

تفسیر ابن جنی میں ابو البقا کا کلام اس کے زیادہ قریب ہے۔ چنانچہ وہ کہتا ہے کہ: اس کا معنی یہ ہے کہ: '' کلام کے اجزاء یا اس کے مثل۔''

یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ خارج میں کسی بھی موجود چیز کا اپنے ابعاض اور اجزاء میں تقسیم ہونا، کسی عام معنی کا ذہن میں انواع اور اشخاص کی طرف تقسیم سے زیادہ مشہور ہے جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿وَنَبِّئۡهُمۡ اَنَّ الۡمَآءَ قِسۡمَةٌۢ بَيۡنَهُمۡ كُلُّ شِرۡبٍ مُّحۡتَضَرٌ﴾(قمر 28)

''اور انھیں بتا دے کہ بیشک پانی ان کے درمیان تقسیم ہوگا، پینے کی ہر باری پر حاضر ہوا جائے گا۔''

اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿واذا حضر القسمة الواالقربی﴾(النساء: ۸)

''اور جب تقسیم کے وقت قرابت والے حاضر ہوں۔''

اور رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے:

((واللہ انی ما أعطی أحدا ولا أمنع أحداً وانما أنا قاسم أقسم بینکم .))[1]

''اللہ کی قسم! میں جو ہے میں کسی کو بھی اپنی طرف سے نہیں دیتا اور نہ کسی کو اپنی طرف سے روکتا ہوں یعنی اس سے اس کا حق روکتا ہوں میں تو محض تقسیم کرنے والا ہوں جو تمہارے درمیان بانٹتا ہوں۔''

اور آپ ﷺ کا یہ ارشاد کہ:

((لا تعضیة فی المیراث الاما حمل القسم .))[2]

''میراث میں کسی کو کچھ نہ دیا جائے؛ سوائے اس کے جو اس کی تقسیم میں آئے۔''

اور صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ اجمعین کا قول کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کی زمین کو ان لوگوں کے درمیان تقسیم کی جو حدیبیہ میں حاضر تھے۔ اور حنین کے غنائم کو مقام جعرانہ میں تقسیم کیا جس وقت طائف سے لوٹ رہے تھے۔ اور حضرت سعد بن ربیع رضی اللہ عنہ کی میراث تقسیم فرمائی۔ اور فقہاء کا تقسیم پر ابواب قائم کرنا مثلاً:

"باب قسمة الغنائم والفیء والصدقات وقسمة المیراث وباب القسمة وذکر المشاع والمقسوم وقسمة الاجبار والتراضی"

کسی حساب کرنے والے کا یہ کہنا کہ: ''ضرب اور تقسیم سے مراد خارج میں موجود اعیان کی تقسیم ہوتی ہے۔ پس دو شریکوں میں سے ایک حصہ لے لیتا ہے اور دوسرا دوسرا حصہ۔ تو مقسوم کے ناموں میں سے ہر ہر قسم کے بارے میں یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ ان میں سے ہر ایک پر منفرداً بھی صادق آئے۔ پس ان کے درمیان ایک اونٹ کو تقسیم کر دیا جائے تو کوئی ایک اس کی ران لے لیتا ہے اور دوسرا سر لے لیتا ہے اور تیسرا کمر۔ تو اب اونٹ کا لفظ ان ابعاض پر اکیلے صادق نہیں آتا۔ ایسا ہی ان کے درمیان درخت کو تقسیم کر دیا جائے تو آدھا تنا ایک لے لیتا

---

[1] فِی البخارِی:4/85؛کِتاب فرضِ الخمسِ ، باب فِإن لِلهِ خمسه ولِلرسولِ؛ وانظر :فتح البارِی 6/152؛ المسند ط. المعارِف12/180؛ رقم: 7193م.وانظر در تعارضِ العقلِ والنقلِ .8/278-

[2] سنن الکبری للبیهقي ۱۰/ ۱۳۳] هـذا الحدیث ضعیف لانقطاعه۔ الجامع الکبیر للسیوطی ۱/ ۸۹۶۔ النهایة في غریب الحدیث و الأثر ۳/ ۱۰۶۔

ہے؛ اور آدھا دوسرا۔ اور کوئی اس کی شاخیں لے لیتا ہے۔ اب درخت کا نام ان اجزاء پر صادق نہیں آتا؛ الا مجازاً ۔ اور اگر ان کے درمیان تیر تقسیم کر دیا جائے جس طرح صحابہ کرام تقسیم کر لیا کرتے تھے؛ پس ایک شخص اس کا پھل لے لیتا تو دوسرا درمیانی حصہ۔ اور یہ تیسرا دستے والا حصہ لے لیتا۔ تو ان میں سے ہر ایک پر سہم کا اطلاق درست نہیں ہے۔ پس جب مقسوم کا نام صرف حالت اجتماع میں واقع ہوتا ہے تو تقسیم وہ سے زائل ہو جاتا ہے۔

اگر یہ نام اجتماع اور افتراق دونوں حالتوں میں بولا جا سکے؛ جیسے کہ پانی اور تمر ؛اور دیگر ۔ تو وہ دونوں حالتوں میں صادق آتا ہے اور دونوں صورتوں میں مقسوم یہاں موجود فی الخارج ہے۔

جب ہم کہیں کہ حیوان ناطق اور بے زبان میں تقسیم ہوتا ہے تو ہم کسی خارج میں موجود کسی معین حیوان کی طرف اشارہ نہیں کرتے کہ ہم اس کو دو اقسام میں تقسیم کرتے ہیں۔ بلکہ اس لفظ اور معنی میں وہ چیز بھی داخل ہے جو خارج میں موجود ہے اور وہ بھی جو ابھی تک وجود میں نہیں آئی۔ اور یہ ایسی جزئیات کو بھی شامل ہوتا ہے جو ذہن میں بھی نہیں آتے۔ اور یہ معانی کلیہ تو خارج میں بالکل نہیں پائے جاتے۔

پس جب کہا جائے گا کہ تمام اجسام لفظ ''جسم'' کے مسمیٰ ہونے میں مشترک ہیں مقدارِ معین میں مشترک ہیں یا اس کے مثل کوئی اور تعبیر تو یہ مشترک یہاں ایک معنی کلی ہوگا اور اس (خاص معین) جسم کا مقدار معین اس دوسرے جسم کے مقدارِ معین کے مثل نہیں ہوگا بلکہ مغایر ہوگا اگر چہ وہ اس کے مساوی ہو۔ اور اگر وہ اس سے بڑا ہو تو یہاں پر بھی نوعِ مقدار میں اشتراک ہے نہ کہ خاص مقدار میں۔ پس اجسام میں اشتراک ان امور میں ہے، رہا خارج کے اندر کسی موجود چیز کا ثبوت؛ تو وہ اس انسان میں ہے بعینہ اس دوسرے انسان میں بھی ہے؛ تو یہ مکابرہ ہے۔ خواہ یہ مادہ میں ہو یا حقائق کلیہ میں۔ لیکن ان لوگوں نے صرف وجود ذہنی رکھنے والے امور کو اعیان میں بھی ثابت مان لیا ہے۔ اور اس امر پر تفصیلی کلام دوسرے مقام پر ہو چکا ہے۔

یہاں تو اتنا مقصود ہے کہ یہ باب متکلمین اور مناطقہ میں سے فلاسفہ اور ان کے ہمنواؤں کی اصطلاح میں تالیف اور ترکیب کہلاتا ہے۔ اور یہ ان انواع کے علاوہ ایک اور نوع ہے۔ اور ہر مرکب کے لیے تو کسی مفرد کا ہونا ضروری ہے۔ اور جب ان پر تحقیق کی جائے تو پھر ان کے ہاں کوئی ایسا مفرد معنی نہیں پایا جاتا جس سے یہ مرکبات بنتے ہیں۔ بیشک یہ امور صرف وجود ذہنی رکھتے ہیں ،اعیان میں نہیں۔ پس فرض کردہ بسیط مفرد جیسے حیوانیت مطلقہ اور جسمیتِ مطلقہ؛ اور ان کے امثال؛ وہ خارج میں نہیں پائے جاتے۔ الا یہ کہ صفات معینہ جو کہ خاص موصوفات میں موجود ہوں۔ پس یہ امور اصطلاحات وضعیہ کے اعتبار سے لفظِ ''مؤلف'' اور لفظ ''مرکب'' کے مصداق تو ہیں؛ اس کے ساتھ ان میں کچھ عقلی اعتبارات کو بھی دخل ہے۔

ان کا جسم کے بارے میں اختلاف ہے؛ کہ کیا وہ ان جواہر مفردہ سے مرکب ہے جو انقسام کو قبول نہیں

کرتے۔ جیسا کہ بہت سے اہل کلام کا قول ہے۔ یا وہ مادہ اورصورت سے مرکب ہے؛ جیسا کہ بہت سے فلاسفہ کی رائے ہے۔ یا پھر ان میں سے کسی ایک سے بھی مرکب نہیں ؛ جیسا کہ بہت سی جماعتوں کی رائے ہے۔ پس ان تین اقوال میں سے یہ تیسرا قول زیادہ صحیح ہے۔

تینوں اقوال کے حاملین کا آپس میں اختلاف ہے ؛ کہ کیا وہ غیر متناہی حد تک تقسیم کو قبول کرتا ہے؟ صحیح یہ ہے کہ وہ غیر متناہی حد تک تقسیم کو قبول نہیں کرتا۔لیکن جوہرِ فرد کے مثبتین کہتے ہیں کہ: وہ تقسیم ایک ایسی حد پر ختم ہو جاتی ہے کہ اس کے وجود کے باوجود وہ تقسیم کو قبول نہیں کرتی۔ حالانکہ حقیقتِ حال اس طرح نہیں؛ بلکہ جب اجزاء بہت چھوٹے ہو جائیں تو وہ ایک حقیقت سے دوسری حقیقت میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔جس طرح پانی کے اجزاء جب بہت چھوٹے ہو جائیں تو وہ ہوا میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔پس جب وہ موجود ہوتے ہیں تو لفظ ''ماء'' کا مسمیٰ ہوتے ہیں۔ پس ان میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں پائی جاتی جس کا بعض بعض سے جدا نہ ہو سکے۔جس طرح جوہر فرد کے مثبتین کہتے ہیں: اور اس کا غیر متناہی حد تک انقسام ممکن بھی نہیں؛ بلکہ جب وہ بہت زیادہ چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ خارجی تقسیم کو قبول نہیں کرتا ؛اگر چہ اس کا بعض دوسرے بعض کا غیر ہو۔ بلکہ جب اس میں تقسیم یا اس جیسا کوئی اور تصرف کیا جائے تو اس کا استحالہ ہو جاتا ہے؛ اور حقیقت بدل جاتی ہے۔پس چھوٹے اجزاء اگر چہ ان کا صغر(چھوٹا ہونا) کتنا ہی زیادہ ہو؛ تو ان میں تمیز اور تفریق کا امکان حس اور عقل دونوں سے ثابت ہے۔لیکن اس کے اجزاء کا ایک دوسرے سے جدا کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ پھر خراب ہو جاتا ہے اور اس کے قوام میں ضعف کی وجہ سے استحالہ ہو جاتا ہے کیونکہ وہ اتنے چھوٹے جسم کے ساتھ اس کا احتمال نہیں رکھتا؛ یہ مقام اس مسئلہ کی تفصیل کا نہیں۔

پھر اجسام کے جواہرِ مفردہ سے مرکب ہونے کے قائلین کا آپس میں اختلاف ہے؛ کہ کیا وہ جوہر اس کے مثل کا اس کے ساتھ انضمام کے ساتھ مشروط ہے؛ یا وہ دو جوہر ہیں یا دو سے زیادہ یا چار یا چھ یا آٹھ یا سولہ اور یا بتیس؟ اِن کے یہ سب معروف اقوال ہیں۔

پس لفظِ ''جسم، جوہر اور متحیز'' کے الفاظ میں مختلف آراء ہیں۔لہٰذا اسی وجہ سے ان الفاظ اور اصطلاحات اللہ تعالیٰ پر کا اطلاق نفی و اثبات کسی بھی صورت میں جائز نہیں۔ بلکہ جب کوئی یہ کہے کہ: باری تعالیٰ جسم ہے۔

تو اس سے پوچھا جائے گا کہ: کیا تمہاری مراد یہ ہے کہ وہ اجزاء سے مرکب ہے؛اس کی طرح جو پہلے وہ اجزاء متفرق تھے پھر ان کو آپس میں ملا دیا گیا ؟ یا وہ تفریق کو قبول کرتا ہے؟ خواہ یہ کہا جائے کہ وہ بنفسہ جمع ہوئے ہیں؛ یا غیر نے ان کو جمع کیا ہے۔یا وہ مخلوقات میں سے کسی چیز کی جنس میں سے ہے؟ یا یہ کہ وہ مادہ اور صورت سے مرکب ہے؟ یا وہ جواہر فردہ سے؟

اگر وہ یہ کہے کہ: وہ[اس معنی میں]مرکب ہے۔'' تو جواب میں کہا جائے گا: یہ عقیدہ باطل ہے۔

اور اگر وہ کہے کہ: میری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود یا قائم بنفسہ ہے۔ جس طرح کہ ہشام اور محمد بن کرام

اوران علاوہ ان لوگوں سے منقول ہے؛ جواس لفظ کا اطلاق کرتے ہیں -کہ بیشک وہ صفات سے موصوف ہے۔ یا یہ کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا جائے سکے گا؛ یا اس کی رؤیت ممکن ہے؛ یا وہ عالم سے مبائن اورالگ ہے یا وہ عالم پر محیط ہے؛ یا اس جیسے وہ معانی؛ جو شریعت اور عقل سے ثابت ہیں۔تو ان سے کہا جائے گا کہ:'' یہ معانی فی الجملہ صحیح تو ہیں لیکن اس لفظ کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر شریعت میں ایک بدعت ہے؛ اور لغت کے بھی مخالف ہے۔ کیونکہ جب کسی لفظ کے معانی میں حق اور باطل دونوں کا احتمال ہوتو اسکا اطلاق کرنا درست نہیں۔ بلکہ واجب یہ ہوتا ہے کہ وہ لفظ حق کے اثبات میں اور باطل کی نفی کرنے والا ہو۔یعنی وہ لفظ اپنے معنی میں محکم ہواور یہ تو بہت سے باطل معانی کو بھی شامل ہے۔

اور جب کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہے۔

تو اس سے پوچھا جائے گا : کیا تمہاری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی غیر نے ترکیب نہیں دیا ؟ یا اس کے اجزاء متفرق نہیں تھے؛ جن کو بعد میں ملایا گیا ہو؟ یا اللہ تعالیٰ تفریق اور جزء بندی کو قبول نہیں کرتے ؟ جس طرح کہ محسوسات میں جسم کا بعض بعض سے جدا ہو جاتا ہے؟ یا یہ کہ اللہ تعالیٰ جواہر فردہ سے مرکب نہیں ہے؟ یا یہ کہ نہ تو مادہ اور صورت سے مرکب ہے؟ اوراس جیسے اور معنی کا بھی نفی مراد ہے تمہاری ؟

[ظاہر ہے کہ وہ ان میں سے کسی کے بارے میں تو جواب دے گا تو اس سے کہا جائے گا کہ یہ نفی بھی حق اور باطل دونوں معانی کے نفی کو شامل ہے لہٰذا فسادِ معنی کی وجہ سے تیرا یہ نفی کرنا بھی شریعت میں بدعت ہے]۔

منکرین صفات کے ساتھ ایک اجمالی مناقشہ:

یا تیری مراد ایسی چیز ہے جس کا صفات سے موصوف ہونے کی نفی کو مستلزم ہو؛ اس طرح کہ اس کو نہ تو دیکھا جا سکتا ہے اور نہ وہ کسی ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔اور نہ وہ اپنی مخلوق سے مبائن اور جدا ہے۔نہ اس کی طرف کوئی چیز اوپر جاتی ہے؛ اور نہ اس کی طرف سے کوئی چیز نیچے آتی ہے؛ اور نہ اس کی طرف ملائکہ اور رسل اوپر جاتے ہیں اور نہ اس کی طرف دعا میں ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں؛ اور نہ وہ کسی چیز پر حاوی اور عالی ہے اور نہ اس سے کوئی چیز قریب ہوسکتی ہے؛ اور نہ وہ عالم کے اندر داخل، خارج اور نہ مبائن ہے اوراس جیسے وہ معانی سلبیہ جن کے بارے میں سوائے معدوم کے اور کسی چیز کا اتصاف معقول نہیں ہے۔

یہی وجہ ہے کہ کسی بھی صفت کے منکرین اس کا اثبات کرنے والے کو مجسم کہتے ہیں۔

پس غالی منکرین صفات جو کہ جہمیہ اور باطنیہ میں سے ہیں؛ وہ اسمائے حسنی کے مثبتین کو کہتے ہیں کہ وہ مجسّم ہیں۔اورصفات کے بغیر اسماء کے مثبتین ؛ جیسے معتزلہ اوران کے ہمنوا صفات کے مثبتینِ کو مجسِّم کہتے ہیں۔اور جو لوگ صفات کے مثبت ہیں اور وہ اُن افعال اختیاریہ کو ثابت نہیں مانتے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہیں وہ ان کے (صفات اور افعال اختیاریہ) مثبتین سے کہتے ہیں کہ وہ مجسم ہیں۔یہی حال باقی منکرین صفات کا بھی ہے۔

پس جوکوئی بھی صرف اس بنیاد پر اللہ تعالیٰ کی ان صفات کی نفی کرتا ہے؛ جو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے ثابت کی ہیں؛ وہ یہی خیال کرتا ہے کہ ان صفات کے اثبات سے تجسیم لازم آتی ہے؛ جو اللہ اور اس کے رسول نے ثابت کی ہیں۔تمام منکرین صفات کے دلائل کی منتہیٰ ایک وجودِ مطلق اور صفات سے عاری ذات کے اثبات پر ہے۔اور عقلِ صریح بدیہی طور پر جانتی ہے کہ وجودِ مطلق اور صفات سے عاری ذات صرف ذہنوں میں فرض کی جا سکتی ہے؛ نہ کہ اعیان میں اس کا کوئی وجود ہے۔پس ذہن اس چیز کو مجرد کرتا ہے اور اس توحید کو فرض کرتا ہے جس کو یہ فرض کر سکتے ہیں جیسے انسان مطلق اور حیوانِ مطلق کو ذہن فرض کر سکتا ہے۔لیکن ایسا نہیں ہے کہ ہر وہ چیز جس کو اذہان فرض کرتے ہیں اس کا خارج میں بھی وجود اور کسی مکان کے اندر متمکن ہوتا ہے۔

یہیں سے تو ان لوگوں کی غلطی ظاہر ہوگئی جنہوں نے تقدیرِ عقلی (عقل کا کسی امر کو فرض کرنا) کے ذریعے اس امر کے امکان کو ثابت کرنا چاہتے ہین۔جس طرح امام رازی نے ذکر کیا ہے۔وہ کہتا ہے کہ عقل جانتی ہے کہ کوئی چیز یا تو متحیِّز (کسی مکان میں متمکن) ہوگی؛ یا وہ قائم بالمتحیِّز ہوگا۔یا پھر نہ خود متحیِّز ہوگا اور نہ کسی مکان میں حلول کرنے والا (یعنی نہ کسی متحیِّز کے ساتھ قائم ہوگا)۔[اساس التقدیس فی علم الکلام؛ از رازی؛ ص ٦]

پس اسے کہا جائے گا کہ عقل کا ان اقسام کو فرض کرنا خارج میں ان کے وجود کا تقاضہ نہیں کرتا اور نہ خارج میں اس کے وجود کے امکان کو چاہتا ہے؛ کیونکہ اس کی مثال تو دی جاسکتی ہے کہ کوئی چیز تین احوال سے خالی نہیں:

۱۔یا تو واجب ہوگی ۲۔یا ممکن ہوگی ۳۔یا نہ واجب ہوگی اور نہ ممکن ہوگی۔

یہ کہ کوئی چیز یا تو قدیم ہوگی یا حادث ہوگی؛ یا پھر نہ قدیم ہوگی اور نہ حادث۔یا یہ کہ کوئی چیز یا تو قائم بنفسہ ہوگی یا قائم بالغیر ہوگی؛ یا نہ تو قائم بنفسہ ہوگی اور نہ قائم بالغیر۔یا یوں کہا جائے کہ یا تو کوئی چیز موجود ہوگی یا معدوم یا نہ موجود ہوگی اور نہ معدوم۔

پس بے شک اِن جیسی فرضیات اور تقسیمات کسی چیز کے امکان اور خارج کے اندر اُس کے وجود کو نہیں ثابت کرسکتیں۔بلکہ کسی چیز کا امکان اس کے وجود؛ یا اس کی نظیر کے وجود سے معلوم ہوتا ہے۔یا ایسی چیز کے وجود سے معلوم ہوتا ہے جس کی بہ نسبت یہ چیز وجود کے ساتھ زیادہ اولیٰ اور احق ہے یا اس جیسے اور طرق بھی ہیں۔

ان جیسے طرق سے امکانِ خارجی کو ثابت کیا جا سکتا ہے۔جبکہ امکانِ ذہنی تو وہ یہ ہے کہ کسی بھی چیز کا امتناع معلوم نہ ہو یعنی جب کوئی چیز ممتنع نہ ہو تو بس اس کا ذہنی امکان پیدا ہو جاتا ہے لیکن علم بالامتناع یہ علم بالامکان تو نہیں ہوتا۔

اگر منکر صفات یہ کہیں کہ وہ تمام صفات جن کے ساتھ اللہ تعالیٰ متصف ہیں یعنی یہ کہ وہ حی ہیں، علیم ہیں ،قدیر ہیں ،اس کا دیکھا جانا ممکن ہے ،یا یہ کہ وہ عالم سے بالا اور اس پر محیط ہیں یا ان جیسے اور معانی جو کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں تو ان امور سے تو صرف وہی چیز متصف ہوتا ہے جو جواہرِ فردہ سے مرکب ہوتا

ہے یا مادہ اور صورت سے؛ اور اللہ کی ذات کے حق میں یہ ممتنع ہے۔

جواب :...... بیشک جمہور عقلاء تو یہ نہیں کہتے کہ یہ نظر آنے والے اجسام جیسے کہ آسمان اور ستارے؛ یہ جواہر مفردہ سے مرکب ہیں؛ اور نہ مادہ اور صورت سے۔ پس ان پر یہ الزام کیسے آ سکتا ہے کہ رب العالمین کے حق میں اس ترکیب کا التزام کا عقیدہ رکھیں۔

دیگر مواقع پر وضاحت کے ساتھ دونوں جماعتوں کے دلائل اور مذکورہ بالا دونوں معانی کے اعتبار سے ان کے نفیِ صفات کے دلائل کا فساد بیان کیا گیا ہے۔ اور بے شک ایک گروہ اپنے ان موافقین کے دلائل کو باطل ٹھہراتے ہیں۔ اور دوسرا گروہ اس پہلے کے دلائل کو باطل قرار دیتا ہے۔ پس یہ نفی صفات کے بارے میں کسی ایک حجت کی صحت پر بھی متفق نہیں ہیں۔ بلکہ یہ ایک گروہ اس امر سے استدلال کرتا ہے کہ مرکب ذات تو اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے؛ تو دوسرا گروہ اس حجت کو باطل قرار دیتا ہے۔ وہ کہتے ہیں: جو ذات بھی ایسی ہو؛ تو وہ اعراضِ حادثہ سے خالی نہیں ہوتی۔ اور جو چیز بھی حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ حادث ہوتی ہے۔ اور پہلا گروہ ان لوگوں کی حجت کو باطل قرار دیتا ہے۔ بلکہ اِن دونوں مقدمات سے انکار کرتے ہیں۔ یہ امور اس کے علاوہ ایک اور مقام پر تفصیل سے بیان کر چکے ہیں اور ہم نے تو اس باب میں یہاں اس پر اجمالاً تنبیہ کر دی ہے۔

اس اصل جس کا اعتقاد رکھنا مسلمانوں پر واجب ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے جو چیز ثابت ہے اسی پر ایمان لانا واجب ہے۔ پس آپ ﷺ کے خبر کی تصدیق اور حکام کی اطاعت کی جائے گی۔ اور جو چیز رسول اللہ ﷺ سے ثابت نہیں ہے تو اس میں نفی اور اثبات کا کوئی حکم لگانا واجب نہیں۔ حتی کہ رسول اللہ ﷺ کی مراد واضح ہو جائے اور اس کے نفی اور اور اثبات کی صحت معلوم ہو جائے۔

رہے وہ الفاظ جو مجمل ہیں تو ان میں بغیر کسی تفصیل کے نفیاً اور اثباتاً کلام کرنا جہالت اور گمراہی میں پڑنے کے مترادف ہے۔ ایسے ہی یہ فتن اور عبث قیل وقال میں پڑنے کا سبب ہے۔ اور درحقیقت کہا گیا ہے کہ عقلاء کے اکثر اختلافات تو اسماء میں اشتراک کی وجہ سے ہیں۔ اور دونوں گروہوں میں سے ہر ایک یعنی جسم کے منکرین اور اس مثبتین؛ روافض میں موجود ہیں۔ اور اُن اہل سنت میں بھی جو روافض کے مدمقابل ہیں۔ میری مراد وہ لوگ ہیں جو خلفائے ثلاثہ کی امامت کے قائل ہیں اور شیعوں کے متکلمین میں سب سے پہلے جو ''جسم'' کا اطلاق ظاہر ہوا وہ ہشام بن حکم ہے، ایسے ہی ابن حزم وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

❀❀❀❀

مسئلہ تجسیم میں شیعہ کے چھ فرقے

امام ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ اپنی تصنیف ''مقالات الاسلامیین '' میں رقم طراز ہیں[1]:

تجسیم کے عقیدہ میں روافض کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، اس ضمن میں وہ چھ فرقوں میں تقسیم ہو گئے ہیں:

پہلا فرقہ: پہلا فرقہ ہشامیہ ہے، یہ ہشام بن حکم رافضی کے پیرو ہیں، ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ان کا معبود مجسم ہے، اور اس کی انتہاء اور حد ہے، اس کا طول، عرض وعمق مساوی ہے۔ اس کا نور پگھلے ہوئے سونے کی طرح بلند ہوتا ہے، اور اقدار میں اس کے لیے قدرت ہے؛ وہ مکان کے بغیر ایک مکان میں ہے؛ وہ تمام جوانب سے گول اور موتی کی طرح چمک دار ہے، وہ رنگ دار، بامزہ اور ہوا دار ہے اسے ٹٹولا جا سکتا ہے۔ اس نے ایک لمبی تفصیل بیان کی ہے۔

دوسرا فرقہ: روافض کا دوسرا فرقہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صورت نہیں۔ وہ باقی اجسام کی طرح بھی نہیں۔ اللہ تعالیٰ کو جسم قرار دینے کا مطلب یہ ہے کہ وہ موجود ہے۔ وہ ایسے اجزاء سے پاک ہے جنہیں آپ میں جوڑا گیا ہو؛ اور جنہیں تلف کیا جا سکتا ہو۔ وہ عرش پر ہے مگر نہ اسے چھوا جا سکتا ہے نہ اس کی کیفیت بیان کی جا سکتی ہے۔

تیسرا فرقہ: روافض کے تیسرے فرقے کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ ان کے رب کی صورت انسان جیسی ہے، مگر وہ جسم سے پاک ہے۔

چوتھا فرقہ: رافضه هشامية: یہ ہشام بن سالم جوالیقی کے پیروکار ہیں۔ ان کے خیال میں ان کا رب انسانوں جیسی صورت رکھتا ہے، تاہم گوشت اور خون سے پاک ہے، وہ ایک درخشندہ نور ہے جس کی چمک سے سفیدی نکلتی ہے۔ وہ انسانوں کی طرح حواس خمسہ رکھتا ہے۔ اس کے ہاتھ پاؤں ناک منہ اور آنکھیں ہیں، اس کے حواس بدلتے رہتے ہیں۔ ابوعیسیٰ الورّاق کا بیان ہے کہ: ہشام بن سالم کے خیال میں اللہ تعالیٰ کے سیاہ بال ہیں، اور وہ ایک سیاہ نور ہے۔

پانچواں فرقہ: اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ خالص روشنی اور محض ایک نور ہیں۔ چراغ کی طرح روشن ہے، اس کے حالات میں تبدیلی پیدا نہیں ہوتی، اس کی صورت نہیں، مزید برآں اس کے اجزاء اختلاف سے پاک ہیں۔ اور اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ وہ انسان کی صورت پر یا دیگر کسی حیوان کی صورت پر ہو۔

[1] '' مقالات الاسلامیین ۲/ ۱۰٤''

چھٹا فرقہ: شیعہ کا چھٹا فرقہ یہ نظریہ رکھتا ہے، کہ اللہ تعالیٰ مجسم اور باصورت نہیں، وہ متحرک ہے نہ ساکن، اسے چھوا ہی نہیں جا سکتا۔ توحید باری تعالیٰ سے متعلق وہ معتزلہ اور خوارج کے ہم نوا ہیں۔

امام ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ مزید فرماتے ہیں: یہ متاخرین شیعہ کے افکار و معتقدات ہیں، متقدمین شیعہ تشبیہ (صفات باری کو صفات مخلوق کے مماثل قرار دینے) کا عقیدہ رکھتے تھے۔

میں کہتا ہوں یہ جو کچھ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے پرانے دور کے شیعہ کے بارے میں بیان کیا ہے کہ؛ ان کا عقیدہ تجسیم کا تھا۔ عقائد کے علماء نے اس بالاتفاق نقل کیا ہے۔ حتی کہ خود شیعہ علماء جیسے ابن نوبختی وغیرہ نے اس عہد کے شیعہ کے بارے میں یہی نقل کیا ہے۔

ابومحمد ابن حزم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ''اسلام میں سب سے پہلے جس نے اللہ تعالیٰ کے جسم ہونے کا کہا ہے؛ وہ ہشام ابن الحکم ہے۔ اور اس کے مقابلہ میں اس کا انکار کرنے والے متکلمین تھے؛ جن تعلق معتزلہ سے تھا؛ جیسے ابوالہذیل العلاف۔

پس جہمیہ اور معتزلہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کے جسم کے انکار کا عقیدہ ایجاد کیا۔

پس یہ دونوں قسم کے عقائد اہل سنت اور امامیہ میں سے کچھ نا کچھ لوگوں نے اپنا لیے۔

جسم کا اثبات محمد بن کرام اور اس کے امثال و ہمنواؤں کا عقیدہ ہے؛ جو خلفائے ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں۔ اور اس عقیدہ کا انکار کرنے والے ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ وغیرہ ہیں۔ جو کہ خلفائے ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں۔ اور یہ ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ؛ امام مالک؛ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے بہت سارے اتباع کاروں کا یہی عقیدہ ہے۔

لفظ اہل سنت کا معنی؛ اور لفظ جسم کے اطلاق کے متعلق ان کا موقف:

پس لفظ ''اہل سنت'' سے مراد وہ حضرات لیے جاتے ہیں جو خلفائے ثلاثہ کی خلافت کو درست مانتے ہیں۔ پس اس اعتبار سے اس میں روافض کے علاوہ تمام گروہ شامل ہوتے ہیں۔ اور کبھی اس سے مراد اہل الحدیث (محدثین) اور خالص سنت کے پیروکار رلئے جاتے ہیں۔ پس اس وقت اس میں صرف وہ لوگ شامل ہوتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفات کو ثابت مانتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام ہے؛ مخلوق نہیں ہے؛ اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا جائے گا۔ اور تقدیر کو ثابت مانتے ہیں۔ ان کے علاوہ بھی ان کے مشہور اور بنیادی اصول ہیں جو کہ محدثین اور اہل سنت کے ہاں معروف ہیں۔

یہ رافضی مصنف پہلی اور عام اصطلاح کے اعتبار سے اہل سنت مراد لیتا ہے؛ کہ جو بھی رافضی نہیں؛ اسے وہ اہل سنت کہتے ہیں۔ اور پھر ان میں سے بعض لوگوں کے عقائد نقل کرنا شروع کر دیئے؛ اور اس میں بھی تحریف

کر دی۔اور یہ عقائد نقل کرنے میں بھی اتنا جھوٹ اور اضطراب ہے جو کہ کسی بھی عقل مند پر مخفی نہیں ہے۔

جب یہ پتہ چل گیا کہ اہل سنت سے اس کی مراد عموم اہل سنت ہیں؛ اور ان کا جسم کے اثبات اور نفی میں اختلاف ہے؛ جیسا کہ پہلے گزر چکا۔تو یہ بھی ذہن نشین رہنا چاہیے کہ اس مسئلہ میں امامیہ کا بھی اختلاف ہے۔ ائمہمنکرین جیسے جہمیہ ؛ کچھ معتزلہ اوران کی راہ پر چلنے والے ان لوگوں کو مجسمہ کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت مانتے ہیں۔اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک صفات جسم کے بغیر قائم نہیں رہ سکتیں۔اور جسم جواہر مفردہ سے یا پھر مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔

تو اہل اثبات ان کے جواب میں کہتے ہیں: کہ تمہارے اس قول میں اسماء حسنی کے ثابت ماننے کی وجہ سے تضاد پایا جاتا ہے۔ بیشک اللہ تعالیٰ حی اور علیم اور قدیر ہیں۔ جب بغیر جسم کے حی ؛علیم اور قدیر ثابت کرنا ممکن ہے؛ تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کے لیے حیات ؛علم اور قدرت کو بغیر جسم کے ثابت مانا جائے۔اگر اس کو ثابت ماننا ممکن نہیں ہے تو پھر جو جواب تمہارا اسماء کے اثبات کے بارے میں ہوگا؛ وہ ہمارا جواب صفات کے اثبات کے بارے میں ہوگا۔

پھر یہ کہ صفات کے قائلین میں سے بعض صرف ان صفات کو ثابت مانتے ہیں جو کہ سماعت سے معلوم ہیں ۔جیسا کہ ان صفات کو ثابت مانا جاتا ہے جو عقل کے واسطہ سے معلوم ہوتی ہیں۔ یہ خاص اہل سنت والجماعت محدثین اور ان کے مؤیدین ائمہ فقہا اور ائمہ اہل کلام میں سے قائلین صفات کا عقیدہ ہے۔جیسا کہ ابو محمد بن کلاب؛ ابو العباس القلانسی ؛ ابو الحسن الاشعری؛ ابو عبداللہ بن مجاہد؛ ابو الحسن الطبری؛ قاضی ابو بکر الباقلانی رحمہم اللہ۔ اس عقیدہ میں اشعری رحمہ اللہ اور اس کے مذہب کے ائمہ قدماء کا کوئی اختلاف نہیں تھا۔لیکن ان کے متاخرین اتباع کار جیسے ابو المعالی وغیرہ صرف عقلی صفات کو مانتے ہیں۔ جبکہ صفات خبریہ (سمعیہ) کا کچھ لوگ انکار کرتے ہیں اور کچھ ان کے بارے میں توقف کرتے ہیں جیسا کہ رازی؛ آمدی اور ان کے علاوہ دیگر حضرات۔

صفات خبریہ (سمعیہ) کے منکرین میں سے کچھ لوگ ان نصوص میں تاویل کرتے ہیں؛ اور کچھ ان کے معانی اللہ تعالیٰ کی طرف تفویض کرتے ہیں۔ رہے وہ لوگ جو صفات کو ثابت مانتے ہیں جیسا کہ اشعری رحمہ اللہ اور اس کے اصحاب ائمہ مذہب؛ تو ان کا کہنا ہے کہ ان آیات کی ایسی تاویل کرنا جس کا مقتضی صفات کی نفی ہو؛ یہ باطل تاویل ہے۔ وہ صرف تفویض پر اکتفا نہیں کرتے ؛ بلکہ نفاۃ کی تاویلات کو بھی باطل قرار دیتے ہیں۔

اشعری رحمہ اللہ نے یہ باتیں اپنی اکثر کتابوں میں ذکر کی ہیں ؛ جیسا کہ موجز ؛ المقالات الکبیر ؛المقالات الصغیر ؛ الابانۃ ؛ اوران کے علاوہ دوسری کتابیں۔ان کتابوں میں ابو الحسن الاشعری رحمہ اللہ کے کلام میں کوئی اختلاف نہیں پایا جاتا۔مگر آپ کے مؤیدین اور مخالفین کا ایک گروہ آپ کا ایک

دوسرا قول بھی نقل کرتا ہے؛ اور وہ کہتے ہیں کہ: جس چیز کا آپ نے اظہار کیا ہے؛ وہ آپ کے باطن میں چھپی ہوئی چیز کے خلاف ہے۔ آپ کی کتابیں ان دونوں بدگمانیوں کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔

تیسرا قول:...... یہ قول خالص اہل سنت ائمہ سے ثابت ہے۔ جیسا کہ امام احمد؛ اور ان کے ہمثال وہمنوا۔ وہ نفی یا اثبات میں کسی بھی لفظ جسم کا اطلاق نہیں کرتے۔ اس کی دو بنیادی وجوہات ہیں:

پہلی وجہ:...... یہ اطلاق کتاب وسنت میں ثابت نہیں؛ اور نہ ہی کسی صحابی یا تابعی رضی اللہ عنہم اجمعین؛ یا دین کے کسی دوسرے مسلمان امام سے ایسی کوئی چیز نقل کی گئی ہے۔ پس لیے کہ اس لفظ کا اطلاق ایک مذموم بدعت بن گیا۔

دوسری وجہ:...... اس کے معنی میں حق اور باطل دونوں ہی داخل ہیں۔ پس جو لوگ لفظ جسم کو ثابت مانتے ہیں؛ وہ اس میں نقص ؛تمثیل اور دوسری باطل چیزں کو داخل کر دیتے ہیں۔ اور جو لوگ اس کی نفی کرتے ہیں؛ وہ اس میں تعطیل اور تحریف کو داخل کر دیتے ہیں۔ اور جو لوگ اس کی بالکل نفی کرتے ہیں وہ اس میں تعطیل اور تحریف کو داخل کر دیتے ہیں۔

منکرین صفات معتزلہ اوران کے موافقین کا مؤقف:

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ منکرین صفات کے عقیدہ کی بنیاد یہ ہے کہ وہ حدوث العالم کو حدوث الاجسام سے ثابت کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتا۔ پس جو چیز ان دو صفات سے خالی نہ ہو' وہ جسم ہونے سے خالی نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ حرکت کچھ نہ کچھ دیر کے بعد پیدا ہوتی ہے۔ اور سکون یا تو حرکت نہ ہونے کو کہتے ہیں۔ یا پھر حرکت کے مقابل اس کی ضد کا نام ہے۔ پس ہر حال میں جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتا۔ اور سکون کو حرکت سے بدلا جا سکتا ہے۔ پس ہر وہ جسم جو کہ حرکت کو قبول کرتا ہو؛ وہ حرکت یا اس کے مقابل (سکون) سے خالی نہیں ہوتا۔ پس اگر وہ حرکتسے خالی نہیں ہوتا -جیسا کہ فلاسفہ فلک کے بارے میں عقیدہ رکھتے ہیں- تو وہ جسم حادث ہوگا۔ اور اگر اس کے مقابل سکون سے خالی نہ ہو تو پھر وہ حرکت قبول کرتا ہوگا۔ اور جس چیز کو حرکت دینا ممکن ہو؛ تو وہ پھر بھی حرکت سے خالی نہیں ہوتا۔ تو ممکن ہے کہ وہ حوادث سے خالی ہو۔ اس جس کے بارے میں دلیل الحدوث کا لزوم ممکن ہو؛ تو وہ حادث ہوگا۔ پس رب تعالیٰ کے بارے میں یہ جائز نہیں ہے کہ دلیل الحدوث اس پر لازم آئے۔

پھر ان میں سے کچھ ایسے بھی ہیں جو صرف اتنی ہی بات کہتے ہیں کہ: جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو؛ وہ خود بھی حادث ہوگی۔ پس جو چیز حادث ہونے سے خالی نہ ہو؛ وہ سابقہ نہیں ہوسکتی۔ اور جو چیز حادث کے مقارن ہو؛ نہ ہی اس سے پہلے ہو اور نہ ہی اس کے بعد میں؛ تو وہ خود بھی صرف حادث ہی ہوسکتی ہے۔

بہت ساری کتابیں جو اس مسئلہ میں لکھی گئی ہیں؛ ان میں صرف یہی بات پائی جاتی ہے۔ جب کہ ان کے

ماہرین نے عین الحادث اورنوع الحادث کے مابین فرق کا ادراک کرلیا ہے۔ بلاشبہ یہ بات معلوم شدہ ہے کہ جس چیز سے قبل کوئی معین حادث نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوگی۔اورجس چیز سے قبل اس نوع کی کوئی حادث چیز نہ ہو؛ تو اس کا حادث ہونا معلوم نہیں ہوسکتا۔اوراگر دوام حوادث کا امتناع معلوم نہ ہو؛ اور یہ کہ اس کی بھی کوئی ابتداء ہے؛ اور یہ کہ حوادث کا تسلسل ممتنع ہے اور حوادث کے وجود کی کوئی اول اور ابتداء نہیں ہوتی۔ پس یہ دلیل امتناع حوادث پر موقوف ہوگی جن کی کوئی ابتداء ہی نہیں ہے۔ یہ موضوع اس دلیل میں سب بڑا اورمہم ہے۔اوراس میں بہت زیادہ اضطراب بھی پایا جاتا ہے جس میں حق وصواب اور خطاء آپس میں مل جل گئے ہیں۔

کچھ دوسرے لوگ اس سے بھی عام مسلک پر چلے ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ: جسم اعراض سے خالی نہیں ہوتا۔ اوراعراض حادث ہوتے ہیں؛ وہ دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتے۔ ان میں کچھ ایسے بھی ہیں جو کہتے ہیں: جسم میں اعراض کی کوئی نا کوئی قسم پائی جاتی ہے؛ اس لیے کہ جسم اعراض کے قابل ہوتا ہے۔ اورکسی چیز کی قابلیت رکھنے والا اس چیز سے اوراس کی ضد سے خالی نہیں ہوتا۔ اوران میں سے کچھ ایسے ہیں جو کہتے ہیں: جسم اجتماع و افتراق اورحرکت وسکون سے خالی نہیں ہوتا۔ پس یہی عناصر اربعہ اکوان (عناصر ترکیب) ہیں۔ پس جسم اکوان سے خالی نہیں ہوتا۔ اس موضوع پر اوراس کے طرق اورلوازم پر کلام بہت زیادہ ہے۔ جسے دوسرے مقامات پر تفصیل کے ساتھ بیان کردیا گیا ہے؛ یہاں پر صرف تنبیہ کرنا مقصود تھا۔

یہ کلام اگرچہ اس کی اصل معتزلہ کی طرف سے شروع ہوئی تھی؛ مگر بعد میں اس میں صفات الٰہیہ کو ثابت ماننے والے بھی داخل ہوگئے۔ حتی کہ اس میں وہ لوگ بھی آگئے جو بطور خاص اہل سنت کی طرف منتسب ہیں؛ یا پھر اہل حدیث اوراہل سنت کی طرف اپنی نسبت کرتے ہیں۔اور یہ باتیں امام مالک؛ امام شافعی اورامام ابوحنیفہ اورامام احمد بن حنبل رحمہم اللہ کے بہت سارے اصحاب کے کلام میں موجود ہیں۔

اثبات صفات کے متعلق ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کا موقف:

یہ وہ کلام ہے جو اشعری رحمہ اللہ پر معتزلہ کے بقایا جات میں سے باقی رہ گیا تھا۔ اس لیے کہ جب انہوں نے معتزلہ کے مذہب اوراہل سنت والجماعت کے خلاف ان کے مشہور اصولوں ؛ جیسے: اثبات صفات و رؤیت ؛اور قرآن کا غیر مخلوق ہونا؛ اثبات قدر اور دیگر عقائد اہل سنت والجماعت ومحدثین کی طرف رجوع کیا تو انہوں نے معتزلہ کی مخالف شروع کردی۔ یہ تفصیل انہوں نے اپنی کتاب ''المقالات'' میں بیان کی ہے؛ اور یہ کہ اب وہ وہی عقیدہ رکھتے ہیں جو کہ اہل سنت اورمحدثین کا عقیدہ ہے۔ [1]

[1] قال الأشعري في كتابه" مقالات الإسلاميين 2 / 325 ؛ بعد أن عقد فصلا عنوانه" هذه حكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة 1/ 320؛ وبكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، وإليه نذهب .

الابانہ میں لکھا ہے کہ وہ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کی تقلید و اتباع کرتے ہیں۔ [الابانہ ص ۷۰]

ان کے متعلق فرمایا ہے: '' آپ امام کامل؛ رئیس فاضل؛ اور وہ ہستی ہیں جن کے ذریعہ اللہ تعالیٰ نے حق کو واضح کیا؛ اور منہج کو روشن کیا۔ اور اہل بدعت کی بدعات؛ منحرف لوگوں کے انحراف اور شک کرنے والوں کے شکوک و شبہات کا قلع قمع فرمایا۔''

یہ بھی فرمایا ہے کہ: اگر کوئی یہ کہے کہ: آپ لوگوں نے جہمیہ؛ معتزلہ؛ قدریہ [مرجئہ] کے عقیدہ کا انکار کیا ہے؛ اور اس ضمن میں ان مقدمات سے استدلال کیا ہے؛ جنہیں معتزلہ اس جیسے کلام میں تسلیم کرتے ہیں۔ پس معتزلہ اور ان کی موافقت رکھنے والے اہل کلام یہ کہتے ہیں: آپ کا قول اس باب میں متناقض ہے۔''

یہی حال تمام اہل سنت اور محدثین کا ہے؛ وہ کہتے ہیں: بیشک یہ تناقض ہے۔ اور آپ کے ہاں یہ تناقض معتزلہ کے باقی رہ جانے والے کلام میں سے ہے۔

اس کی اصل یہی کلام ہے۔ یہ بات بہت سارے اصحاب اُحمد و شافعی و مالک رحمہم اللہ کے کلام میں پائی جاتی ہے۔ اور ان میں سے بہت سارے ایسے بھی ہیں جو کئی ایک مسائل میں اشعری کی مخالفت کرتے ہیں۔ اور اشعری نے اس اصول میں ان کی موافقت کی ہے جس اصول کی طرف ان مسائل میں رجوع کیا جاتا ہے۔ پس لوگ اس اصول کے تناقض میں بھی ویسی ہی بات کہتے ہیں جیسے اشعری کے تناقض کی بابت کہتے ہیں: اور جیسے معتزلہ اور فلاسفہ کے تناقض میں بھی کہتے ہیں۔ پس کوئی بھی گروہ ایسا نہیں ہے جس میں کچھ معمولی سی بھی سنت محضہ اور حدیث کی مخالفت پائی جاتی ہو؛ تو اسی اعتبار سے ان کے کلام میں تناقض کا پایا جانا بھی ضروری ہوجاتا ہے۔ اور جس گروہ میں جتنا زیادہ تناقض ہوگا؛ وہ سنت سے اتنا ہی دور ہوگا۔ جیسا کہ معتزلہ؛ فلاسفہ اور روافض۔ پس جب ان لوگوں نے یہ عقیدہ بنالیا کہ انہوں نے اس دلیل سے حدوث جسم کو ثابت کیا ہے؛ تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات سے اس کا انتفاء لازم آگیا۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہیں کوئی نئی پیدا ہونے والی مخلوق نہیں۔ پس معتزلہ کہتے ہیں: جس چیز کے صفات قائم ہوتی ہوں؛ وہ جسم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ صفات اعراض ہوتی ہیں۔ اور عرض جسم کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ پس اس بنیاد پر انہوں نے صفات کی نفی کردی۔ اور ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے ساتھ افعال اختیاریہ کے قیام کی بھی نفی کردی۔ اس لیے کہ یہ بھی اعراض بھی ہیں اور حوادث بھی ہیں۔ پس معتزلہ نے یہ عقیدہ بنالیا کہ: قرآن مخلوق ہے۔ اس لیے کہ قرآن کلام ہے؛ اور کلام عرض ہوتا ہے۔ اس لیے کہ کلام کو حرکت کی ضرورت ہوتی ہے؛ اور حرکت حادث ہے؛ جو کہ کسی جسم کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔

پھر انہوں نے یہ بھی کہا کہ: اللہ تعالیٰ کو آخرت میں نہیں دیکھا جاسکتا۔ اس لیے کہ آنکھ صرف اس چیز کو دیکھ سکتی ہے جو یا تو خود جسم ہو یا پھر جسم کے ساتھ قائم ہو۔

یہ بھی کہا کہ: اللہ تعالیٰ عالم کے اوپر [فوق العالم] نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مقام ایک جگہ ہے۔ اور جگہ پر جسم ہی

ہوسکتا ہے یا وہ چیز جو جسم کے ساتھ قائم ہو۔

یہ جس مذہب کا اس امامی شیعہ نے ذکر کیا ہے؛ مگر اس نے اس مسئلہ میں تفصیل سے بات نہیں کی۔ اسی لیے ہم نے بھی اسی قدر گفتگو پر انحصار کیا ہے۔ اس لیے کہ یہ کلام دوسری جگہ پر پوری تفصیل کے ساتھ موجود اور محفوظ ہے۔

صفات کو ثابت ماننے والے معتزلہ سے کہتے ہیں: تم یہ کہتے ہو کہ اللہ تعالیٰ حیی ہیں؛ علیم وقدیر ہیں۔ پس یہ صفات بھی کسی جسم کی ہی ہوسکتی ہیں۔ اور تمہارے اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہوں۔ اور اگر تم یہ کہو کہ: یہ نام ان چیزوں کے بھی رکھے جاسکتے ہیں جو خود جسم نہ ہوں۔ تو تم سے کہا جائے گا کہ تم نے خود ہی ثابت کر دیا کہ یہ صفات ان کی ہیں جو جسم نہیں ہے۔ اور ان سے یہ بھی کہیں گے کہ: اثبات صفات کا مطلب یہ ہے کہ وہ بغیر زندگی کے حیی ہے؛ بغیر علم کے عالم اور بغیر قدرت کے قادر ہے۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی کہے: وہ کالا ہے؛ اس میں کالا رنگ نہیں ہے؛ سفید ہے؛ مگر اس میں سفیدی نام کی کوئی چیز نہیں۔ قائم تو ہے مگر بغیر کسی وجود کے؛ اور نماز پڑھ رہا ہے؛ مگر نماز نہیں ہے۔ اور بغیر کلام کے متکلم ہے۔ بغیر فعل کے فاعل ہے۔ اس عقیدہ کا فاسد ہونا لغت اور عقل کے اعتبار سے معلوم شدہ ہے۔

ان کا یہ بھی کہنا ہے کہ: آپ جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حیی؛ عالم اور قادر ہیں۔ اور حیی ہونا ایک علیحدہ چیز ہے؛ جب کہ عالم ہونا ایک علیحدہ مسئلہ ہے۔ اور عالم ہونا ایسے نہیں ہے جیسا کہ اس کا قادر ہونا ہے۔ یہ معانی جن کو آپ سمجھتے ہیں اور ثابت کرتے ہیں؛ یہ تو صفات ہیں۔ بھلے آپ ان کا نام احکام رکھ دو یا احوال یا معانی؛ یا ان کے علاوہ کوئی نام دیدو۔ اعتبار الفاظ کا نہیں ہوتا بلکہ سمجھے جانے والے معانی کا ہوتا ہے۔

جو کوئی ائمہ معتزلہ وشیعہ اور فلاسفہ اور صفات کے منکرین کے کلام پر غور وفکر کرتا ہے؛ تو وہ دیکھتا ہے کہ ان لوگوں کے ہاں تناقض کی انتہا ہے۔ جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ: عاقل؛ معقول اور عقل۔ عاشق معشوق اور عشق۔ پھر کہتے ہیں: یہ معنی بھی یہ معنی ہے۔ اور یہ کہ عالم ہی علم ہوتا ہے۔ وہ ایک صفت کو دوسری بنا دیتے ہیں۔ اور موصوف کو صفت بنا دیتے ہیں۔ پس جس چیز کی وجہ سے یہ لوگ اہل سنت والجماعت پر طعن وتشنیع کرتے ہیں وہ ان کے اختیار کے بغیر ہوتی ہے۔ جو کوئی ابو الحسین البصری اور دوسرے ائمہ اعتزال کے کلام پر غور کرے گا تو وہ دیکھے گا جن معانی کو وہ ثابت کرتے ہیں وہ تو صفات اقوال ہیں۔ لیکن یہ مقام ان چیزوں کی تفاصیل بیان کرنے کا نہیں ہے۔ کیونکہ یہاں پر اس مقام کی مناسبت سے مختصر کلام پیش کرنا مقصود ہے۔ اور یقیناً ہم اس سے پہلے بھی اس بات سے آگاہ کر چکے ہیں کہ اہل سنت والجماعت مطلق طور پر حق بات کہتے ہیں۔ اور کوئی قول ایسا نہیں ہے جسے شریعت یا عقل ثابت کرتی ہو؛ مگر ائمہ اہل سنت والجماعت اس کے قائل رہے ہیں۔ یہاں پر مقصود اتنا ہی بیان کرنا ہے۔

امامیہ کے اکثر متقدمین مجسمہ تھے:

چھٹی وجہ :......اس امامی شیعہ سے یہ کہا جا سکتا ہے : تم نے کہا تھا کہ : امامیہ مذہب سب سے زیادہ حق پرست ؛ سچا اور باطل کے شائبہ تک سے پاک ہے۔اس لیے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازلیت اور قدامت کے ساتھ مخصوص ہے۔اور اللہ تعالیٰ کے سوا جو کچھ ہے ؛ وہ سب محدث ہے۔اس لیے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے۔نہ ہی وہ جسم ہے اور نہ ہی کسی جگہ پر ہے وگرنہ اس کا جسم ہونا لازم آتا ہے۔اور یہ بات واضح ہوچکی ہے کہ اکثر متقدمین امامیہ اس عقیدہ کے خلاف تھے۔جیسا کہ ہشام بن الحکم ؛ اور ہشام بن سالم اور یونس بن عبدالرحمٰن القمی مولی آل یقطین ۔اور زرارہ بن اعین [1] ؛ اور ابو مالک الحضرمی [2] ؛ اور علی بن میثم [3] اور ان کے علاوہ ائمہ امامیہ کی ایک بہت بڑ تعداد ہے جو کہ مفید؛ طوسی اور موسوی اور کراجکی سے پہلے گزر چکی ہے۔

یہ گزر چکا ہے کہ یہ قدماء امامیہ کا عقیدہ تھا۔اس میں کوئی شک نہیں کہ معتزلہ کا عقیدہ بہت بعد میں گھڑ لیا گیا ہے۔پس دریں صورت تمام امامیہ ایسے نہیں ہیں جیسا کہ میں ذکر کر چکا ہوں۔اور پھر اگر میری بیان کردہ بات درست ہے ؛ تو متقدمین امامیہ حق پر نہیں تھے۔اور اگر میر بات غلط ہے تو متأخرین شیعہ علماء حق پر نہیں ہیں۔یہ بات ضرورت کے تحت معلوم ہوتی ہے کہ ائمہ شیعہ گمراہ کا شکار ہو چکے ہیں۔خواہ یہ گمراہ گروہ متقدمین میں سے ہو یا متأخرین میں سے۔

روافض کے عقائد پر سرسری نظر:

ساتویں وجہ: شیعہ کے عقائد پر سرسری نظر:

وہ یہ ہے کہ اس سے یہ کہا جائے گا کہ تو نے ایک عقیدہ تو ذکر کر دیا لیکن تو نے اس پر دلیلِ شرعی اور عقلی ذکر نہیں کی اور اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ روافض انتہائی درجے کے جاہل اور دوسروں کی بہ نسبت زیادہ گمراہ ہیں اور وہ اس قابل نہیں کہ ان کے ساتھ علماء اہل سنت سے مناظرہ کریں لیکن یہ آپس میں ایک دوسرے سے

[1] زرارہ بن اعین بن سنسن فرقہ زراریہ کا سرغنہ تھا۔اس کا باپ ایک رومی غلام تھا۔جو کہ بنی شیبان کے ایک آدمی کے پاس تھا۔اور اس کا دادا ایک راہب تھا۔[ابن ندیم/فہرست ص۲۲۰۔] یہ شیعہ کے فقہاء اور محدثین میں سے ایک تھا۔ایک سو پچاس ہجری میں اس کا انتقال ہوا۔[الرجال للنجاشی ص ۱۳۲۔ رجال الطوسی س ۱۲۳۔ الفہرست للطوسی ص ۱۰۰۔ الاعلام لزرکلی ۳/ ۷۵۔]

[2] اسے امام جعفر الصادق کے شاگردوں میں سے شمار کیا گیا ہے۔رجال الطّوسی ص ۲۲۱۔ یہ کوفہ کا رہنے والا تھا۔اور بڑے نمایاں اور سرکردہ شیعہ علماء میں سے تھے۔مزید دیکھیں: رجال الحلی ص ۹۰۔

[3] علی بن میثم ؛ اس کا پورا نام ؛علی بن اسماعیل بن شعیب بن میثم بن یحی تمار۔اس کا شمار علی بن موسی الرضا کے اصحاب میں ہوتا ہے۔اس نے موسی بن جعفر کا زمانہ پایا تھا۔دیکھو:فہرست از ابن ندیم ص ۱۷۵۔ أعیان الشیعۃ ۴۱/ ۷۳۔ رجال النجاشی ص ۱۸۹۔

ساتھ مناظرہ کرتے ہیں جس طرح کہ معدوم کے بارے میں ہمیشہ مناظرہ کرتے ہیں کہ کیا وہ کوئی چیز ہے یا نہیں ؟پس اس امامی سے کہا جائے گا کہ جس جسم کی تو نفی کرنے والا ہے تو نے تم اپنے ان شیوخِ امامیہ پر کوئی حجت قائم نہیں کی جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایک مکان میں ہے دوسرے میں نہیں (یعنی اس کا ایک مکان میں ہونا دوسرے سے خلو کو مستلزم ہے)اور یہ کہ وہ متحرک ہے اور یہ کہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث قائم ہیں ،اُن کے خلاف بھی تو تم دلیل قائم کرو۔

امام اشعری رحمہ اللہ نے فرمایا: کہ روافض حملۃ العرش کے بارے میں اختلاف کرتے ہیں کہ کیا وہ عرش کو اٹھاتے ہیں یا اللہ تعالیٰ عزوجل کو اٹھاتے ہیں؟اور یہ دوفرقے ہیں :ایک فرقہ جن کو یونسیہ کہا جاتا ہے جو یونس بن عبدالرحمٰن قمی مولیٰ آل یقطین کے اصحاب ہیں ،ان کا عقیدہ ہے کہ حملۃ العرش اللہ کی ذات کو اٹھاتے ہیں اور ان کا استدلال اس امر سے ہے کہ حملۃ اس کے (ذات باری تعالیٰ)اٹھانے کی طاقت رکھتے ہیں اور انہوں نے اس حمل اور اس اٹھانے کے معاملے کو اس کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ اس کے پاؤں اس کو اٹھاتے ہیں اور وہ دقیق اور پتلے ہیں۔

دوسرے فرقہ نے کہا ہے: حاملین عرش کو اٹھاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے بارے میں یہ مستحیل ہے کہ وہ محمول بنیں۔امام اشعری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:''روافض اس قول میں اختلاف رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ،حی ،قادر ،سمیع ،بصیر اور الٰہ ہیں اور وہ نو فرقے ہیں: [1]

۱) پہلا فرقہ ان میں سے زُرّاریہ ہے جو زُرارہ بن اعین رافضی کے اصحاب ہیں ،ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے غیر سمیع ،غیر علیم اور غیر بصیر ہیں یہاں تک کہ اس نے اِن (صفات)کو اپنے نفس کے لیے پیدا فرمایا اور وہ ''تیمیہ'' کہلاتے ہیں اور ان کا مقتدا زُرارہ بن اعین رافضی ہے۔

۲) دوسرا فرقہ ان میں سے ''سَیَّابیہ'' کہلاتا ہے جو عبدالرحمٰن بن سیابۃ کے اصحاب ہیں یہ لوگ ان معانی میں توقف اختیار کرتے ہیں ،ان کا عقیدہ ہے کہ ان معانی میں حق بات وہی ہے جو جعفر صادق کا قول ہے خواہ وہ جیسے بھی ہو اور وہ ان اشیاء میں کوئی مستقل اور منفرد قول نہیں جانتے۔

۳) تیسرا فرقہ : جن کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی صفت کیساتھ موصوف نہیں کیا جا سکتا؛ اس معنیٰ پر کہ وہ اشیاء اور مخلوقات کے احداث تک ازل سے الہٰ ہیں، قادر ہیں،علیم ہیں،بصیر ہیں، اس لیے کہ وہ اشیاء جو وجود میں آنے سے پہلے لاشی تھی اور یہ ہر گز ممکن نہیں کہ اللہ تعالیٰ قدرت کے ساتھ موصوف ہوں اس حال میں کہ ابھی کوئی مقدور بھی وجود میں نہ آیا ہو،ایسے ہی وہ علم کے ساتھ موصوف ہو اس حال میں کہ کوئی معلوم بھی وجود میں نہ آیا ہو اور سوائے ایک چھوٹی سی جماعت کے باقی تمام روافض کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی

[1] مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۰۶ .

چیز کا ارادہ کرتے ہیں اور پھر اللہ کی یہ رائے بدل کر دوسری رائے ہو جاتی ہے۔

۴) روافض میں سے فرقہ رابعہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل میں زندہ نہ تھے (العیاذ باللہ) تھے پھر حی بنے۔

۵) روافض میں سے فرقہ خامسہ جو کہ ''شیطان الطاق'' [1] کے اصحاب ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہیں، جاہل نہیں لیکن وہ اشیاء کا تب علم رکھتے ہیں جب کہ وہ ان کا اندازہ اور تقدیر (صورت اور مادے کو ایک خاص ترکیب اور خاص شکل کے ساتھ وجود دینا) کریں اور ان کا ارادہ کریں، رہا ان کا اندازہ کرنے اور ان کے ارادے سے پہلے تو یہ بات محال ہے کہ وہ ان کو جان لیں اور ان کا علم اسے حاصل ہو، اس وجہ سے نہیں کہ اللہ عالم نہیں لیکن کوئی چیز اس وقت تک شی موجود نہیں بن سکتی جب تک کہ کوئی مقدّر اس کی تقدیر نہ کرے اور اس کو تقدیر اور اندازے کے ذریعے چیز (من الأشیاء) بنائے اور تقدیر یعنی صورت اور مادے کو ایک خاص ترکیب اور خاص شکل کے ساتھ وجود دینا ان کے نزدیک ارادہ سے عبارت ہے۔

۶) فرقہ سادسہ روافض میں سے ہشام بن حکم کے اصحاب ہیں۔ ان کے عقیدہ میں یہ بات محال ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے اشیاء پر عالم بنفسہ ہیں۔ اور یہ بھی محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اشیاء کا علم رکھتے تھے؛ بعد اس کے کہ وہ اس پر عالم نہیں تھے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ ان کو ایک اپنے خاص علم سے جانتے ہیں۔ اور یہ کہ علم اللہ کے لیے کوئی صفت ہے۔ اور وہ صفت نہ تو عینِ ذات ہے نہ غیرِ ذات ہے اور نہ ذات کا بعض ہے پس یہ ممکن نہیں ہے کہ یہ کہا جائے کہ علم حادث ہے اور قدیم کیونکہ قدیم ایک صفت ہے اور صفت موصوف نہیں بن سکتی اور اس نے یہ بھی کہا کہ اگر اللہ تعالی ازل سے عالم ہوں تو پھر معلومات بھی ازلی ہونگے اس لیے کہ کسی ایسے ذات کا پایا جانا صحیح نہیں ہے جو بغیر کسی معلوم کے عالم ہوں، ہاں کوئی بھی عالم ہوگا تو کوئی اس کیلئے کوئی معلومِ موجود بھی ہوگا۔ [مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۰۸۔]

اس نے یہ کہا کہ اگر اللہ تعالیٰ ان امور پر عالم ہیں جو اس کے بندے مستقبل میں کریں گے تو پھر تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندوں پر محنت اور ان کو آزمائش میں مبتلا کرنا بھی صحیح نہ ہوا اور ہشام نے اللہ تعالیٰ کی باقی صفات جیسے قدرت، حیات، سمع، بصر اور ارادہ کے بارے میں بھی یہ کہا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں لیکن یہ نہ عینِ ذات ہیں نہ غیرِ ذات ہیں اور بتحقیق قدرت اور حیات کے بارے میں اس سے مختلف عبارتیں منقول ہیں، اُن میں سے بعض وہ ہیں جو اس سے یہ قول نقل کرتے ہیں کہ وہ یہ کہتا تھا کہ باری تعالیٰ ازل سے قادر اور حی نہیں، بعض وہ ہیں جو اس بات کا انکار کرتے ہیں یعنی وہ یہ کہتے ہیں کہ وہ اس کا قائل نہیں تھا۔

[1] ابوجعفر بن علی بن نعمان بن ابی طریفہ البجلی؛ الکوفی؛ الاحول۔ یہ شیطان الطاق کے لقب سے معروف ہے۔ اسے شیعہ مؤمن الطاق کہتے ہیں۔ نجاشی نے اسے ابوعبداللہ جعفر الصادق کا راوی قرار دیا ہے۔ اس کی دکان کوفہ کی ایک گلی میں تھی۔ دیکھو: الرجال أز نجاشی ۴۹۔ فهرست از طوسی ۱۵۸۔ فرقِ شیعه از نو بختی ص ۱۰۰۔ الخطط از مقریزی ۲/ ۳۴۸۔ معالم العلماء ۵۔

۷) اور روافض کا ساتواں فرقہ یہ گمان نہیں کرتے کہ اللہ تعالیٰ فی نفسہ عالم ہیں جس طرح کہ ''شیطانِ طاق'' نے کہا ہے۔لیکن ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کو اس وقت تک نہیں جانتے جب تک کہ اس میں اثر نہ کرلیں اور ان کے نزدیک تاثیر ارادے سے عبارت ہے جب وہ کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ اللہ تعالیٰ کے علم میں آجاتا ہے اور جب تک اس کا ارادہ نہیں کرتے اس وقت تک علم میں نہیں ہوتا اور ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس سے عبارت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ایک ایسی حرکت وجود میں آتی ہے جو ارادہ کہلاتی ہے پس جب وہ متحرک ہوتے ہیں تو کسی چیز کو جان لیتے ہیں ورنہ تو اللہ تعالیٰ کو قبل التحرک عالم ہونے کے ساتھ موصوف کرنا جائز نہیں۔

۸) اور روافض کے آٹھویں فرقے نے کہا کہ ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے کا معنی یہ ہے کہ وہ فعل ثابت کرتے ہیں اگر ان سے الزاما یہ کہا جائے کہ کیا تم یہ کہتے ہو کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ ازل سے عالم ہیں۔تو وہ اختلاف کرتے ہیں ،بعض تو کہتے ہیں کہ ازل سے عالم بنفسہ نہیں تھے یہاں تک کہ اس نے علم کا فعل صادر کیا اس لیے کہ بتحقیق اللہ تعالیٰ پہلے سے موجود تھے لیکن ابھی تک کوئی فعل نہیں کیا تھا اور اس حال میں ایک زمانہ بھی گزرا اور بعض وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ اللہ تعالی ازل سے عالم بنفسہ ہیں اگر ان سے یہ کہا جائے کہ پھر وہ ازل سے فاعل ہیں تو پھر جواب میں کہتے ہیں کہ ہاں لیکن ہم فعل کے قدم کے قائل نہیں ہیں اور فرمایا کہ روافض میں سے بعض وہ بھی ہیں جن کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ان امور کو بھی جانتے ہیں جو ''کون'' (وجود) سے پہلے وجود میں آئے تھے سوائے بندوں کے عباد کے،اس لیے کہ ان کو تو صرف اللہ تعالیٰ ان کے ''کون'' اور ان کے وجود کی حالت میں جانتے ہیں۔

۹) اور روافض کے نوویں فرقہ کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے عالم، حی اور قادر ہیں اور وہ تشبیہ کی نفی کی طرف مائل ہیں اور وہ علم کے حدوث کا اقرار نہیں کرتے اور نہ ان امور کا جو ہم نے ذکر کردہ فرق سے نقل کیے یعنی تجسیم اور تشبیہ وغیرہ۔

اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ارادے میں رافضی اختلاف

روافض کا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے ارادہ میں بھی اختلاف ہے۔اس میں ان کے چار فرقے ہیں:

۱) پہلا فرقہ جو ہشام بن حکم اور ہشام جوالیقی کے اصحاب ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ ایک حرکت (سے عبارت) ہے اور وہ نہ اس کی ذات کا عین ہے اور نہ غیر ہے اور یہ کہ بے شک وہ ارادہ اللہ کی ایک صفت ہے اور ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی چیز کا ارادہ کرتے ہیں تو وہ متحرک ہو جاتے ہیں اور جب حرکت وجود میں آتا ہے تو وہ شے عدم سے وجود میں آجاتا ہے یعنی جس کا ارادہ کیا ہے۔

۲) دوسرا فرقہ: ابو مالک حضرمی اور علی بن میثم اور ان کے متبعین کا ہے، ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کی ذات کے مغایر ہے اور وہ اللہ کی حرکت ہے جس طرح کہ ہشام نے کہا لیکن یہ لوگ اس کے ساتھ مخالفت کرتے ہیں اور ان کا عقیدہ ہے کہ ارادہ خود ہی ایک حرکت ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کا غیر ہے اور اسی کے ذریعے اللہ تعالیٰ متحرک ہوتے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ کی شان کے لائق حرکت صرف یہی ہے۔

۳) تیسرا فرقہ: جو کہ اعتزال اور عقیدہ امامت کے قائل ہیں؛ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ حرکت نہیں پس ان میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے یہ کہا کہ اللہ کا ارادہ مراد کے غیر ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات کی وجہ سے یہ مخلوق ہے نہ کہ اس کے ارادے سے یعنی یہ اللہ کی ذات کے ساتھ لگا ہوا ہے اور بعض وہ ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کسی شے کا ارادہ کرنا ہی خود وہ شے ہے (یعنی چیز کا کوئی الگ وجود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا اس کے وجود کا ارادہ کرنا ہی عبارت ہے اس چیز کے وجود سے) اور بندوں کے افعال کا ارادہ اللہ تعالیٰ کا ان کو اس فعل کا امر دینے سے عبارت ہے اور ظاہر ہے کہ وہ امر ان کے فعل کا غیر ہے اور وہ اس بات کا انکار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے معاصی کا ارادہ کیا تو اس کے ارادے سے وہ وجود میں آئے۔

۴) چوتھا فرقہ: ان کا عقیدہ ہے کہ ہم فعل کے وجود میں آنے سے پہلے یہ نہیں کہتے کہ اللہ نے ارادہ کیا۔ اور جب طاعت وجود میں آجاتی ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اللہ نے اس کا ارادہ کیا۔ اور جب کوئی معصیت وجود میں آجاتی ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو ناپسند کرتے ہیں۔ اور اس سے خوش نہیں ہوتے۔ میں تو کہتا ہوں کہ قولِ ثالث تو متأخرینِ روافض کا قول ہے جیسے کہ مفید اور اس کے وہ اتباع۔ جنہوں نے معتزلہ کی اتباع کی ہے اور وہ اس کتاب کے صاحب کا ایک گروہ ہے اور قول اول تو معتزلہ میں سے بصرئین کا قول ہے اور دوسرا بغدادیین کا قول ہے پس یہ شیعہ معتزلہ کے قول کو اختیار کرنے والے ہوئے۔

الحاصل یہ وہ مقالات ہیں جو تشبیہ و تجسیم کے بارے میں نقل کئے گئے ہیں اور قدمائے روافض کی بہ نسبت ہمیں کوئی اور ایسا شخص نہیں معلوم جس نے مسلمانوں کے طوائف سے یہ غلط عقائد اس طرح نقل کئے ہوں جیسے کہ اس نے نقل کئے ہیں۔ اور روافض اس باب میں راہ حق سے محروم کر دیے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ امور میں ان کے قدماء تو اُس تجسیم کے قائل ہیں جو غالی مجسمہ کا قول ہے اور ان کے متاخرین تو معتزلہ میں سے غالی معطلہ کی موافقت میں اللہ تعالیٰ کی صفات میں تعطیل کے قائل ہیں۔ ان کے آئمہ کے اقوال تعطیل اور تمثیل کے درمیان دائر ہیں۔ ان میں کوئی ایسا قول کسی کا نہیں ملتا جو ان دونوں راستوں کے درمیان اعتدال کا راستہ ہو، رسول اللہ ﷺ کے اہل بیت میں سے جو آئمہ مسلمین ہیں ﷺ وہ تو ایک متوسط قول پر متفق ہیں جو کہ تمثیل اور تعطیل دونوں قولوں کے مغایر ہے۔ اور یہ ایسی بات ہے جو اصول دین میں رسول اللہ ﷺ کے اَئمہ اہل بیت کے ساتھ روافض کے اختلاف کو واضح کرتی ہے۔ جیسے کہ یہ لوگ اُصحاب رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرتے ہیں

ویسے ہی کتاب اللہ اور صریح سنت کی بھی مخالفت کرتے ہیں۔ اور کیونکہ اس قوم کے مذہب کی بنیاد جہل، جھوٹ اور خواہش پرستی پر ہے۔ اور یہ اگرچہ بارہ شرائع میں اور دینی احکام میں بارہ آئمہ کے اتباع کا دعویٰ کرتے ہیں۔ پس اگر آئمہ اہل بیت میں سے کوئی ایسا امام پایا جائے جس کی تقلید جائز ہو اور اس میں اجتہاد کی اہلیت ہو جیسے کہ علی بن حسین ہیں یعنی امام زین العابدین، ابوجعفر باقر، امام جعفر صادق اور انکے امثال، تو یہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک جائز ہے کہ ان کی تقلید کی جائے۔ اور اہل سنت نے تو کبھی یہ نہیں کہا کہ مقلدین کے لیے ان آئمہ اہل بیت اور ان کے امثال کی تقلید جائز نہیں۔ بلکہ اہل سنت تو اس بات پر متفق ہیں کہ یہ حضرات اور ان کے امثال میں سے کسی ایک کی تقلید بھی اسی طرح ہے جیسے ان کے ہمنواؤں کی تقلید۔ اور جس کے لیے ان میں سے کسی ایک کی تقلید جائز ہے؛ اس کے لیے ان کی تقلید بھی جائز ہے۔ اور اکثر علماء سنت تو اس بات پر ہیں کہ شرائع میں صرف اس کے لیے تقلید کرنا جائز ہے جو استدلال سے عاجز آ گیا ہو۔ یہ امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ سے منصوص ہے۔ اور اس پر ان کے اصحاب کا عمل بھی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ سے جو منقول ہے کہ ایک عالم کے لیے دوسرے عالم کی تقلید جائز ہے؛ یہ ان پر افتراء اور غلط الزام ہے۔ یہ قول محمد ابن الحسن کا ہے جو امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ ان سے بھی منقول ہے کہ عالم کے لیے اپنے سے اعلم کی تقلید جائز ہے۔ اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ ایک عالم کیلئے دوسرے کی تقلید جائز ہے۔ یہ اختلاف تو اس صورت میں ہے جب اس عالم کے سامنے کوئی ایسا قول واضح موجود نہ ہو جو کتاب و سنت کے موافق ہو۔ اور اگر ان دونوں کے سامنے کوئی ایسی صریح بات آ جائے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے صحیح سند کے ساتھ ثابت ہو تو پھر ان کے لیے بالاتفاق اس کے بخلاف کسی کی تقلید جائز نہیں ہے۔

رہا ایسے شخص کی تقلید جو خود استدلال کرنے سے قاصر ہو تو جمہور اسے جائز سمجھتے ہیں اور اصحابِ ظواہر میں سے ایک گروہ اس کو بھی منع اور ناجائز قرار دیتے ہیں۔ جمہور علمائے مسلمین اس بات کے قائل ہیں کہ اجتہاد اور استدلال پر قدرت ایک ایسا امر ہے جو انقسام اور تبعیض کو قبول کرتا ہے یعنی کم اور زیادہ ہوسکتا ہے۔ بسا اوقات ایک آدمی کسی ایک مسئلے میں اجتہاد اور استدلال پر قادر ہوتا ہے یا علم میں سے کسی ایک خاص نوع میں استدلال پر قادر ہوتا ہے دوسرے نوع میں نہیں۔ جیسے فرائض میں تو قادر ہے لیکن بیوعات میں قادر نہیں۔ اور یہی حال اکثر علمائے مسلمین کا ہے۔ لیکن وہ قوتِ استدلال اور کثرتِ استدلال میں باہم متفاوت ہیں۔ پس مشہور آئمہ اکثر مسائل شرع میں اجتہاد اور استدلال پر قادر ہیں۔

رہا یہ کہ اگر اس بات کا دعویٰ کیا جائے کہ ان میں سے کوئی اس بات پر پوری طرح قدرت رکھتا ہے کہ وہ دین کے ہر ہر مسئلے میں اللہ کے حکم کو اس کی صریح دلیل کے ساتھ جان لے تو یقیناً اس نے ایک ایسی بات کا دعویٰ کیا جس پر اس کے پاس صحیح علم نہیں بلکہ اس نے ایسا دعویٰ کیا ہے جس کو وہ خود بھی جانتا ہے کہ یہ باطل ہے۔

فصل:

قرآن کے مسئلہ میں امام جعفر صادق کی باقی اسلاف کے ساتھ موافقت

یہاں پر مقصود یہ ہے کہ اس امامیہ شیعہ اور اس کے امثال سے یہ کہا جائے گا کہ تم اپنے ان روافض بھائیوں کے ساتھ توحید کے مسئلہ میں مناظرہ کرو اور اپنے قول کی صحت پر حجت قائم کرو؛ اور پھر اس کا دعویٰ کرو۔ اور اہل سنت کو اور ان سے تعارض کو بھی چھوڑ دو۔ کیونکہ بے شک یہ لوگ کہتے ہیں کہ توحید میں ہمارا قول ہی حق ہے۔ امام جعفرِ صادق رحمہ اللہ اور اس کے زمانے میں بھی تھے یعنی ان کا وجود اس زمانے میں بھی تھا پس وہ اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ آئمہ کے اقوال کو تم سے زیادہ جانتے ہیں خاص طور پر اس لیے بھی کہ امام جعفرِ صادق رحمہ اللہ سے بسندِ مشہور یہ بات ثابت ہے کہ ان سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا: کیا وہ خالق ہے یا مخلوق؟ تو انہوں نے فرمایا: ''نہ تو یہ خالق ہے نہ مخلوق؛ بلکہ یہ کلام اللہ ہے۔'' یہ ایسی بات ہے جس میں امام احمد رحمہ اللہ نے مصیبت اور ابتلاء کے زمانے میں اس کی اقتداء کی۔ جعفر بن محمد رحمہ اللہ باتفاقِ اہل سنت اور باتفاق سلف آئمہ دین میں سے ہیں۔ یہ صحابہ اور تابعین میں سے جمہور کا قول ہے۔[کہ قرآن اللہ کا کلام ہے غیر مخلوق ہے]۔ لیکن انہوں نے وہ قول اختیار نہیں کیا جو ابن کلاَّب اور اس کے متبعین نے اختیار کیا ہے؛ کہ قرآن قدیم اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ لازم ہے۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے کلام نہیں کرتے۔ بلکہ یہ تو نیا عقیدہ ہے جس کو ابن کلاَّب اور اس کے متبعین نے دین میں ایجاد کر لیا ہے۔

جبکہ سلف صالحین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے متکلم ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی مشیت اور قدرت سے ہوتا ہے۔ ایسا ہی انہوں نے لزومِ فاعلیت کا قول بھی اختیار کیا ہے۔ اور اس کو امام جعفر صادق بن محمد رحمہ اللہ سے بھی نقل کیا ہے۔ وہ فاعلیت متعددہ کے دوام کے قائل ہیں۔ اور یہ کہ بے شک اللہ تعالیٰ ازل سے لے کر ابد تک صفتِ احسان کے ساتھ متصف ہیں۔ جیسا کہ ثعلبی رحمہ اللہ نے اپنی اسناد کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے اس قول کی تفسیر میں نقل کیا ہے:

﴿اَفَحَسِبْتُمْ اَنَّمَا خَلَقْنٰکُمْ عَبَثًا﴾ (مومنون: 115)

''تو کیا تم نے گمان کر لیا کہ ہم نے تمھیں بے مقصد ہی پیدا کیا ہے''؟

امام جعفر اور باقی تمام مسلمان اور اہل ملل اور جمہور عقلاء جو دیگر ملتوں کے ہیں؛ ان سب کا عقیدہ ہے کہ اللہ تمام اشیاء کے خالق ہیں۔ اواللہ کے ماسوا سب حادث ہیں۔ اور موجود بعد العدم ہیں اور اللہ تعالیٰ کی قدم کے ساتھ عالم میں سے کوئی شے بھی قدیم نہیں ہے۔

رہا امامیہ فرقہ کے مشائخ ہشام بن حکم اور ہشام بن سالم اور ان کے علاوہ دیگر؛ ان کا یہ عقیدہ ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق۔ بلکہ یہ تو اللہ کا کلام ہے۔ جس طرح جعفر بن محمد رحمہ اللہ اور باقی اہل سنت کا عقیدہ ہے۔ لیکن میں نہیں جانتا ہوں کہ کیا یہ لوگ اللہ تعالیٰ کا اپنی مشیت کے ساتھ متکلم ہونے کے دوام کے قائل ہیں جس طرح کہ اہل سنت کے آئمہ کہتے ہیں یا ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام صادر فرمایا بعد اس کے کہ وہ متکلم نہیں تھے جس طرح کہ کرامیہ کا قول ہے۔

قرآن کے بارے میں روافض کا عقیدہ:

امام اشعری رحمہ اللہ نے فرمایا کہ قرآن کے بارے میں اختلاف ہے اور ان کے دو فرقے ہیں:

۱) پہلا فرقہ: ہشام بن حکم اور اس کے اصحاب کا ہے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق۔ اور بعضوں نے تو اس بات کا بھی اضافہ کیا کہ ہشام یہ کہتا تھا کہ نہ وہ خالق ہے نہ مخلوق ہے اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ غیر مخلوق ہو۔ اس لیے کہ وہ ایک صفت ہے اور صفت کو موصوف نہیں کیا جا سکتا۔ اور فرمایا کہ زرقان نے ہشام بن حکم سے اس کا یہ قول نقل کیا ہے کہ: قرآن دو قسم پر ہے۔ اگر تمہاری مراد وہ قرآن ہے جو مسموع میں سنا جاتا ہے؛ تو بیشک اللہ تعالیٰ نے اس آواز کو پیدا فرمایا ہے؛ جو مقطع ہے یعنی ایک ایک حرف کر کے پڑھا جا سکتا ہے۔ اور وہ قرآن کا رسم ہے۔ اور رہا قرآن تو وہ تو علم اور حرکت کی طرح اللہ تعالیٰ کا فعل جو نہ اس کا عینِ ذات ہے اور نہ غیر۔ [مقالات الاسلامیین ۱/ ۱۰۹۔]

۲) دوسرا فرقہ: ان کا عقیدہ ہے کہ: قرآن مخلوق اور حادث ہے۔ اور پہلے موجود نہیں تھا پھر وجود میں آیا۔ جس طرح معتزلہ اور خوارج کا عقیدہ ہے۔ اور فرمایا کہ یہ متاخرین میں سے ایک جماعت کا عقیدہ ہے۔ [1]

میں کہتا ہوں کہ: یہ بات تو معلوم ہے کہ جعفر صادق رحمہ اللہ کا عقیدہ وہی اسلاف والا عقیدہ ہے کہ قرآن مخلوق نہیں۔ ان کی مراد یہ نہیں ہے کہ غیر مخلوق اس معنی پر ہے کہ وہ جھوٹ نہیں ہے۔ [کیونکہ خلق اور اختلاق کا لفظ جھوٹ گھڑنے کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے]۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ اللہ نے اس کو پیدا نہیں فرمایا۔ جس طرح کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے۔ اور یہی روافض میں سے متاخرین کا عقیدہ ہے۔ متاخرینِ روافض میں سے ایک جماعت جیسے کہ ابو القاسم موسوی جو کہ مرتضیٰ کے لقب سے معروف ہے؛ جب اس نے اس عقیدہ میں معتزلہ کی

---

[1] قرآن مجید کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے کے دعویداروں، جہمیہ اور معتزلہ کے ساتھ شیعہ برابر ہیں۔ شیعہ کے علامہ مجلسی نے اپنی کتاب ''کتاب القرآن'' میں ایک باب کا عنوان یہ رکھا ہے: "باب أن القرآن مخلوق۔" ''اس بات کا بیان کہ قرآن مخلوق ہے۔'' "بحار الأنوار: ۸۹۸ / ۱۱۷ ۔ اس میں گیارہ روایات لکھی ہیں۔ شیعہ کے آیت اللہ محسن امین اس بات کی تاکید بیان کرتے ہوئے کہتا ہے: ''شیعہ اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔'' [أعیان الشیعہ: ۱/ ٤٦١)]
(قاضی عبد الجبار أحمد الھدانی معتزلی نے ''شرح الأصول الخمسۃ'' میں لکھا ہے: قرآن کے بارے میں ہمارا مذہب یہ ہے قرآن اللہ کی کلام اور اس کی وحی ہے۔ اور وہ محدث، مخلوق ہے۔ ۵۲۸)۔

موافقت کی کہ قرآن کلام حادث اور اللہ کی ذات سے جدا ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کے لیے پہلے کلام کرنا ممکن نہیں تھا پھر اس کے بعد اللہ تعالیٰ متکلم بنے؛ بعد اس کے کہ وہ پہلے متکلم نہیں تھے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے کوئی ایسا کلام ثابت نہیں ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو۔ بلکہ اس کا کلام تو اس کے ان من جملہ مصنوعات کے ہے جو اس کی ذات سے منفصل ہیں۔

پھر انہوں نے اہلِ بیت کے اسلاف جیسے کہ امام جعفرِ صادق رحمہ اللہ وغیرہ سے یہ بات سنی ہے؛ وہ کہا کرتے تھے کہ: قرآن تو غیر مخلوق ہے۔'' تو وہ ان کی متابعت میں کہنے لگے: ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ مخلوق ہے؛ بلکہ ہم تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایک حادث کلام ہے اور یہ مجعول ہے یعنی اسے تیار کیا گیا ہے۔ وہ اپنے تئیں قرآن کے اس لفظ کی موافقت کرتے ہیں جس میں ارشاد ہے:

﴿اِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْاٰنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُوْنَ﴾ (زخرف: ۳)

''بے شک ہم نے اسے عربی قرآن بنایا، تاکہ تم سمجھو۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

﴿مَا يَاْتِيْهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ﴾ [الانبیاء ۲]

''ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت نہیں آتی جو نئی ہو۔''

اور بہت سے لوگ جو روافض کے علاوہ ہیں وہ تو اس بات کے قائل ہیں کہ قرآن غیر مخلوق ہے۔

اور ان کا مقصود اس جملے میں نفی سے یہ ہے کہ وہ مکتوب اور مفترا یعنی گھڑا ہوا نہیں ہے۔ بیشک عربی زبان میں کہا جاتا ہے: خلق هذا و اختلقهٔ یعنی جب اس نے اس کو اپنی طرف سے گھڑ لیا ہو۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ابراہیم علیہ السلام سے حکایتاً ارشاد ہے:

﴿اِنَّمَا تَعْبُدُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ اَوْثَانًا وَّ تَخْلُقُوْنَ اِفْكًا﴾ (عنکبوت: ۱۷)

''تم اللہ کے سوا چند بتوں ہی کی تو عبادت کرتے ہو اور تم سراسر جھوٹ گھڑتے ہو۔''

اور قوم ہود علیہ السلام سے حکایت کرتے ہوئے فرمایا:

﴿اِنْ هٰذَآ اِلَّا خُلُقُ الْاَوَّلِيْنَ (137) وَمَا نَحْنُ بِمُعَذَّبِيْنَ (138)﴾ (شعرآء: ۱۳۷، ۱۳۸)

''نہیں ہے یہ مگر پہلے لوگوں کی عادت۔ اور ہم قطعاً عذاب دیے جانے والے نہیں۔''

پس ان سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر وہ شخص جو ان آثار میں غور کرے جو سلف سے منقول ہیں اور جو امت میں قرآن کی مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کے بارے میں نزاع واقع ہے تو وہ یہ بات جان لیتا ہے کہ ان کا نزاع اس بات میں نہیں تھا کہ یہ اپنی طرف سے گھڑا ہوا ہے یا گھڑا ہوا نہیں ہے اس لیے کہ جو شخص بھی اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں وہ کبھی اس کا قائل نہیں ہو سکتا کہ قرآن مفتریٰ اور گھڑا ہوا (خود ساختہ) ہے

بلکہ وہ تو یہ کہتا ہے کہ قرآن کو مفتریٰ اور گھڑا ہوا وہی شخص کہے گا جو محمد ﷺ کو نعوذ باللہ جھوٹا کہے گا جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ﴾(یونس :۳۸)

''یا وہ کہتے ہیں کہ اس نے اسے گھڑ لیا ہے؟ کہہ دے تو تم اس جیسی ایک سورت لے آؤ۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿اَمْ یَقُوْلُوْنَ افْتَرٰىهُ قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِّثْلِهٖ مُفْتَرَیٰتٍ﴾(هود: ۱۳)

''یا وہ کہتے ہیں کہ اس نے اسے گھڑ لیا ہے۔ کہہ دے پھر اس جیسی دس سورتیں گھڑی ہوئی۔''

اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿وَقَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ فَقَدْ جَاؤُوا ظُلْماً وَزُوراً (4)﴾(فرقان: ۴)

''اور کفر کرنے والوں نے کہا: یہ نہیں ہے مگر ایک جھوٹ، جو اس نے گھڑ لیا اور کچھ دوسرے لوگوں نے اس پر اس کی مدد کی، سو بلاشبہ وہ ایک ظلم اور جھوٹ پر اتر آئے ہیں۔''

نیز اللہ تعالیٰ کا ارشاد گرامی ہے:

﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ إِنِ افْتَرَيْتُهُ فَعَلَيَّ إِجْرَامِي وَأَنَاْ بَرِيءٌ مِّمَّا تُجْرَمُونَ﴾ (هود: ۳۵)

''یا وہ کہتے ہیں کہ اس نے اسے گھڑ لیا ہے، کہہ دے اگر میں نے اسے گھڑ لیا ہے تو میرا جرم مجھی پر ہے اور میں اس سے بری ہوں جو تم جرم کرتے ہو۔''

جن لوگوں نے قرآن کے بارے میں باہم اختلاف کیا ہے کہ کیا وہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ تو وہ سب کے سب اس بات کا اقرار کرنے والے تھے کہ محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور وہ اللہ کی طرف سے قرآن کو پہنچانے والے ہیں۔ اور اس نے اس کو ہرگز اپنی طرف سے نہیں گھڑا لیکن معتزلہ اور جہمیہ کی چونکہ بنیاد اس بات پر ہے کہ رب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات اور افعال اور خاص طور پر کلام نہیں قائم ہو سکتے تو ان کے ذمے یہ بات لازم ہوئی کہ وہ اس کے قائل ہو جائیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ذات سے جدا ہے اور مخلوق ہے یعنی من جملہ اس کے مخلوقات کے ہے اور ان میں سے سب سے پہلے جو شخص اس کلام اور اس قول کے ساتھ ظاہر ہوا وہ جعد بن درہم پھر جہم بن صفوان ہوا اور پھر اس کے بعد سب معتزلہ نے اس کو اختیار کر لیا۔

قرآن کے بارے میں آئمہ اسلام کے عقائد:

جب یہ بات زیادہ پھیل گئی تو انہوں نے ائمہ اسلام جیسے جعفر صادق اور ان کے امثال سے سوال کرنے لگے۔ پس جعفر صادق رحمۃ اللہ علیہ سے انہوں نے پوچھا کہ قرآن خالق ہے یا مخلوق؟ تو فرمایا: ''قرآن نہ خالق نہ مخلوق ہے بلکہ وہ اللہ کا کلام ہے۔'' اور یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ امام جعفر رحمۃ اللہ علیہ کا یہ کہنا کہ: ''قرآن نہ خالق ہے نہ مخلوق'' اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ نہ کاذب ہے نہ مکذوب؛ بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ وہ مخلوقات کو پیدا کرنے والا خالق نہیں۔ اور نہ ہی وہ مخلوق ہے؛ لیکن یہ تو اللہ کا کلام ہے۔ ایسے ہی حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ جب ان سے کہا گیا کہ آپ نے تو ایک مخلوق کو حکم بنا دیا؟ تو فرمایا: ''میں نے کسی مخلوق کو حکم نہیں بنایا؛ میں نے تو قرآن کو حکم بنایا ہے۔''

ابن ابی حاتم نے ''الرد علی الجھمیه ''[1] میں رد کیا ہے؛ وہ لکھتے ہیں: حرب کرمانی رحمۃ اللہ علیہ نے ابن عباس رضی اللہ عنہ کی سند سے میری طرف یہ بات لکھی؛ آپ فرماتے ہیں: ''جب حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو شخصوں کو حکم بنایا تو خوارج نے کہا کہ: آپ نے تو دو آدمیوں کو حکم [فیصلہ ساز] بنایا ہے؟ تو انہوں نے فرمایا: ''میں نے مخلوق کو حکم نہیں بنایا؛ میں نے تو قرآن کو حکم بنایا ہے۔''

دوسری روایت میں ہے جو عبداللہ بن حسن سے مروی ہے کہ: 'حضرت علی رضی اللہ عنہ نے حکمین سے فرمایا: پوری طرح قرآن کا فیصلہ کرو؛ بیشک یہ سارا قرآن میرے لیے ہے۔'' [یعنی وہ پورے کا پورا میرے حق میں ہے]۔

اور حضرت عکرمہ سے مسنداً نقل کرتے ہوئے ابن ابی حاتم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ: حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ ایک جنازے میں حاضر تھے کہ ایک آدمی کو یہ کہتے ہوئے سنا۔ ''یا رب القرآن ارحمه۔''

''اے قرآن کے رب اس پر رحم فرما۔''

تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''مہ'' ''رک جاؤ'' یعنی ایسا نہ کہیے۔ قرآن تو اللہ ہی کی ذات سے ہے اور اللہ کا کلام ہے اور وہ مربوب نہیں ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ ہی سے صادر ہوا ہے اور اس کی طرف لوٹے گا۔

ایسے ہی اس میں ایک اور روایت عمرو بن دینار سے یہ لکھی تھی کہ: ''میں نے ستر سال سے یہ بات سنی ہے کہ ہمارے مشائخ یہ کہتے چلے آرہے ہیں کہ قرآن اللہ کا کلام اور غیر مخلوق ہے۔''

اور ایک روایت میں ہے کہ: ''اسی کی ذات سے وہ صادر ہوا ہے اور اسی کی طرف لوٹے گا۔''

اور اس روایت کو بہت سو نے سفیاہ ابن عیینہ عن عمر بن دینار نقل کیا ہے۔ اور امام بخاری رحمہ اللہ نے

[1] ابن ابی حاتم / الامام ؛ الحافظ ؛ شیخ الاسلام ابو محمد عبدالرحمٰن بن الحافظ الکبیر ابی حاتم محمد بن ادریس المنذر التمیمی ۲۴۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۳۲۷ھ میں وفات پائی۔ علامہ ذہبی فرماتے ہیں: ''جھمیہ کے رد پر ان کی ایک بہت بڑی کتاب ہے'' الرد علی الجھمیة'' جو کہ آپ کی امامت پر دلالت کرتی ہے۔ فوات الوفیات لابن شاکر ۱/ ۵۴۲۔ العبر للذھبی ۲/ ۲۰۸۔ الاعلام للزرکلی ۴/ ۹۹۔]

" خلق افعال العباد "میں اس کو نقل کیا ہے۔

ابن ابی حاتم نے جعفر بن محمد عن ابیہ کی سند سے ایک اور روایت بھی نقل کی ہے کہ حضرت علی بن حسین سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا تو فرمایا: ''نہ خالق ہے اور نہ مخلوق لیکن وہ خالق کا کلام ہے۔''

امام ابوزرعہ نے یحیٰ ابن منصورعن رویم کی سند سے اس کو نقل کیا ہے۔ایک اور روایت ابن ابی حاتم نے جعفر ابن محمد عن ابیہ کی سند سے نقل کی ہے کہ انہوں نے حضرت علی بن حسین سے پوچھا کہ: ''ایک قوم یہ کہتی ہے کہ: ''قرآن مخلوق ہے۔'' تو آپ نے فرمایا: ''نہ تو خالق ہے اور نہ مخلوق؛ بلکہ وہ تو اللہ کا کلام ہے۔''

ایک اور روایت حضرت معاویہ بن عمار ذہبی کی ؛ وہ کہتے ہیں: ''میں نے جعفر بن محمد سے پوچھا کہ: ''لوگ مجھ سے قرآن کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ: ''مخلوق ہے یا خالق''؟ تو آپ نے فرمایا: ''نہ خالق ہے اور نہ مخلوق' بلکہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔ اور ایک اور روایت نقل کی ہے: جعفر ابن عن ابیہ عن جدہ کی سند سے کہ ابوجعفر بن محمد سے قرآن کے بارے میں پوچھا گیا کہ وہ خالق ہے یا مخلوق؟ تو فرمایا: ''اگر خالق وہ ہوتا تو پھر اس کی عبادت کرنا جائز ہوتا۔ اور اگر وہ مخلوق ہوتا تو ختم ہو جاتا۔ حالانکہ یہ دونوں باتیں ثابت نہیں۔ نہ تو اس کی عبادت جائز ہے اور نہ وہ قرآن پاک ختم ہوسکتا ہے۔

اس طرح کے آثار حضراتِ صحابہ اور تابعین اور اہل بیت کے علاوہ دیگر سے کثرت کے ساتھ منقول ہیں۔

حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے اس قول کہ ''میں نے کسی مخلوق کو حکم (فیصلہ ساز) نہیں بنایا' میں نے تو قرآن کو حکم بنایا ہے'' آپ کی مراد یہی ہے کہ میں نے کسی کلام مفتریٰ کو حکم نہیں بنایا ہے یعنی یہ مراد آپ کی نہیں۔ اس لیے کہ خوارج نے ان سے کہا تھا کہ: آپ نے لوگوں میں سے ایک مخلوق کو حکم بنایا۔'' اس سے مراد حضرت ابوموسیٰ اشعری اور حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہما تھے۔ اس لیے آپ نے فرمایا: ''میں نے کسی مخلوق کو حکم نہیں بنایا میں نے تو قرآن کو حکم بنایا جو اللہ کا کلام ہے۔ پس حکم اور فیصلہ اللہ ہی کی ذات کے لائق ہے اور حق سبحانہ اپنے کلام کو اس بات سے متصف کرتے ہیں کہ وہی فیصلہ کرتا ہے اور وہ قصے بیان کرتا ہے اور فتویٰ بھی دیتا ہے؛ ارشاد ہے:

﴿ إِنَّ هَٰذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴾ (النمل :٧٦)

''بیشک یہ قرآن بنی اسرائیل کے سامنے اکثر وہ باتیں بیان کرتا ہے جن میں وہ اختلاف کرتے ہیں''

نیز ارشاد ہے:

﴿ وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ ﴾ (النساء :١٢٧)

''اور وہ آپ سے عورتوں کے بارے میں فتویٰ پوچھتے ہیں، کہہ دے اللہ تمھیں ان کے بارے میں

فتویٰ دیتا ہے اور جو کچھ تم پر کتاب میں پڑھا جاتا ہے وہ ان یتیم عورتوں کے بارے میں ہے۔''

اس طرح یہ ارشاد بھی ہے:

﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾(بقرہ: ۲۱۳)

''اور ان کے ہمراہ حق کے ساتھ کتاب اتاری، تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کرے جن میں انھوں نے اختلاف کیا تھا۔''

جب لفظ ''حکم'' اس طرح قصص بیان کرنا اور لفظ افتاء کی نسبت قرآن کی طرف کی جائے جو کہ کلام اللہ ہے تو اللہ ہی فیصلہساز؛ فتویٰ دینے والے اور وہی بیان کرنے والے ہوتے ہیں جس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے اِن امور کوئی مقامات پر خود اپنی ذات کی طرف منسوب فرمایا ہے۔

پس حضرت علی بن ابی طالب اور جعفر بن محمد اور دیگر اہل بیت رضی اللہ عنہم اجمعین کی مراد یہی تھی۔ اور باقی امت کے اسلاف کی بھی یہی رائے ہے۔ اب بغیر کسی شک کے پس یہ بات واضح ہوگئی کہ یہ روافض آئمہ اہل بیت اور باقی اسلافِ امت کے ساتھ مسئلہ القرآن میں مخالف ہیں۔ جس طرح کہ اور دیگر شرائع (مسائل) میں بھی انہوں نے مخالفت کی ہے۔

رہا یہ قول کہ قرآن غیر مخلوق ہے یہاں مخلوق مجعول کے بارے میں؛ اللہ تعالیٰ نے قرآن کو اس بات کے ساتھ موصوف نہیں فرمایا کہ وہ مجعول [پیدا کردہ] ہے اور وہ عدم سے وجود میں لایا گیا ہے؛ کیونکہ اگر یہ معنی مراد ہوتا تو پھر وہ صرف ایک ہی مفعول کی طرف متعدی ہوتا؛ حالانکہ جہاں یہ استعمال ہوا ہے وہاں دو مفعولوں کی طرف متعدی ہے چنانچہ ارشاد ہے:

﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾(زخرف: ۳)

''بے شک ہم نے اسے عربی قرآن بنایا، تاکہ تم سمجھو۔''

پس اگر وہ اس کا معنی یہ کریں کہ وہ قرآن مجعول ہے تو یہ معنی حق ہے۔ رہا اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ:

﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ﴾[الانبیاء ۲]

''ان کے پاس ان کے رب کی طرف سے کوئی نصیحت نہیں آتی جونئی ہو۔''

تو یہ آیت اس بات پر دال ہے کہ ذکر دو قسم پر ہے: ایک حادث اور دوسرا غیر حادث۔ جیسے آپ کہیں کہ: اگر میرے پاس کسی عادل اور دین دار آدمی کی شہادت آئی تو میں اس کی شہادت کو قبول کروں گا۔ اور نکرہ کی صفت تخصیص کے لیے ہے۔ اور ان کے نزدیک یہ سب کا سب حادث ہے۔ اور قرآن میں حادث وہ نہیں جو ان کے کلام میں حادث ہے۔ پس انہوں نے قرآن کی موافقت نہیں کی۔ پھر اگر یہ کہا جائے کہ وہ حادث ہے تو اس سے

یہ لازم نہیں آتا کہ وہ مخلوق ہے اور اللہ کی ذات سے جدا ہے۔ پس جب اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور قدرت سے کلام فرماتے ہیں تو وہ کلام اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ اور یہ کہنا بھی جائز ہے کہ: وہ حادث ہے۔ اس کے باوجود کہ یہ اس کا کلام اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ مخلوق نہیں ہے۔ یہ بہت سے آئمہ اہل سنت اور آئمہ محدثین کا قول ہے۔ امام بخاری رحمہ اللہ نے اس بات پر رسول اللہ ﷺ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہے:

((ان اللـه يحدث من أمره مايشاء وان ممـاأحدث أن لا تكلموا في الصلاة .)) ❶

''بیشک اللہ تعالیٰ اپنے اس دین میں نئے احکام نازل فرماتے ہیں اور ابھی یہ حکم نیا نازل فرمایا ہے کہ تم نماز میں بات چیت نہ کیا کرو۔''

یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ جو بات اللہ تعالیٰ نے حادث اور نئی اتاری ہے وہ تو اس بات کا حکم ہے کہ وہ نماز میں کلام نہ کریں۔ لیکن نماز کے اندر ان کا عدم تکلم حادث نہیں۔ اس لیے کہ وہ تو ان کے اپنے اختیار سے ہوگا۔ اور ان میں سے بعض وہ بھی ہیں جنھوں نے نہی کے بعد بھی کلام کیا ہوگا۔ لیکن اس سے ان کو روک دیا گیا اسی وجہ سے فرمایا کہ اپنے اس دین میں اللہ تعالیٰ نیا حکم نازل فرماتے ہیں جو چاہتے ہیں۔

مبتدعین کے دلائل سے امامی شیعہ کے دلائل کا ٹکراؤ:

مقصود یہاں یہ ہے کہ اس امامیہ شیعہ سے کہا جائے گا کہ تیرے بھائی تو یہ کہتے ہیں کہ ان کا عقیدہ ہی حق ہے؛ تیرا عقیدہ نہیں۔ اور تم نے اپنے قول پر اسی بات کو بطورِ دلیل پیش کیا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے۔ اور یہ تیرے بھائی مبتدعین تو یہ کہتے ہیں کہ:'' وہ جسم ہے۔'' تو تم ان کے ساتھ مناظرہ کرلو؛ کیونکہ وہ امامت کے مسئلہ میں تیرے بھائی ہیں۔ اور توحید کے مسئلہ میں تیرے خصم (مدمقابل) ہیں۔ اور ایسے ہی چاہیے کہ تم ان خوارج سے مناظرہ کرو جو تیرے مخالفہیں ، رہے اہل سنت وہ تو تیرے اور تیرے خصوم کے درمیان حد فاصل ہیں۔ اور تم اس بات کی قدرت نہیں رکھتے کہ تو اپنے ان مخالفین کے دلائل کو رد کردے؛ نہ یہ اور نہ یہ۔

اگر تم یہ کہو کہ میری حجت ان لوگوں کے خلاف یہ ہے کہ:'' ہر جسم حادث ہے۔'' تو وہ مدمقابل تمہارے بھائی یہ کہیں گے کہ:'' جسم ہمارے ہاں دو اقسام میں منقسم ہوتا ہے: ایک قدیم اور ایک حادث۔ جس طرح کہ قائم بنفسہ اور موجود اور حی اور عالم اور قادر ذات قدیم اور حادث میں تقسیم ہوتی ہے۔

❶ البخا رِي 9/152؛ كتابِ التوحيدِ، بابِ قولِ اللهِ تعالىٰ: كل يوم هو فِي شأن . سننِ أبِي داؤود 1/335؛ كتابِ الصلاةِ، بابِ ردِ السلامِ فِي الصلاة؛ سننِ النسائِي 3/16؛ كتابِ السهوِ، بابِ الكلامِ فِي الصلاةِ. المسندِ؛ ط. المعارِف 5/200؛ رقم: 3575

اگر منکرین صفات یہ کہیں کہ جسم حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود حادث ہوتی ہے۔ تو اس کے مدِ مقابل اسے کہیں گے: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا اور اگر ہم اس بات کو تسلیم کرلیں تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ جو بھی چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ بھی حادث ہے۔ اورحوادث سے خالی نہ ہونے کی یہ ہے کہ وہ اعراض سے خالی نہیں ہوتا؛ اور اعراض تو حادث ہوتے ہیں۔ اس لیے کہ عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا۔ اسے امتداد نہیں ہوتا۔ اور عالم کے حدوث کے مسئلہ میں بہت سے کلابیہ نے اس دلیل پر اعتماد کیا ہے۔ امام آمدی نے بھی اس پر اعتماد کیا ہے۔ اور اس کے علاوہ ہر دلیل پر اعتراض کیا ہے۔ اور کہا ہے یہ اشعریہ کا طریقہ ہے۔ اور جس نے بھی آمدی کے کلام کا تعقب کیا؛ اس نے اس کی دلیل کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور کہا ہے: یہ تو اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ اس اصلِ عظیم کی بنیاد اس ضعیف مقدمہ پر رکھی جائے۔ درحقیقت میں نے امام اشعری رحمہ اللہ کا کلام دیکھا ہے۔ میں نے دیکھا ہے کہ اس کی معتمد دلیل یہ ہے کہ: اجسام اجتماع اور افتراق سے خالی نہیں ہوتے؛ اس لیے کہ اجسام جواہرِ فردہ سے مرکب ہوتے ہیں۔ پس اس نے اعراض میں سے صرف اس نوع کے ساتھ اجسام کے استلزام سے استدلال کیا ہے۔ یہ نوع حادث ہے اس لیے کہ یہ عدم کے بعد وجود میں آئی ہے۔ لیکن یہ جواہر فردہ سے مرکب ہونے پر مبنی ہے۔ اور جمہورِ عقلاء خواہ وہ مسلمان ہوں یا کوئی دیگر، وہ سبھی اس کی نفی کرتے ہیں۔

یہاں پر مقصود ان طوائف کے اصول ذکر کرنا ہے۔ بلا شک وشبہ ان روافض اور معتزلہ کا عقیدہ امت کی دیگر جماعتوں کیعقائد کی بہ نسبت بہت زیادہ فاسد اور باطل ہے۔ اور بیشک ان کے پاس کوئی بھی شرعی یا عقلی دلیل نہیں جو ان کو ان کے مبتدعین بھائیوں کے ساتھ انصاف کروائے۔ اگر چہ وہ لوگ بھی اپنی جگہ پر گمراہ اور بدعتی ؛ اور انتہائی درجہ کے تناقض کا شکار ہیں۔ پس اہل سنت کے خلاف انہیں کیسے کوئی حجت میسر ہوگی جو اسلام میں متوسط اور درمیانی راہ اختیار کرنے والے ہیں جس طرح خود اسلام بھی تمام ملتوں میں ایک متوسط راستہ ہے۔

اگر منکرین صفات کہیں کہ: اجسام کا اعراض کے ساتھ استلزام ان کے حدوث پر دلیل ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: یہ تمہارا اور تمہارے معتزلی ائمہ کا عقیدہ نہیں ہے۔ بلکہ یہ اشاعرہ کا عقیدہ ہے۔ رہے معتزلہ تو ان کے نزدیک بسا اوقات وہ بہت سے اعراض سے خالی بھی ہوتا ہے۔ اور یہ بات وہ اُن امور میں کرتے ہیں جو موجود بعد العدم ہوتے ہیں یا وہ رنگوں کے قبیل سے ہوتے ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ: ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ اعراض حادث ہوتے ہیں؛ اور وہ دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتے۔ اور یہ ایسا عقیدہ ہے جس کا باطل ہونا جمہور عقلاء کے نزدیک بدیہی عقل کے ذریعے معلوم ہے۔ باوجودیکہ یہ نہ تیرا قول ہے اور نہ معتزلہ اور روافض میں سے تیرے شیوخ کا۔

اگر منکر صفات امامی کہے کہ: جسم حوادث سے خالی نہ ہونے پر دلیل یہ ہے کہ وہ اکوان سے خالی نہیں ہوتا؛ اور اکوان حادث ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہوتا؛ یہ دونوں حادث ہیں۔

تو ان کو جواب یہ ہے کہ: ''ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ تمام اکوان حادث ہیں؛ بلکہ یہ جائز ہے کہ ایک ایسا جسمِ قدیم ازلی پایا جائے جو سکون کے ساتھ متصف ہو۔ اور پھر بعد میں اس میں حرکت پیدا ہو جائے؛ حالانکہ پہلے وہ متحرک نہیں تھا۔ کیونکہ سکون دو حال سے خالی نہیں، اگر وہ ایک عدمی شے ہے تو یہ ممکن ہے کہ اس کے بعد کوئی امر وجودی حادث ہو جائے۔ اگر اس کو ایسا وجودی فرض کر لیا جائے کہ وہ کسی حادث کے ذریعے زائل ہو جائے۔

تو منکرین کہتے ہیں: قدیم تو زائل ہی نہیں ہوتا۔

تو اس کے بھائی کہنے لگے: اگر قدیم بمعنی عدمی ہے تو باتفاق عقلاء اس کا زوال ممکن ہے۔ کیونکہ کوئی بھی حادث ایسا نہیں جس کا عدم قدیم نہ ہو۔ اور سکون تو بہت سے لوگوں کے ہاں ایک امر عدمی ہے۔ اور ہم تو اس بات کو اختیار کرتے ہیں کہ وہ ایک امر عدمی ہے؛ پس اس کا زوال جائز ہے۔ اور اگر وہ ایک وجودی شے ہے تو ہم اس امر کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ اس کا زوال جائز اور ممکن نہیں۔

ان کے ہمنوا مجسمہ کہتے ہیں: یہ مقام شیعہ، معتزلہ، اشعریہ تمام جماعتوں میں سے مخالفین کے خلاف حجت ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس بات میں ہماری موافقت اختیار کی ہے کہ باری تعالیٰ نے فعل صادر فرمایا؛ بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا۔ پس تمام حوادث کا بغیر کسی سببِ حادث کے حدوث کا امکان معلوم ہوا۔ اور وہ اعلانیہ کہتے ہیں کہ: یہ جائز بلکہ واجب ہے کہ سارے کے سارے حوادث بغیر کسی سبب حادث کے پیدا ہوں۔ کیونکہ ان کے نزدیک ایسے حوادث ممتنع ہیں۔ جن کے لیے کوئی اول نہ ہو یعنی ازلی ہوں۔ اور یہ بھی جائز ہے تو ہم نے اس امر کو اختیار کر لیا ہے کہ سکون ایک عدمی شے ہے اور حادث ایک وجودی حرکت۔ پس جب کسی جسم کا حدوث بغیر کسی سببِ حادث کے جائز ہے تو حرکت کا بغیر کسی سببِ حادث کے پیدا کرنا بطریق اولیٰ ممکن ہے۔

اور اگر کہا جائے کہ سکون ایک وجودی شے ہے۔ تو جب اعیان کا وجود بعد العدم ممکن ہے؛ حالانکہ وہ تو عدمِ فعل سے فعل کی طرف انتقال ہے خواہ اس کو تغیر و انتقال کہا جائے یا نہ کہا جائے؛ تو یہ جائز ہے کہ کوئی ساکن متحرک ہو اور سکون سے حرکت کی طرف منتقل ہو جائے۔ اگرچہ یہ دونوں وجودی چیز ہیں۔

کسی قائل کا یہ کہنا کہ اس ذات کے قدم کا مقتضی (بالکسر) اس کے وجوب کے لوازم میں سے ہے۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: بسا اوقات ایک ذات کی بقا اس امر کے ساتھ مشروط ہوتی ہے کہ اس کے زوال کے ساتھ اس کا ارادہ متعلق نہ ہو جس طرح کہ حوادث کے سبب میں۔ بے شک واجب عدمِ فعل سے فعل کی طرف منتقل ہو۔ تو جو جواب ان کا اس بارے میں ہے وہی جواب ہمارا بھی ہے۔ اور اگر وہ دوامِ فاعلیت کا قائل ہے تو اس سے ان کا اور ہمارا عقیدہ دونوں باطل ہوئے۔

خلاصہ کلام ! یہ بات ممکن ہے کہ کسی قدیم ذات سے کوئی امر بغیر کسی سببِ حادث کے صادر ہو۔ یا ممکن کے دوطرفین میں سے کسی ایک کو ترجیح دی جائے؛ محض قدرت سے۔تو ایسی صورتِ حال میں تو یہ ممکن ہوگا کہ قادر ذات ایک ایسی شے بھی صادر کر دے جس سے وہ سکون زائل ہو جائے جو پہلے زمانے میں تھا خواہ وہ سکون وجودی ہو یا عدمی ہو۔

منکرین صفات کہتے ہیں: اس سے تو لازم آتا ہے کہ اللہ تعالیٰ حرکت ،حوادث اور اعراض کے لیے محل بنے ؛ جبکہ یہ عقیدہ تو باطل ہے۔ اور امامیہ میں سے اس کے بدعتی ہم نوا کہتے ہیں کہ آپ نے تو ایسی بات کہہ دی جو مطلوب پر صادر ہورہی ہے۔ یہی تو ہمارا واضح عقیدہ ہے۔کیونکہ ہم تو یہی کہتے ہیں کہ: وہ متحرک ہے۔ اور اس کے ساتھ حوادث اور اعراض قائم ہوتے ہیں ۔تو پھر ہمارے اس عقیدہ کے بطلان پر کیا دلیل ہے؟

منکرین کہتے ہیں: جس ذات کیساتھ حوادث قائم ہوں وہ اُن سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو بھی شے ایسی ہو جو حواث سے خالی نہ ہوتو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے ۔تو اس کے بدعتی بھائی اس سے کہتے ہیں کہ جس ذات کے ساتھ حوادث قائم ہوں وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتا۔ یہ تو امامیہ اور معتزلہ کا قول نہیں؛ یہ تو اشعریہ کا قول ہے۔ اور امام رازی اور آمدی اور ان کے علاوہ دیگر نے اس کے ضعف کا اعتراف کیا ہے اور یہ کہ اس پر کوئی دلیل نہیں ۔اور تم اس بات کو ہمارے حق میں تسلیم کرتے ہو کہ اللہ تعالیٰ نے اشیاء کو پیدا فرمایا؛ بعد اس کے کہ وہ معدوم تھے اور بغیر کسی سببِ حادث کے کوئی حادث بھی موجود نہیں تھا۔ یعنی بغیر حادث کے حادثِ اول کو پیدا فرمایا۔ پس جب حوادث بغیر کسی اسبابِ حادثہ کے پیدا ہوئے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کی ذات کے ساتھ ان کا قیام ہو بعد اس کے کہ وہ پہلے قائم نہیں تھے۔

اس قول کے امامیہ قائل ہیں؛ اور کرامیہ میں سے بھی بعض کا اور کچھ دیگر حضرات کا بھی یہی قول ہے۔ وہ قدیم جسم کے اثبات کے قائل ہیں۔ اور یہ کہ اللہ نے فعل کو صادر کیا بعد اس کے کہ وہ فاعل نہیں تھا۔ یا وہ متحرک ہوا بعد اس کے کہ وہ ساکن تھا۔ان امامیہ،اور ان کے ہمنواؤں معتزلہ اور کلابیہ کے لیے اس کا ابطال ممکن نہیں۔ کیونکہ ان کے قول کی بنیاد تو اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کے قیام کے امتناع پر ہے۔ ان کے برعکس یہ لوگ اس کو جائز قرار دیتے ہیں۔ پھر کلابیہ صفات کے انکار کی وجہ سے اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کے قیام کی نفی نہیں کرتے ۔بیشک وہ کہتے ہیں: صفاتِ قدیمہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں؛ اور وہ نوع کے قدم کی نفی اس کے اعیان کے تجدد کی وجہ سے کرتے ہیں۔ جو دھیرے دھیرے وجود میں آتے ہیں۔ کیونکہ وہ حادث ہیں۔

اس انکار میں ان کی اصل دلیل یہ ہے کہ جو شے ما قبل الحوادث ہو وہ حوادث سے خالی نہیں ہوتی۔ اور یہ عقلاء کے نزدیک ایک باطل مقدمہ ہے اور اس کا اعتراف ان کے ماہرین میں سے بہت سوں نے کیا ہے۔جیسے رازی اور آمدی وغیرہ۔ رہے ابو المعالی اور ان کے امثال؛ تو انہوں نے اس مطلوب پر کوئی حجت عقلیہ قائم نہیں

کی۔ انہوں نے تو ان لوگوں کے اقوال کے تناقض پر اعتماد کیا ہے جو کرامیہ اور فلاسفہ میں سے ان کے مخالفین ہیں اور مجموعی طور پر ان دونوں صورتوں میں ان طوائف کے اقوال کے تناقض اور فساد پر دلالت کرتا ہے۔ اور بعینہ ان میں سے کسی کے قول کی صحت پر بھی دلالت نہیں کرتا۔ اور ایسی صورتِ حال ایک تیسرا قولِ بھی ممکن ہے؛ ان دونوں اقوال یا کسی ایک قول؛ سے کلابیہ کے قول کی صحت لازم نہیں آتی۔ اور ایسے ہی ان طوائف کے قول کی صحت جو کہ باہم اختلاف کا شکار اور کتاب وسنت کے مخالفین ہیں۔ اور ان کے نزدیک تو صرف اور صرف یہی ہے کہ وہ ایک دوسرے کے عقائد کی خرابی اور اس کے تناقض کو بیان کرتے ہیں۔ اور خود ان کے ہاں کوئی ایسا صحیح قول نہیں ملتا جسے اختیار کیا جائے۔ پس اس کے کلام سے مستفاد فائدہ یہ ہے کہ ان کا آپس میں ایک دوسرے کے کلام کو ناقص ثابت کرنا۔ [ان میں سے کسی شے کو اعتقاد اور عقیدے کی بنیاد نہیں بنایا جا سکتا]۔ پھر اگر وہ حق بات معلوم ہو جاتی ہے جس کو پیغمبر ﷺ لے کر آئے ہیں تو وہی صواب اور درست؛ اور صریح معقول کے موافق ہے۔ ورنہ تو ان کے باہمی تناقضات اور منازعات سے اتنا فائدہ تو حاصل ہوا کہ ان اعتقاداتِ باطلہ سے انسان اپنے آپ کو محفوظ کر لے؛ اگرچہ وہ خود بھی حق کو نہ پہچانے۔ پس جہل بسیط جہل مرکب سے بہتر ہے۔ اور اقوالِ باطلہ کا عدمِ اعتقاد ان میں سے کسی ایک شے کے اعتقاد سے بہتر ہے۔

رہے معتزلہ تو اللہ کی ذات کیساتھ حوادث کے قیام کی وہ نفی کرتے ہیں۔ کیونکہ حوادث اعراض ہیں جو اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔ اور جب کہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ: اس کے ساتھ اعراض قائم ہو سکتے ہیں۔

معتزلہ کی بنیادی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھ حوادث قائم ہوں تو وہ جسم کہلائے گا؛ اور ان لوگوں نے اس بات کا التزام کر لیا ہے کہ وہ جسم ہے۔ اور ان لوگوں کی عمدہ دلیل اس کے جسمیت کی نفی میں یہ ہے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ہوتا۔ اور دوسرے اس کی مخالفت کرتے ہیں؛ اور کہتے ہیں یہ حوادث سے خالی ہوسکتا ہے۔ اور کہتے ہیں: باری تعالیٰ جسمِ قدیم ہے۔ جس طرح کہ تم کہتے ہو کہ یہ ذاتِ قدیم ہے۔ اور اس نے فعل اس کے عدم کے بعد صادر کیا۔ اور تم اس کے مفعول کو بعینہ اس کا فعل قرار دیتے ہو۔ لیکن یہ دوسرے کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات کے لیے ایسا فعل ثابت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس سے جدا ہے۔ اور یہ دوسرے کہتے ہیں کہ اس کے لیے ایسا مفعول ثابت ہے جو اس کے ذات سے جدا ہے اور اس کے ساتھ کوئی فعل قائم نہیں ہوتا۔

ان لوگوں کی اصل دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ازل میں ساکن تھے؛ تو اس میں حرکت ممکن نہیں۔ کیونکہ سکون ایک معنی وجودی ازلی ہے جو زائل نہیں ہوسکتا۔ اور اگر وہ متحرک فرض کر لئے جائیں تو پھر لا متناہی حوادث لازم آتے ہیں۔ اور یہ دوسرے کہتے ہیں کہ: وہ ازل میں ساکن تھا۔ اور وہ کہتے ہیں کہ سکون عدمِ حرکت سے عبارت ہے۔ یا ایسی شے سے عدمِ حرکت جس کی تحریک ممکن ہو یا اس کا ایسی شے سے عدم اور نفی جس کی شان یہ ہے کہ وہ متحرک ہو۔ وہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ سکون ایک امرِ وجودی ہے۔ جس طرح یہی بات وہ اندھے

پن، گونگے پن، بہرے پن اور جہلِ بسیط میں کہتے ہیں۔ ان امور کے عدمی ہونے کا قول فلاسفہ کا قول نہیں ہے ۔جس طرح کہ علم کلام کے بعض مصنفین نے گمان کیا ہے۔ بلکہ یہ تو اُن اہل نظر متکلمین کا قول ہے اہل قبلہ اوراہل نماز میں سے ہیں۔ اوراس میں ان کا باہمی تنازع اور جھگڑا ایسا ہے جیسے اس کے نظائر یعنی دیگر مسائل میں ان کا اختلاف ہے مثلاً اعراض کی بقا،اجسام کا تماثل اوراسکے علاوہ[دیگر مسائل میں اختلاف] ۔

اگر وہ یہ کہیں کہ یہ ایک امر وجودی ہے۔تو وہ اس بات کوتسلیم نہیں کرتے کہ ہر ازلی زائل ہوتا ہے بلکہ سکون کی حرکت میں تبدیلی کے بارے میں وہ وہی بات کہتے ہیں جو امتناع کا امکان میں تبدیل ہونے میں ان کے مناظر اور مخالفین کہتے ہیں۔کیونکہ دونوں جماعتیں اس امر پر متفق ہیں کہ فعل ازل میں ممتنع تھا اور بعد میں وہ ممکن بنا اسی طرح یہ لوگ سکونِ وجودی کے بارے میں کہتے ہیں کہ اس کا ازل میں حرکت کے ساتھ تبدیل ہونا ممتنع تھا ور بعد میں وہ ممکن ہوا۔جس طرح کہ یہ سبھی اس کے قائل ہیں کہ حرکت وجودی میں فعل اس وقت وجود میں آیا جس وقت کہ حدوث ممکن ہوا۔پس یہ ان امور میں امامیہ اور کرامیہ کا ان دوسرے امامیہ اور معتزلہ کلابیہ اوران کے اتباع کے ساتھ بحث ومباحثہ ہے جن میں یہ صرف عقل پر اعتماد کرتے ہیں۔معتزلہ اور روافض اوران کے موافقین میں سے ایک گروہ نے ان کو یہ جواب دیا ہے کہ وہ دلیل جو حدوثِ عالم پر دال ہے؛بعینہ وہی دلیل اجسام کے حدوث پر دال ہے۔ پس اگر یہ دلیل صحیح نہیں ہے تو عالم کے حدوث اور صانع کے اثبات اوراس کی معرفت کا راستہ ہی بند ہو جائے گا۔

پس ان لوگوں سے فریق مخالف نے کہا کہ ہم تو اس بات کوتسلیم نہیں کرتے کہ صانع کے اثبات اور عالم کی معرفت کا صرف ایک ہی راستہ ہے۔ بلکہ یہ تو اسلام میں ایک انوکھا ،مبتدع اور خودساختہ راستہ ہے۔صحابہ اور رسول اللہ ﷺ کے اہل قرابت اور تابعین حضرات میں سے کوئی بھی اس راستے پر نہیں چلا۔ بلکہ یہ تو جہم بن صفوان ،ابوالہذیل علاف اوران کے موافقین کا راستہ ہے۔اور اگر صانع کے اثبات اور عالم کے حدوث کا علم صرف اورصرف اسی طریقے سے تام؛ہوتا تو پھراس طریقے کو بیان کرنا دین میں سے ہوتا؛ اور ایمان اس کے بغیر مکمل نہ ہوتا۔اور ہم تو بدیہی طور پر جانتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی امت سے یہ طریقہ بیان نہیں کیااور نہ اس کی دعوت دی۔اور نہ صحابہ میں سے کسی ایک نے اس کی دعوت دی۔ پھر یہ کہنا کہ’’ ایمان اس پر موقوف ہے ‘‘یہ ایسی بات ہے کہ اسلام میں اس کا بطلان بدیہی طور پر ثابت ہے۔

ہر شخص جانتا ہے کہ یہ ایک نیا طریقہ[بدعت] ہے جس پر سلف میں سے کوئی بھی نہیں چلا۔اورلوگوں کے مابین اس کی صحت میں اختلافہے ۔تو پھر یہ لوگ کیسے کہتے ہیں کہ صانع کا علم اور حدوثِ عالم کا علم اس پر موقوف ہے۔اور انہوں نے تو یہ بھی کہا کہ یہ طریقہ تو اثباتِ صانع کے علم کے منافی ہے۔ نیز اس اللہ تعالیٰ کا اس عالم کا صانع ہونے اورشرائع اوراحکام کے آمر اور رسولوں کے بھیجنے والی ذات ہونے کے منافی ہے۔ پس جن لوگوں

نے یہ طریقہ ایجاد کیا ہے یعنی جہمیہ ،معتزلہ اور ان کے موافقین ؛ توان کا کہنا ہے کہ یہ طریقہ عقلاً صحیح ہے اور پیغمبروں کی نبوت پر علم اور دین اسلام کی صحت اس کے بغیر تام نہیں ہوتی ۔

ان کا یہ کہنا کہ ''پیغمبر کی نبوت پر علم اور دینِ اسلام کی حقانیت اس کے بغیر تام نہیں ہوتی '' یہ ایک ایسی بات ہے کہ جمہور امت سلفاً وخلفاً سب نے اس پر ان میں نکیر اور رد کیا ہے۔ خاص طور پر سلف اور آئمہ کرام کا کلام اس جیسے کلام والوں کو بدعتی قرار دینے اور ان کی مذمت کرنے میں اور ان کو جہل اور عدم علم کی طرف منسوب کرنے میں ایک ایسا کلام ہے جو امور متواترہ میں سے ہے۔ اور ایسے ہی عقلی اعتبار سے اس کی صحت کا قول بھی ایک ایسی بات ہے؛ جو جمہور آئمہ امت کے نزدیک منکر اور نا قابل قبول بات ہے۔ لیکن کرامیہ ،کلابیہ اور دیگر بعض جماعتوں نے جہمیہ اور معتزلہ کی اس بات کو تسلیم کیا ہے۔ اور اس کے باوجود انہوں نے ان کے ساتھ اس بات میں اختلاف کیا ہے کہ دینِ اسلام کی صحت اس پر موقوف ہے یا نہیں تو اس وہ کے منکر ہیں جس طرح کہ بہت سوں نے اس بات کو ذکر کیا ہے جیسے ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ نے اپنے رسالے:"رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب " میں لکھا ہے۔اور خطابی اور ابوعمر وطلمنکی اندلسی اور اسی طرح قاضی ابویعلی اور ان کے علاوہ اور مصنفین نے اس بات کو ذکر کیا ہے۔

رہے ائمہ اہل سنت اور اہل کلام کے کئی گروہوں نے واضح طور پر بیان کیا ہے کہ: یہ عقلاً بھی باطل طریقہ ہے اور دینِ اسلام کی صحت کے منافی ہے؛ چہ جائے کہ دین اسلام کی صحت پر علم کے لیے یہ شرط قرار دیا جائے۔ اور دین اسلام کی صحت کے منافی چیز کی اس کے ساتھ کیا نسبت جو اس کی صحت کے علم کے لیے لازم ہے۔

یہ بھی واضح کیا ہے کہ ایک ایسی ذات فرض کرنا جو ازل سے اپنی مشیت اور قدرت سے نہ فاعل ہو، نہ متکلم ؛ اور پھر ان مفعولات کا حدوث فرض کرنا جو پہلے وجود میں نہیں تھے ؛ پھر بغیر کسی سببِ حادث کے موجود ہوئے ؛- جیسے ایک منظوم اور مرکب کلام- تو اس کا باطل ہونا صریح معقول سے معلوم ہے۔ اور یہ تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے آسمان اور زمینوں کے خالق ہونے کے بھی منافی ہے۔ اور یہ کہ قرآن اللہ کا کلام قرار دیا جائے۔ اس کے علاوہ بہت سے امور کہ جن کی رسولوں نے خبر دی ہے۔ بلکہ اس کی حقیقت یہ ہے کہ رب تعالیٰ نے کسی فعل کو بھی صادر نہیں کیا اور کسی شے پر بھی اللہ نے کلام نہیں کیا بوجہ ان امور کے ممتنع ہونے کے جو انہوں نے ذکر کئے ہیں یعنی یہ کہ وہ فعال ہے یا یہ کہ اُس کے لیے دیگر صفات ثابت ہیں۔ دوسرے مقام پر اس کا ذکر کیا گیا ہے۔

یہاں پر مقصود ان طرق اور مقالات کی غلطی سے آگاہ کرنا ہے جو ان باطل فرقوں نے گھڑ لیے ہیں۔

منکرین صفات کہتے ہیں: جب صانع پر علم کا اثبات اور آسمانوں اور زمینوں کا حدوث اور پیغمبروں کی نبوت پر علم کا اثبات کی بابت ہمارے طریقے باطل ہوئے تو اس کی طرف صحیح راستہ کیا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: اولاً: ہم پر اس مقام پر ان امور کا بیان کرنا واجب نہیں۔ یہاں تو مطلوب یہ ہے

کہ یہ طریقہ بدعت ہے۔ اور یہ بھی معلوم ہے کہ یہ طریقہ پیغمبر علیہ السلام کا لایا ہوا نہیں۔تو پھر اس کا واجب ہونا ممتنع ٹھہرا۔ یا یہ وہ علم ہے جو مسلمانوں پر واجب ہے یا اس کے صدق پر ایمان لانا واجب ہے وہ اس پر موقوف ہو جائے اور انہوں نے یہ بھی کہا کہ صانع کے وجود پر علم اور حدوثِ عالم پر علم ان میں سے ہر ایک کے اثبات کے بہت سے طرق ہیں جو عقلاً اور نقلاً صحت کے ساتھ ثابت ہیں۔

اہل سنت والجماعت کے نزدیک اثباتِ وجودِ اللہ تعالیٰ کے طرق:

اثبات صانع کے طرق بے شمار اور لاتعداد ہیں۔ بلکہ جمہور علماء کا مسلک تو یہ ہے کہ صانع کا اقرار کرنا ایک ضروری فطری امر ہے کہ جو انسان کی خلقت میں ودیعت کیا گیا ہوتا ہے۔ اسی لیے تو تمام پیغمبر صرف اللہ وحدہ لاشریک کی عبادت کی دعوت دیتے تھے۔ اور جتنی امتیں گزری ہیں وہ سبھی اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقرار کرتے تھے۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت میں شریک ٹھہراتے تھے۔ اور وہ لوگ جنہوں نے صانع کا انکار کیا جیسے فرعون؛ تو پیغمبروں نے اس کے ساتھ گفتگو میں ایسا اسلوب اختیار کیا گویا کہ ان کا مخاطب صانع کے اثبات کو اپنے دل میں حق جانتا ہے؛ جیسے موسیٰ علیہ السلام کا ارشاد [اللہ تعالیٰ نے بیان کیا] ہے؛ [فرمایا]:

﴿قَالَ لَقَدْ عَلِمْتَ مَآ اَنْزَلَ هٰٓؤُلَآءِ اِلَّا رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ بَصَآئِرَ ﴾(اسراء ۱۰۲)

’’اس نے کہا بلاشبہ یقیناً تو جان چکا ہے کہ انھیں آسمانوں اور زمین کے رب کے سوا کسی نے نہیں اتارا، اس حال میں کہ واضح دلائل ہیں۔‘‘

جب فرعون نے کہا کہ:

﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾(شعراء23)

’’’’ فرعون نے کہا اور رب العالمین کیا چیز ہے؟۔‘‘

تو حضرت موسیٰ علیہ سلام نے فرمایا:

﴿ قَالَ رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُّوْقِنِيْنَ (24) قَالَ لِمَنْ حَوْلَهٗ اَلَا تَسْتَمِعُوْنَ (25) قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْاَوَّلِيْنَ (26) قَالَ اِنَّ رَسُوْلَكُمُ الَّذِيْٓ اُرْسِلَ اِلَيْكُمْ لَمَجْنُوْنٌ (27) قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُوْنَ (28)﴾[شعراء 24۔28]

’’ کہا جو آسمانوں اور زمین کا رب ہے اور اس کا بھی جو ان دونوں کے درمیان ہے، اگر تم یقین کرنے والے ہو۔اس نے ان لوگوں سے کہا جو اس کے ارد گرد تھے، کیا تم سنتے نہیں؟ کہا جو تمھارا رب اور تمھارے پہلے باپ دادا کا رب ہے۔کہا یقیناً تمھارا یہ پیغمبر، جو تمھاری طرف بھیجا گیا ہے، ضرور

پاگل ہے۔اس نے کہا جو مشرق ومغرب کا رب ہے اور اس کا بھی جو ان دونوں کے درمیان ہے، اگر تم سمجھتے ہو۔''

تو فرعون نے کہا:

﴿ قَالَ فَمَن رَّبُّكُمَا يَا مُوسَى ٥قَالَ رَبُّنَا الَّذِيْ أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾

''اس نے کہا تو تم دونوں کا رب کون ہے اے موسیٰ!؟ کہا ہمارا رب وہ ہے جس نے ہر چیز کو اس کی شکل وصورت بخشی، پھر راستہ دکھایا۔'' [طہ ۴۹-۵۰]

تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا جواب ایسا جواب تھا جو ایسے متجاہل شخص کو دیا جاتا ہے جو اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ وہ حق کو جانتا نہیں حالانکہ اس کے دل میں وہ بات معلوم ومعروف ہوتی ہے اس لیے کہ فرعون کا یہ سوال کرنا: ﴿ وَمَا رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ ﴾ (شعراء 23) ''اور رب العالمین کیا چیز ہے؟۔'' یہ اس کے وجود کے انکار پر مشتمل سوال ہے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی ماہیت کو پہچاننے کے لیے استفہام نہیں۔ جس طرح کہ متاخرین نے یہ گمان کیا اور انہوں نے کہا کہ ''فرعون نے موسیٰ علیہ السلام سے رب العالمین کے ماہیت کے بیان کا مطالبہ کیا۔ تو آپ نے جواب دیتے میں دوسرا راستہ اختیار کیا اس لیے کہ اس ماہیت کو ذکر کر کے جواب دینا تو ممتنع تھا۔ یہ بات ان کی غلطی ہے ۔اس لیے کہ فرعون صانع کا بالکل اقرار کرنے والا نہیں تھا بلکہ وہ تو اس کا منکر تھا اور اس کا استفہام تو صانع کے وجود کے انکار پر مشتمل استفہام تھا اس لیے تو کہا:

﴿ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ اِلٰهٍ غَيْرِىْ ﴾ [قصص ۳۸]

''میں نے اپنے سوا تمھارے لیے کوئی معبود نہیں جانتا۔''

اور یہ کہا کہ: ﴿انا ربکم الاعلیٰ ﴾۔ ''میں تمہارا رب اعلی ہوں۔''

اگر وہ اللہ تعالیٰ کے وجود کا اقراری ہوتا؛ اور وہ اس کی ماہیت کی معرفت کا طالب ہوتا؛ تو اس طرح نہ کہتا۔ اور نہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسا جواب دیتے جس ماہیت ذکر نہ ہوتی۔

یہ کہنا کہ ماہیت سے وہی ماہیت مراد ہے جس کو مناطقہ ذکر کرتے ہیں جو ذاتی مشترک اور ذاتی ممیّز کے ذکر کو ملا کر جواب دیا جاتا ہے؛ جو کہ جنس اور فصل کہلاتے ہیں ۔ یہ ایک باطل بات ہے۔ جس پر کئی مقامات پر تفصیلی رد کیا جا چکا ہے؛ اور یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ وہ ماہیت جو وجودِ خارجی کے مغایر ہے؛ وہ وہ ہے جس کا ذہن میں تصور کیا جاتا ہے اس لیے کہ ذہن میں جو صورتِ ذہنیہ ہوتے ہیں وہ بعینہ موجوداتِ خارجیہ نہیں ۔

رہا منطقِ یونان والوں کا یہ دعویٰ کرنا کہ خارج کے اندر ایک اور ماہیت ایسی پائی جاتی ہے جو اس ماہیت (یعنی موجود فی الذہن) کی غیر ہے اور یہ کہ صفاتِ لازمہ دو قسموں کی طرف تقسیم ہوتے ہیں :ایک وہ جو ذات کے ساتھ لازم ہیں اور اس کے لیے مقوم اور ماہیت کے اندر داخل ہیں ۔ دوسرے وہ جو ذات سے جدا ہیں یعنی

عرضی ہیں اور اس کے لیے غیر مقوم ہیں؛ جو کہ خارجی وجود کے بغیر اس کی خارجی ماہیت کو لازم ہیں؛ تو یہ کئی اعتبارات سے باطل کلام ہے۔اسے کئی مقامات پر بیان کیا گیا ہے۔اور یہ بات بھی واضح کر دی گئی ہے کہ صفات دو قسموں میں تقسیم ہوتی ہیں :ایک وہ جو موصوف کے لیے لازم ہیں۔ دوسرے جو صرف اس کے لیے عارض ہیں۔

جس طرح کہ اہل اسلام کے تمام مکاتب فکر کے اہل نظر کی رائے ہے۔اور مسلمان اہل نظر کا کلام حد اور برہان کے بارے میں بیان کیا گیا ہے اور صریح معقول میں ان کا کلام فلاسفہ یونان اور ان کے متبعین کے کلام کی بہ نسبت زیادہ اصح ہے۔

اور یہ کہ انسان کے نفسِ حدوث کے ذریعے اس کا صانع پہچانا جا سکتا ہے۔یہی حال ہر اس چیز کا ہے جس حدوث مشاہد اور دیکھنے میں آتا ہے۔اور یہی طریقہ قرآن میں مذکور ہے۔

نیز یہ بھی کہ وجود تو کسی ایسے موجود کے اثبات کو مستلزم ہے جو قدیم اور واجب بنفسہ ہو۔اور ہم بالیقین یہ جانتے ہیں کہ موجودات میں بعض وہ ہیں جو حادث ہیں۔ پس بدیہی طور پر یہ بات معلوم ہوئی کہ موجود دو قسم پر ہے :ایک قدیم ،واجب بنفسہ اور دوسرا حادث۔

طرق اثبات حدوث عالم :

رہا حدوثِ عالم تو اس کا علم نقل اور عقل دونوں سے ممکن ہے اس لیے کہ صانع کے وجود پر علم ممکن ہے یا ضرورتاً اور بدیہی طور پر اور فطرتِ سلیمہ کے ذریعے یا حوادث کے حدوث کے مشاہدہ کے ذریعے۔ یا اس کے علاوہ دیگرا ورامور دالہ کے ذریعے۔ پھر جن طرق کے ذریعے رسول اللہ ﷺ کا صدق معلوم ہو جاتا ہے؛ معجزات کی دلالت بھی ان طرق میں سے ایک طریق ہے۔ایسے ہی تصدیق کا راستہ معجزات میں منحصر نہیں ہے پھر رسول ﷺ کا حدوثِ عالم کا خبر دینا اس کے ذریعے بھی پتہ چلتا ہے۔

رہا عقلی دلائل تو یہ امر معلوم ہے کہ عالم اگر قدیم ہوتا تو وہ دو حال سے خالی نہیں :

۱) یا واجب بنفسہ ہوگا تو یہ باطل ہے۔اس پر تنبیہ پہلے گزر چکی ہے۔یعنی کہ عالم کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء غیر کا محتاج ہے اور غیر کا محتاج واجب بنفسہ نہیں بن سکتا۔

۲) یا پھر واجب بغیرہ ہوگا۔تو اس کا مقتضی موجب بذاتہ ہوگا ۔یعنی وہ اپنے مقتضی کو مستلزم ہوگا۔خواہ وہ ارادہ کرنے والا ہو یا نہ ہو۔پس بے شک قدیم ازلی کو اگر یوں فرض کر لیا جائے کہ وہ معلول اور مفعول ہے تو یہ ضروری ہے کہ وہ ایک ایسی علتِ تامہ ہو جو ازل سے اس کی مقتضی ہو۔اور یہی تو موجب بذاتہ کہلاتا ہے۔ اور اگر اس کا مبدع (پیدا کرنے والا) ایسی علتِ تامہ کے لیے موجب بذاتہ ہے جس سے اپنا معلول بالکل متاخر نہ ہو۔تو وہ اور حوادث تو عالم میں مشہود ہیں یعنی نظر آتے ہیں پس یہ بات معلوم ہوئی کہ اس کا

فاعل علت تامہ نہیں اور جب وہ علت تامہ نہیں تو قدیم نہیں ۔

ان حوادثِ عالم کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ یہ اس کے لوازم ذات میں سے ہیں؛ تو یہ ممتنع ہے کہ علت تامہ ازلیہ صرف اپنے ملزوم کے لیے علت بنے نہ کہ لازم کیلئے۔ نیز یہ بات ممتنع ہے کہ وہ اپنے لازم کے لیے علت بنے اس لیے کہ علت تامہ ازلیہ کسی بھی شے کے حدوث کا مقتضی نہیں ہوتا۔ اور اگر حوادث اس کی ذات کے لوازم میں سے نہ ہوں تو پھر وہ حادث بعد العدم ہونگی۔ پس اگر اس کے لیے کوئی محدث نہ ہو تو لازم آئے گا کہ حوادث بغیر کسی محدث کے وجود میں آئے۔ اور اس کا بطلان تو بدیہی طور پر معلوم ہے۔ اور اگر اس کے لیے واجب بنفسہ کے علاوہ کوئی محدث ذات ہو تو اس ذات کا ان حوادث کو پیدا کرنے میں قول اُس قول کی طرح ہے جو بعینہ اس محدث ذات میں ہے اور اگر واجب بنفسہ بعینہ وہی محدث ذات ہے تو پس بتحقیق اس سے حوادث پیدا ہوئے بعد اس کے کہ وہ معدوم تھے۔ اور جب صورت حال یونہی ہے تو پس وہ متغیر ہوا اور حوادث کے لیے عدم کے بعد محل بنا۔ اور علتِ تامہ ازلیہ کے متعلق یہ بات جائز نہیں کہ اس پر تغیر آ جائے یا ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیلی آ جائے۔ اور کیونکہ اس کا متغیر ہونا ضرور کسی سببِ حادث سے ہوگا۔ اور علتِ تامہ ازلیہ کے بارے میں یہ ممکن نہیں کہ اس کی ذات میں کوئی حادث پیدا ہو۔ کیونکہ اگر اس کی ذات میں کوئی حادث پیدا ہوا باوجود یکہ کوئی شے متجدد اور نیا پیدا نہیں ہوا تو پھر تو حدوث بلا سبب لازم آئے گا۔ اور اگر اس کی ذات میں کوئی سببِ حادث نہ ہو تو بغیر فاعل کے حوادث کا حدوث لازم آئے گا پس یہ بات باطل ہوئی کہ وہ علتِ تامہ ازلیہ بنے۔

اگر کوئی جائز قرار دینے والا اس کو جائز قرار دے کہ ایسی علتِ تامہ ازلیہ کا ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال جائز ہے تو پھر یہ بھی جائز ہوگا کہ عالم عدم کے بعد حادث ہو۔ پس ان لوگوں کی دلیل باطل ہوگئی جو قدمِ عالم کے قائل ہیں۔

نیز یہ بھی اس مفروضہ کی بنیاد پر ہے کہ وہ ذات جو ایک حال سے دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتی ہے وہ صرف فاعل بالاختیار ہی ہو؛ نہ کہ موجب بالذات۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ حوادث یا تو ایسے ہونگے کہ ان کا دوام جانبِ ازل میں جائز ہوگا یا واجب ہوگا کہ اس کے لیے کوئی اول ہو۔ پس اگر یہ واجب ہوا کہ اس کے لیے کوئی اول ہے تو پھر ان لوگوں کا مذہب باطل ہوا جو عالم کے قدم کے قائل ہیں؛ اور کہتے ہیں کہ حرکتِ افلاک ازلی ہے۔ اور نیز یہ بھی کہ جب یہ بات واجب ہوئی کہ اس کے لیے کوئی اول ہے تو پھر حدوثِ عالم لازم آیا اس لیے کہ وہ تو حوادث کو متضمن ہوا پس بے شک یا تو وہ حوادث کو مستلزم ہوگا یا حوادث اس کے لیے عارض ہونگے ۔

اگر وہ اس کے لیے مستلزم ہے تو یہ بات ثابت ہوئی کہ وہ ان سے خالی نہیں ہوسکتا اور جب اس کے لیے کوئی ایسی ابتدا بھی ہوگی جو اس کی ذات سے لازم ہے اور وہ ان سے خالی نہیں ہوتا اور ان پر سابق بھی نہیں ہوتا اور متقدم بھی نہیں ہوتا پس جب یہ بات فرض کر لی گئی کہ حادث سب کے سب موجود ہونے والے ہیں بعد اس کے

کہ معدوم تھے تو وہ شے جو اس کے ساتھ متصل ہے اور اس پر مقدم نہیں ہے وہ بھی موجود ہوا بعد اس کے کہ موجود نہیں تھا اور اگر عالم میں حوادث عارض ہیں یعنی اس کے ساتھ لازم نہیں ہیں تو پھر بغیر کسی سبب کے حوادث کا حدوث لازم آئے گا اور ثابت ہوگا اور جب بغیر کسی سبب کے حوادث کا حدوث جائز اور ممکن ہوا تو عالم کا بھی بلا کسی سببِ حادث کے وجود ممکن ہوا پس ہر ایسی حجت باطل ہوگئی جو عالم کے قدم کا موجب اور مقتضی ہو۔ اور عالم کے قدم کا قائل اس قول کو بلا کسی حجت کے اختیار کرنے والا ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ یہ بات تو جائز ہے کہ کسی علت کی وجہ سے عالم قدیم ہو اس کے اندر بغیر کسی حادث کے حدوث کے اور پھر اس کے اندر حوادث پیدا ہوئے تو یہ بھی باطل ہے اس لیے کہ جب یہ بات ممکن ہے کہ وہ علت اس عالم کو پیدا کر دے بعد اس کے کہ وہ علت پہلے محدث نہیں تھی تو پھر وہ موجب نہیں بنی بلکہ وہ تو فاعل بالاختیار والمشیۃ بنی اور اپنے اختیار اور مشیت کے ساتھ جو فاعل ہوتا ہے اس کا مفعول اس کے مقارن نہیں ہوتا جس طرح اپنے مقام پر اس کو بیان کیا گیا ہے۔

اس لیے بھی کہ اسمفر وضہ پر تو واجب ٹھہرا کہ اس کے مفعولات میں سے کوئی قدیم مفعول بھی اس کے مقارن ہو۔ اور یہ بھی لازم آئے گا کہ وہ حوادث کے پیدا کرنے تک فعل سے معطل رہے۔ پس اس کی تعطیل اور فعل دونون کا ایجاب جمع بین الضدین ہے۔ اور یہ تخصیص بلا مخصص ہے۔ کیونکہ وہ اپنی ذات کے اعتبار سے تین حال سے خالی نہیں: یا تو وہ ازل میں فاعل ہوگا یا ازل میں اس کی فاعلیت ممتنع ہوگی؛ یا دونوں امر جائز ہونگے۔

اگر ازل میں اس کا فاعل بننا واجب ہے تو پھر ازل میں حوادث کا حدوث بھی جائز اور ممکن ہے اور یہ بات واجب ہے کہ ان کے لیے کوئی ابتداء نہ ہو یعنی وہ ازلی ہوں اور مفروض تو یہ ہے کہ ان کے لیے کوئی ابتداء ہے اور حوادث ازلیہ ممتنع ہیں۔ اور اگر یہ بات ممتنع ہے کہ وہ ازل میں فاعل ہوں پھر یہ بھی ممتنع ہوگا کہ اس کی ذات کے علاوہ کوئی شے قدیم ہو اور ازل میں ہو اور پھر عالم کا قدم جائز نہیں ہوگا ایسے حال میں کہ وہ حوادث سے خالی ہو اور نہ حوادث کے ساتھ۔

اگر ازل میں اس کا فاعل ہونے اور فاعل نہ ہونے دونوں کو جائز قرار دیا جائے تو پھر تو یہ بات ممتنع نہیں ہوگی کہ وہ ازل میں فاعل بنے۔ لہٰذا ازل میں حوادث کا حدوث جائز اور ممکن ٹھہرے گا۔ بلکہ وہ تو غیر حوادث کے لیے فاعل ہے پھر وہ ازل میں حوادث کو پیدا کر دیتا ہے۔ جس طرح کہ ان لوگوں کا قول ہے جو عقول اور نفوس کے قدم کے قائل ہیں۔ اور یہ کہ اجسام ان بعض تصورات اور ارادات سے پیدا ہوئے جو نفس میں پیدا ہوتے ہیں۔ اور جیسے کہ ان لوگوں کا قول ہے جو ذوات خمسہ قدیمہ کے قائل ہیں۔ تو پھر یہ سب سے زیادہ فاسد قول ہوا۔ اس لیے یہ تو بلا ایسے سببِ حادث کے حوادث کے پیدا ہونے کو مستلزم ہے جو ان کے حدوث کا مقتضی ہو۔ کیونکہ وہاں تو کوئی ایسا امر نہیں پایا جائے گا جو حوادث کے حدوث اور تجدد کا مقتضی ہو۔ ساتھ اس کے کہ نفس کے قدم کے قائل

کا قول حوادث کے حدوث کے دوام کا مقتضی اور موجب ہے اس لیے کہ بے شک وہ شے جو نفس کے اندر پیدا ہوتا ہے یعنی اس کے تصورات اور ارادات، یہ بھی حوادث ہیں اور ان کے نزدیک یہ بھی دائم ہیں۔

جب بغیر کسی سبب کے حوادث کے حدوث کا قول باطل ٹھہرا تو پھر وہاں کوئی ایسا سبب نہیں پایا جائے گا جو عالم میں سے کسی شے کے قدم پر دلالت کرے اور جن لوگوں نے کسی معلولِ معین کے بارے میں اس کے دوام کا قول اختیار کیا ہے تو انہوں نے محض اس سے بچنے کے لیے فاعلیت کے دوام کو اپنے ذمے لیا ہے پس جب یہ دونوں تقدیروں پر اس کے ذمے لازم آتا ہے تو پھر جمہور عقلاء کے نزدیک اس ممتنع کو اختیار کرنے کی اُن کو کوئی حاجت ہی نہ رہی۔

الحاصل ازل میں اس کا فاعل ہونے کا امکان ازل میں حوادث کے حدوث کے امکان کو مستلزم ہے اسی وجہ سے ایسا کوئی شخص معلوم نہیں جس نے حوادث کے دوام کے امتناع کو مانتے ہوئے ازل میں اس کے ذات کے بارے میں فاعلیت کا قول اختیار کیا ہو۔اس لیے کہ وہ لوگ جو نفسانی تصورات اور ارادات میں حدوث اجسام کے قائل ہیں وہ تو نفس کے اندر حوادث کے دوام کے قائل ہیں اور جو لوگ قدمائے خمسہ کے قدم کے قائل ہیں۔ وہ یہ نہیں کہتے کہ اس کی ذات ازل میں فاعل ہے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ وہ واجب بنفسہ ہے۔اور یہی ان سے منقول ہے۔ بسا اوقات وہ کہتے ہیں کہ وہ ان کے لیے معلول ہے، مفعول نہیں۔

پس اگر یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ ازل میں فاعل ہے اور ازل میں حدوث کا وجود ممتنع ہے تو اس کے فاعلیت کے وجوب اور اس کی فاعلیت کے امتناع کو جمع کر دیا گیا جو کہ جمع بین الضدین ہے۔

اگر یہ کہا جائے کہ: قدیم تو فعل کو صادر کرتا ہے؛ مگر حادث فعل کو نہیں صادر کرتا۔

تو جواب یہ ہے کہ: یہ تو قدیم ذات کے تغییر کو ثابت کرتا ہے اس لیے کہ مفروض تو یہ ہے کہ معلولِ قدیم کے اندر حوادث پیدا ہوئے بعد اس کے کہ وہ نہیں تھے بغیر کسی سببِ حادث کے۔اور معلولِ قدیم میں تبدیلی جائز نہیں ہے اس لیے کہ وہ تو علتِ تامہ ازلیہ کے تغیر کا تقاضا کرتا ہے۔ پھر اس تقدیر پر وہ اللہ کیلئے ایک قدیم معلول ذات کے اثبات کو متضمن ہے؛ یا پھر ایسے چند قدیم ذوات کے اثبات کو مستلزم ہے جو اللہ کی ذات کے لیے معلول ہوں ۔ساتھ ہی اس قدیم ذات میں ایسے حوادث بھی پیدا ہوں جو دائمی ہوں۔ یا اس میں حوادث کا حدوث صفتِ تجدید کے ساتھ ہو؛ تو یہ حدوثِ عالم کا قول ہے۔جس طرح کہ دیموقراطیس اور محمد بن زکریا رازی سے منقول ہے۔ یہ مسئلہ اپنے مقام پر تفصیلاً بیان ہو چکا ہے۔ اور جیسے یہ ان لوگوں کا بھی عقیدہ ہے جو تمام اجسام کے حدوث کے قائل ہیں۔ اور رازی رحمہ اللہ ان دونوں کو ایک ہی قول قرار دیتے ہیں۔ اس نے اپنی کتاب ''المحصل'' میں اور دیگر کتابوں میں بھی اس طرف اشارہ کیا ہے۔ اس لیے کہ حرنانیین سے قدمائے خمسہ کا عقیدہ منقول ہے۔اس پر انہوں نے نفس کے تصور کی بنیاد رکھی ہے۔ اور پھر اس نفس کے اندر ایک عشق پیدا ہوا؛ اور پھر ھیولیٰ کے ساتھ

متعلق ہوا تا کہ اجسام کے لیے ایک ایسا سبب پیدا کیا جائے جو ان کے حدوث کا مقتضی ہو۔ لیکن یہ اس کے ساتھ ایک باطل امر ہے اس لیے کہ حوادث کا حدوث بغیر سبب کے اگر ممتنع ہے تو پھر یہ قول بھی باطل ہے۔ کیونکہ یہ تو بلا سبب حوادث کا پیدا ہونے کو متضمن ہے اور جب فاعل کے احوال تمام زمانوں میں ایک جیسے ہیں اور وہ ایک ایسی ذات ہے جس کے ساتھ امورِ اختیاریہ میں سے کوئی شے بھی قائم نہیں ہوتی۔ تو پھر یہ بات بھی ممتنع ہوئی کہ بعض احوال کی خصوصیت کسی ایسے سبب کے ساتھ ہو جائے جو اجسام کے حدوث کا مقتضی ہو۔ اور اگر وہ ممکن ہے تو پھر اللہ کے ماسوا تمام اشیاء کے عدم کے بعد حدوث کا قول بھی ممتنع ہے۔ اور قدمائے خمسہ تو ایسے امور ہیں کہ ان کا حدوث ممکن ہے اور نیز یہ بھی کہ اس قول کے مطابق تو اللہ کی ذات اپنی معلولات کے لیے موجب بذاتہ ہوگا اور غیر کے لیے فاعل بالاختیار ٹھہرے گا؛ یہ خطا ہے۔ اور دو قولین میں سے کسی ایک قول کو اختیار کرنا دوسرے کے مناقض اور منافی ہے۔ اور اگر کہا جائے کہ حوادث کے حق میں جائز ہے کہ ان کے لیے صفتِ دوام ثابت ہو تو یہ بھی ممتنع ہے؛ کہ وہ کسی عالم میں سے کسی شے کے لیے علت ازلیہ بنے۔ اور ہر صورت عالم حوادث سے خالی نہیں ہوگا۔ اور اس عبارت میں اس اعتبار سے کوتاہی اور تحریف ہے بلکہ یہ تو اس کو مستلزم ہے پس یہ ممتنع ہوا کہ وہ ازل میں علتِ تامہ بنے۔ اور یہ بھی ممتنع ہوا کہ لازم کو چھوڑ کر وہ صرف ملزوم کے لیے علت بنے۔ اور یہ بھی کہ واجب تعالیٰ کے ماسوا جو کچھ بھی ہے تو اس کو وجود اور عدم دونوں ممکن ہیں۔ اور جو شے بھی اس طرح ہو پس بے شک وہ صرف وہ اس کے عدم کے بعد ہی موجود ہوتی ہے۔ نیز یہ قول کہ کوئی مفعول معین ازلاً و ابداً اپنے فاعل کے ساتھ مقارن ہوتا ہے ؛تو اس کا بطلان تو بدیہی عقل سے معلوم ہے۔ چونکہ یہ ایک ایسی بات ہے جس پر اگلے پچھلے سارے عقلاء متفق ہیں۔ حتیٰ کہ ارسطو اور اس کے قدیم اصحاب بھی اور متاخرین اتباع کار بھی متفق ہیں کہ ہر وہ چیز جس کا وجود اور عدم دونوں ممکن ہوں وہ صرف اور صرف حادث یعنی مسبوق بالعدم بن سکتا ہے۔ اور بے شک ابن سینا اور اس کے موافقین ایسے ممکن کو بھی اثبات تسلیم کرتے ہیں جو باوجود ممکن ہونے کے قدیم بھی ہو۔ فلاسفہ میں سے اس کے ہمنواؤں نے اس بات میں نکیر اور اس کی مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے یہ واضح لکھا ہے کہ ابن سینا نے اس امر میں اپنے اسلاف کے قول کے مخالفت کی ہے۔ جیسا کہ ابن رشد اور دیگر عقلاء نے اس کا ذکر کیا ہے ۔تمام جماعتوں کے اکثر عقلاء اور اہل نظر اس بات پر متفق ہیں کہ ہر وہ شے جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ مفعول ہے یا اس کو عدم کے بعد پیدا کیا گیا ہے ؛ یا وہ مصنوع ہے یعنی کسی مادے سے اس کو ایک خاص صورت دی گئی ہے تو ایسی چیز بہر صورت صرف حادث ہی ہوسکتی ہے ۔

اسی لئے جمہورِ عقلاء جب یہ تصور کرتے ہیں کہ اس نے آسمانوں اور زمینوں کو بنایا اور پیدا کیا ہے تو وہ ساتھ ساتھ اس کا بھی تصور کرتے ہیں کہ اس ذات نے ان کو نیا وجود بخشا ہے۔ اور ان کی عقلوں میں یہ تصور آتا ہی نہیں کہ وہ قدیم مخلوق ہیں۔ اگرچہ اس کو دیگر اور عبارات سے تعبیر کیا جائے مثلاً یہ کہا جائے کہ وہ ایسی حادث

اشیاء ہیں جو حدوث کے ساتھ ساتھ قدیم بھی ہیں یعنی مبدَع قدیم ہیں یا اس کے مفعول قدیم ہیں ؛ یا اس کے امثال بلکہ جمہور عقلاء کے نزدیک تو یہ دونوں باتیں یعنی مبدا کہنا اوراس کے ساتھ قدیم کہنا جمع بین الضدین ہے اور مفعول کا اپنے فاعل کے ساتھ مقارنت کا اثبات کرنے والے قائلین جو کہتے ہیں کہ میرے ہاتھ نے حرکت کی ؛ تو اس کی وجہ سے انگوٹھا بھی متحرک ہوا تو یہ ایک غیر مطابق مثال ہے۔ کیونکہ اس مثال میں کوئی ایسی شے تو نہیں جو علتِ فاعلہ ہو اور وہ معلول مفعول پر مقدم ہو۔ اس مثال میں تو صرف شرط یا سبب مذکور ہے۔ اور ایسی شے کے بارے میں ممکن ہے کہ وہ اپنے مشروط یا سبب کے ساتھ مقارن ہو۔ یہ تب ہوگا جب ثانی کو اول کے ساتھ مقارن تسلیم کیا جائے۔ ورنہ تو ان کے ذکر کردہ بہت سے مقامات پر اتصال کے باوجود اس سے متاخر ہوتا ہے۔ جیسے کہ زمان کے بعض اجزاء کا بعض کے ساتھ اتصال کہ ایک دوسرے سے متاخر ہوتا ہے۔

رہا وہ کلام جو امام رازی رحمہ اللہ نے محصل اوراس کے علاوہ دیگر تصنیفات میں لکھا ہے؛ اور کہا ہے کہ:

> ''متکلمین کا اس بات پر اتفاق ہے کہ قدیم ذات کا فاعل کی جانب نسبت ممتنع ہے اور فلاسفہ اس بات پر متفق ہیں کہ وہ زمان کے اعتبار سے ممتنع ہے اس لیے کہ عالم اُن کے نزدیک زمان کے اعتبار سے قدیم ہے باوجود یکہ وہ اللہ تعالیٰ ہی کا فعل ہے۔'' [محصل أفکار المتقدمین والمتأخرین ۹۵۔]

جواب:...... رازی کا متکلمین سے یہ بات نقل کرنا تو صحیح ہے۔ اور یہی تمام طوائف کے جمہورِ عقلاء کا قول ہے۔ لیکن اس کا فلاسفہ سے یہ قول نقل کرنا؛ تو اُن میں سے صرف ایک گروہ کا قول ہے جیسے ابن سینا۔ اور یہ ان کے جمہور کا قول نہیں ہے۔ اور نہ ہی قدوم عالم کے قائلین کا قول ہے؛ جیسے ارسطو اور اس کے متبعین۔ اور نہ ان جمہور فلاسفہ کا قول ہے جو عالم کی صورت کے حدوث کے قائل ہیں۔ بیشک جو لوگ عالم کے قدم کے قائل ہیں وہ عالم کے لیے کسی فاعل مبدع (بکسر الدال، پیدا کرنیوالا) کو ثابت نہیں کرتے جیسے ابن سینا کا قول ہے۔ بلکہ ان میں سے بعض وہ ہیں جو اس کے لیے کوئی علتِ فاعلہ ثابت نہیں کرتے۔ اور ارسطو تو اس کے لیے ایک علت غائیہ کو ثابت کرتا ہے جس کے ساتھ فلک مشابہ ہے۔ اور اس نے کسی علت فاعلہ کو ثابت نہیں کیا جس طرح کہ ابن سینا اور اس کے امثال کا قول ہے۔ رہے وہ لوگ جو ارسطو سے پہلے گزرے ہیں وہ تو آسمانوں کے حدوث کے قائل تھے جس طرح کہ باقی اہل ملل بھی اس کے قائل ہیں۔

پھر امام رازی رحمہ اللہ نے فرمایا کہ:'' میرے نزدیک تو حق بات یہ ہے کہ اس مقام میں اختلاف لفظی ہے اس لیے کہ متقدمین کسی قدیم ذات کا کسی مؤثر واجب بالذات کی طرف استناد کو ممتنع سمجھتے ہیں اور اسی طرح مثبتین کا حال ہے۔ اس بنا پر کہ اللہ تعالیٰ کی عالمیت اوراس کا علم دونوں قدیم ہیں باوجودیکہ عالمیت اور قادریت علم اور قدرت کے ساتھ معلل ہے نیز یہ کہ عالمیت معلل بالعلم ہے۔ اور ابو ہاشم نے تو یہ گمان کیا ہے کہ عالمیت اور قادریت ،حی ہونا اور موجودیت ایک حالتِ خامسہ کے ساتھ معلل ہیں باوجودیکہ یہ سب کے

سب قدیم ہیں۔'' [المحصل ۹۔الأحوال ۱۲۴/۲۔]

ابوالحسین رحمۃ اللہ علیہ نے یہ گمان کیا ہے کہ:''اللہ عالی کی صفتِ عالمیت ایک حال ہے جو ذات کے ساتھ معلل ہے۔اور یہ سب کے سب اگرچہ اس بات کو ممتنع سمجھتے ہیں کہ ان احوال پر لفظِ''قدیم'' کا اطلاق کیا جائے لیکن اس کے اس حقیقی معنی پر پردہ ڈالتے ہیں۔

پس ان سے کہا جائے گا کہ متکلمین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ مفعول ذاتِ قدیم ہوسکتی ہے۔خواہ وہ فاعل اپنے مشیت اور قدرت سے فعل کو صادر کرتی ہو یا یہ بات فرض کر لی جائے کہ وہ اپنی ذات کی وجہ سے فاعل ہے بغیر کسی مشیت کے اور صفات تو موصوف کے ساتھ لازم ہوتے ہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہ تو قدیم ہے؛تو پھر بھی عقلاء میں سے کسی کے نزدیک مفعول نہیں؛ بلکہ وہ ذات کے لیے لازم ہے؛ بخلاف ان مفعولات کے جو ممکن؛ مگر فاعل سے جدا ہوتے ہیں۔کیونکہ بے شک یہ وہی مفعول ہے جس کے بارے میں جمہور عقلاء نے قدمِ عالم کے قائلین پر انکار کیا ہے۔متکلمین اور باقی تمام جمہور عقلاء اس پر متفق ہیں کہ مفعول قدیم نہیں ہوسکتا۔اور اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ فاعل بالطبع ہیں؛ جیسے اجسامِ طبعیہ کرتے ہیں؛ تو جو کچھ اس نے متکلمین کی طرف سے ذکر کیا ہے وہ ان کے قول کا لازم نہیں۔

پھر امام رازی نے کہا ہے کہ:''رہے فلاسفہ تو وہ بے شک عالمِ قدیم کی باری تعالیٰ کی طرف نسبت کو جائز سمجھتے ہیں؛ کیونکہ وہ ان کے نزدیک موجب بالذات ہے۔حتی کہ اگر وہ اس کے بارے میں فاعل بالاختیار ہونے کا اعتقاد رکھتے تو وہ قدیم عالم کے لیے اس کے موجب (بکسر الجیم) ہونے کو جائز اور ممکن نہ سمجھتے۔''

اس کا جواب یہ دیا ہے کہ:''اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ یہ سب کے سب ایک موجبِ قدیم کی طرف ''قدیم'' کی نسبت کے جواز اور کسی فاعل مختار کی طرف اس کے امتناع پر متفق ہیں۔''

پس ان سے کہا جائے گا کہ:''فلاسفہ تو ''اللہ تعالیٰ کا اپنی مشیت کے ساتھ فعل صادر کرنے پر'' رائے رکھتے ہیں۔ابوالبرکات اور دیگر تو اس کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت کے ساتھ فعل صادر کرتا ہے باوجودیکہ وہ قدمِ عالم کے بھی قائل ہیں۔پس یہ واضح ہوا کہ جو اس نے متکلمین کی طرف سے ذکر کیا ہے وہ باطل ہے۔اور جو اس نے فلاسفہ سے نقل کیا ہے،وہ بھی باطل ہے۔

رہے فلاسفہ تو ان کے دو قول ہیں۔ان میں سے متکلمین اس قول کے بطلان پر متفق ہیں جو اُن سے نقل کیا ہے یا اُن کو اس کا الزام دیا ہے۔ بلکہ وہ اور جمہور عقلاء کہتے ہیں کہ: یہ بات بدیہی طور پر معلوم ہے کہ ہر شے جو مفعول ہے وہ حادث ہی ہے۔پھر اس کا مشیت کے ساتھ مفعول ہونا یا بالطبع ہے یا ماہیت کے ساتھ مفعول بننا یہ ۔مقام ثانی ہے۔اور کسی مفعول حادث ہونے کا علم اس امر پر مبنی نہیں کہ فاعل ارادہ کرنے والا ہے ۔کیونکہ ان کے نزدیک فعل کی ابتداء صرف اور صرف ایک ایسی قادر ذات سے ہوتی ہے جو ارادہ کرتا ہے۔لیکن یہ ایک ایسا

قضیہ ہے جو قائم بنفسہا ہے اور یہ قضیہ بھی قائم بنفسہ ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک اللہ کے ماسوا تمام اشیاء کے حدوث پر دلیل ہے اور یہ دونوں ایسے قضیے ہیں جو آپس میں لازم وملزوم ہیں۔

ان امور کو کسی اور وقت کے لیے اٹھا رکھتے ہیں مگر یہاں مقصود یہ ہے کہ اهل سنہ اور شیعہ میں سے جھمیہ اور معتزلہ کے اصولوں کا رد کرنے والے ذرائع کو بیان کیا جائے ان اور دیگر ذرائع سے واضح ہوا اللہ کے علاوہ ہر چیز حادث ہے برابر ہے یہ کہا جائے کہ حادث سے پہلے کوئی حادث ہوتا ہے یا یوں نہ کہا جائے۔ اسی طرح قدماء شیعہ اور کرامیہ وغیرہ یوں کہتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں کہ عالم کو وجود ملتا ہے ان اشیاء سے جو اس میں حاجت کے آثار میں نظر آتی ہیں۔ جیسا کہ واضح کیا گیا کہ عالم کا ہر ہر جز محتاج ہے یہ بذات خود وجود قائل نہیں کر سکتا اسے صانع (بنانے والے) کی محتاجی ہے۔ یوں بھی صانع کا ثبوت ہوا۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ حوادث کا وجود ان سے پہلے کی نفی کرتا ہے یوں ان حدوث اس طریقے سے بھی معلوم ہوا۔ اسی وجہ سے محمد بن ھیصم ( ) ان کے ہم خیال قاضی ابوحازم بن قاضی ابویعلی ( ) اپنی کتاب ''التلخیص'' میں کہتے ہیں معتزلہ اور ان کے ہم خیال جس ذریعے سے صانع کا وجود ثابت کرتے ہیں اس سے صانع کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ پہلے حدوث عالم کو حدوث اجسام سے ثابت کرتے ہیں اور اس ذریعے سے صانع کا ثبوت کرتے ہیں۔ بلکہ وہ آغاز صانع کے ثبوت سے کرتے ہیں پھر حوادث کی ممانعت کے ذریعے حدوث عالم کو ثابت کرتے انہیں پھر جسم کو محدث کے لیے کی ضرورت نہیں پڑتی۔

بہر کیف چار صورتیں بنتی ہیں یا تو حوادث کا دوام جائز ہے یا ان کے دوام کی ممانعت ہے اور واجب ہے اس کی ابتداء ہو یا پھر جسم محدث ہے یا محدث نہیں۔ یہ سیاقوال اهل قبلہ اور غیر قبلہ کے ہاں پائے جاتے ہیں۔ یہ سب افلاک کے حدوث کے قائل ہیں اللہ نے اسے عدم سے وجود دیا ان میں سے کوئی بھی ان کے قدیم ہونے کا قائل نہیں یہ دھریہ کا قول ہے برابر ہے وہ اس کے ساتھ علت اولیٰ کی طرح عالم معقول کو ثابت کریں جیسا کہ ان میں الھیون نے کہا یا ایسا نہ کہیں جیسے ان میں سے طبعیون (نیچری) کہتے ہیں: اور برابر ہے یہ کہیں علت اولی ہی علت غائیہ (مقصودی) ہے یعنی کشی اس سے تشبہ کی وجہ سے حرکت کرتی ہے یہ ارسطو اور اس کے متبعین کا قول ہے۔ یا یہ کہیں کہ علت اولی عالم کی ابتداء ہے جیسا کہ ابن سیناء اور ان کے ہم خیالوں نے کہا۔ یا قدماء خمسہ قرار دیا جائے جیسا کہ حرنانیون وغیرہ نے کہا یا صانع کی عدم موجودگی کا قول اختیار کیا جائے، برابر ہے اس کے وجود کے ثبوت کو واجب کہیں یا اسے حادث کہیں جو بذات خود نہیں، یا مادہ کے وجود کو واجب کہیں اور بغیر محدث کے حدوث صورت قرار دیں جیسا کہ دھریہ کا قول ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ بہت سے لوگ کہتے ہیں یہ سب اقوال سوفسطائی اقوال کی جنس ہیں جو کسی معین قوم کا نظریہ نہیں یہ تو بس کچھ احوال میں بعض افراد کو آنے والے خیالات ہیں۔ اگر یوں کہا جائے تو معلوم ہوا امامیہ اور معتزلہ کے پاس اس کی کوئی دلیل نہیں۔ یہ متقدمین امامیہ

اور کے ہم خیالوں کے قول کے بطلان کی عقلی دلیل ہے۔ (۲) جنہوں نے مسائل صفات اور مسائل قرآن میں جھگڑا کیا ان کی اتباع نہیں کی گئی تو اھل سنت جو عقل ونقل میں ان سے زیادہ درست ہیں ان کے ساتھ ان کا کای جوڑا اور مقابلہ؟

[مسئلہ قدرت الٰہی ؛ اور رافضی عقیدہ پر رد:]

❀ رافضی شیعہ کا عقیدہ بیان کرتا ہے: ''ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام تر مقدورات پر قادر ہیں۔''

❀ مصنف کا امامیہ کے متعلق یہ کہنا: ''ان کا عقیدہ ہے کہ اس میں التباس ہے؛ اس کے بیان کا کوئی فائدہ نہیں۔'' [اس لیے کہ اگر کوئی یہ کہے کہ وہ تمام مقدورات پر قادر ہے اس سے دو چیزیں مراد ہوسکتی ہیں۔ (۲) وہ ہر ممکن پر قادر ہے ہر ممکن مقدور ہے یعنی قادر اس کے کرنے کی قدرت رکھتا ہے۔ (۲) وہ ہر اس چیز پر قادر ہے جو اس کے مقدور میں ہے وہ جس کا مقدور نہیں رکھتا اس پر قادر نہیں۔

پہلا قول تقدیر کے قائلین اھل سنت کا ہے۔ وہ کہتے ہیں وہ ہر مقدور پر قادر ہے۔ وہ کہتے ہیں اللہ ہر اس چیز پر قادر ہے جس پر قادر ہونا ممکن ہو؛ اور کوئی چیز ایسی نہیں جس پر اللہ قادر نہ ہو۔ ان کا یہ تصور نہیں کہ بندے اس چیز پر بھی قادر ہیں جس پر اللہ قادر نہیں۔ فرمان الٰہی ہے:

﴿ اِنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴾ (فصلت 39)

''یقیناً وہ ہر چیز پر پوری طرح قادر ہے۔'' کا یہی مفہوم ہے۔

رہی وہ چیز جو بذات خود ناممکن ہے وہ عام اھل عقل کے ہاں کوئی چیز نہیں اختلاف معدوم ممکن میں ہے کہ وہ کوئی چیز ہے یا نہیں؟

جو بذات خود ناممکن ہے۔ خارج میں اس کے ممکن ہونے کا کوئی قائل نہیں۔ جو بذات خود ناممکن ہے خارج میں بھی ناممکن ہے مثلاً کسی شے کا معدوم وجود یہ بذات خود ناممکن ہے خارج میں اس کا ثبوت نا قابل فہم اسی طرح کسی چیز کا مکمل سفید اور مکمل سیا ہونا کہ ایک وقت میں ایک چیز کا دو جگہ پر ہونا۔ ان جیسے امور میں یہی کیا جائے گا یہ بذات خود ناممکن ہیں اور غیر کی وجہ سے ناممکن کے متعلق بھی یہی کہا جائے گا مثلاً اللہ رب العزت کے علم میں کسی چیز کا نہ ہونا ہے اور اس نے خبر دے دی کہ یہ نہیں ہوگا اور اس نے یہ لکھ دیا کہ یہ نہیں ہوگا تو یہ نہیں ہوگا۔

یوں بھی کہا گیا ہے اس کا ہونا ناممکن ہے کیونکہ اگر اس کا ہونا موجود تھا تو اس سے لازم آئے گا کہ اللہ کا علم، معلوم کے خلاف تھا اور خبر، مخبر کے لیکن اس کا ہونا اللہ کے ہاں ممکن ہے کیونکہ وہ اس پر قادر ہے جیسا کہ فرمایا:

﴿بَلٰی قٰدِرِیْنَ عَلٰۤی اَنْ نُّسَوِّیَ بَنَانَهٗ ﴾ (قیامہ 4)

''کیوں نہیں؟ ہم تو اس کے پور پور کو درست بنانے پر قادر ہیں۔''

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ وَاِنَّا عَلٰی ذَهَابٍ بِّهٖ لَقٰدِرُوْنَ ﴾(المؤمنون18)

''یقیناً ہم اسے کسی بھی طرح لے جانے پر ضرور قادر ہیں۔''

اور فرمان ربانی ہے:

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰٓى اَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ اَوْ مِنْ تَحْتِ اَرْجُلِكُمْ اَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَّ يُذِيْقَ بَعْضَكُمْ بَاْسَ بَعْضٍ ﴾(انعام 65)

''کہہ دے وہی اس پر قادر ہے کہ تم پر تمھارے اوپر سے عذاب بھیجے، یا تمھارے پاؤں کے نیچے سے، یا تمھیں مختلف گروہ بنا کر گتھم گتھا کر دے اور تمھیں ایک دوسرے سے لڑائی کا مزہ چکھائے۔''

صحیحین میں ہے جب یہ آیت نازل ہوئی:

﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلٰٓى اَنْ يَّبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ﴾

''کہ دیں وہ قادر ہے کہ تم پر عذاب بھیجے تمہارے اوپر سے۔'' تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اعوذ بوجهك))''میں تیرے چہرہ کی پناہ میں آتا ہوں۔'' اور پھر جب یہ حصہ نازل ہوا:

﴿ اَوْ مِنْ تَحْتِ اَرْجُلِكُمْ ﴾''یا تمہارے پاؤں کے نیچے سے۔'' تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((اعوذ بوجهك))''میں تیرے چہرہ کی پناہ میں آتا ہوں۔'' اور پھر جب یہ حصہ نازل ہوا:

﴿اَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَّ يُذِيْقَ بَعْضَكُمْ بَاْسَ بَعْضٍ﴾

''یا وہ تمہیں جماعتوں میں منقسم کر دے اور تم ایک دوسرے سے جنگ کا مزہ چکھو۔'' تو رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''یہ دونوں ہلکے ہیں۔''[1]

اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَاٰتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰىهَا ﴾ (سجدہ 13)

''اگر ہم چاہتے تو ہر نفس کو ہدایت دے دیتے۔''

اور فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ لَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَّاحِدَةً﴾(ھود 118)

''اگر تیرا رب چاہتا تو سب لوگوں کو ایک ہی امت بنا دیتا۔''

نیز ارشاد فرمایا:

---

[1] بخاری 56/6، کتاب التفسیر سورت الانعام: قل هو القادر 101/9، ترمذی 327/4کتاب التفسیر سورة انعام ، مسند احمد، طبع حلبی 309/3، طبری طبع المعارف 422/11، مجھے یہ حدیث صحیح مسلم میں نہیں مل سکی۔

﴿وَ لَوْ شَآءَ اللّٰهُ مَا اقْتَتَلُوْا ﴾۔ (البقرة 253)

''اور اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو وہ نہ لڑتے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِنْ نَّشَاْ نَخْسِفْ بِهِمُ الْاَرْضَ اَوْ نُسْقِطْ عَلَيْهِمْ كِسَفًا مِّنَ السَّمَآءِ ﴾ (سباء 9)

''اگر ہم چاہیں انہیں زمین میں دھنسا دیں یا ان پر آسمان کا کوئی حصہ گرا دیں۔''

❀ اس طرح اور آیات میں جن میں اللہ رب العزت نے بیان کیا ہے کہ اگر میں چاہتا تو ایسا کر گزرتا۔ پس جن امور کے ہونے کی اللہ نے خبر دی ہے لازم ہے کہ وہ ان کے کرنے کی طاقت بھی سکتا ہے۔ لوگوں نے معلوم کے خلاف میں تنازعہ کیا ہے۔ کیا یہ ممکن مقدور ہے جیسا کہ ایسے کافر کا ایمان جو اللہ کے علم میں کافر ہے؟ ان کے خیال میں اللہ نے جن چیزوں کا بندوں کو مکلّف ٹھہرانا ہے ناممکن نہیں؟ ان کی دلیل تکلیف مکلّف ہے ان کے خیال میں اس کا ایمان اللہ کے علم کو جہالت کی طرف لوٹاتا ہے۔

❀ [جواب]: لفظ ممتنع مجمل ہے اس سے مراد ممتنع بالنفس بھی ہوتا ہے؛ اور ممتنع بسبب وجود غیر بھی ہوتا۔ اس دوسری چیز کو ممکن مقدور کہتے ہیں؛ برخلاف اول کے۔ چنانچہ جو اللہ کے علم کے مطابق ایمان نہیں لانے والا اس سے ایمان کا وقوع ممکن نہیں۔ اس کی طاقت میں ہے۔ لیکن اللہ کو معلوم ہے وہ طاقت کے باوجود ایمان نہیں لائے گا اسی طرح استطاعت کے باوجود حج نہ کرنے والے کا معاملہ ہے۔

❀ کچھ لوگ کہتے ہیں بذات خود ناممکن مقدور ہے۔ کچھ ایسے امور کا دعوی کرتے ہیں جن کا ممکن نہ ہونا عقل سے معلوم ہوتا ہے۔ ان میں سے غالب افراد اپنے قول کے صحیح تصور سے ناآشنا ہیں۔ یا لوگوں کو اس عبارت کے مفہوم سے آگاہی نہیں۔ پس اس سے لفظی یا معنوی اشتراک کا شبہ واقع ہوتا ہے۔

❀ حقیقت میں جس چیز کی اللہ نے اپنی کتاب میں کئی مقامات صراحت کی کہ: ﴿ اِنَّهٗ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ﴾ (فصلت ۳۹) ''یقیناً وہ ہر چیز پر پوری طرح قادر ہے۔'' جیسا کہ گزر چکا کہ تقدیر کے قائلین اھل سنت کا یہی مذہب ہے۔

معتزلہ اور امامیہ میں سے تقدیر کے انکاری جب کہتے ہیں۔ انہ قادر علی کل المقدورات (وہ ہر مقدور پر قدرت رکھتا ہے) تو اس کا مفہوم وہ مراد نہیں لیتے جو اھل اثبات لیتے ہیں۔ ان کا مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ ہر اس چیز پر قادر ہے جو اس کی قدرت میں ہے۔ افعال العباد یعنی جن، فرشتے، انسان کے افعال پر اللہ قادر نہیں۔ ان کا جھگڑا اس میں ہے کہ کیا وہ اس طرح کی چیزوں پر قادر ہے؟ ان کا قول ہے انہ قادر علی کل مقدور (وہ ہر مقدور پر قادر ہے) تو یہ اس میں تو ہر وہ امر آجاتا ہے جس پر وہ قادر ہو یا اس کا غیر۔ ھو قادر علی کل مقدور لہ کا ان کے ہاں مرادی معنی یہ ہوا وہ اس پر قادر ہے جس پر بندے قادر ہیں اور بندہ دوسرے قادر کے مقدور کی طرح قادر

نہیں۔ بہرصورت جب ان کی مراد یہ ہے کہ وہ ان امور پر قادر ہے جن کی اس کے پاس قدرت ہے یہ تو ایسے ہی ہے کہ کہا جائے وہ اپنے ہر علم کا عالم ہر مخلوق کا خالق ہے اس طرح کی جتنی بھی عبارتیں ہیں سب بے فائدہ ہیں۔ یعنی جیسے کوئی کہے وہ اپنے تمام مفعولات کا فاعل ہے جیسے یہ کہا جائے زید ہر اس چیز کا عالم ہے جسے وہ جانتا ہے اور ہر اس چیز پر قادر ہے جس کی قدرت رکھتا ہے اور اپنے ہر فعل کا فاعل ہے۔

مقدورات کے بیان میں ان سے سوال کیا جائے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے؟ تو ان امامیہ اور ان کے شیوخ قدریہ کا جواب ہے وہ ہر چیز پر قادر نہیں۔ بندے جن پر قادر ہیں ان پر اللہ قادر نہیں۔ وہ گمراہ کو ہدایت دینے کی، ہدایت یافتہ کو گمراہ کرنے کی، کھڑے کو اپنے اختیار سے بیٹھنے کی اور بیٹھے کو کھڑے ہونے کی کسی مسلمان کو نمازی، حاجی، روزہ دار، عمرہ کروانے کی قدرت نہیں رکھتا۔ کسی کو مومن، کافر، نیک، بد بنانے کی صبر دینے کی، بخل سے روکنے کی طاقت نہیں۔ حالانکہ یہ سب امور اس کے لیے ممکن ہیں جب کہ یہ کہتے ہیں اللہ ان پر قادر نہیں ان کے قول قادر علی جمیع المقدورات کے انتہائی بودا ہونے کے لیے یہی کافی ہے، جب کہ اھل سنت کہتے ہیں: ﴿ اِنَّهٗ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ﴾ (فصلت ۳۹)۔ اس میں یہ سب چیزیں بھی آتی ہیں۔

ہاں کسی چیز کا بیک وقت موجود اور معدوم ہونا ناممکن ہے ایسی کسی چیز کا وجود غیر تصوری ہے اھل عقل اسے شے نہیں قرار دیتے اس طرح کی چیزوں میں اللہ کا اپنا مثل پیدا کرنا وغیرہ ہیں۔

[اللہ تعالیٰ عادل اور حکیم ہیں؛ پر تبصرہ:

❀ (مصنف کا قول: ''وہ عادل اور حکیم ہے کسی پر ظلم نہیں کرتا اور نہ ہی برا کرتا ہے ورنہ جہالت اور حاجت مندی لازم آتی ہے)۔ اللہ ان دونوں سے مبراء اور بلند ہے۔

❀ [جواب:] یوں کہا جائے گا کہ مسلمان میں یہ بات اتفاقی ہے کہ اللہ نہ تو برا کام کرتا ہے اور نہ ہی کسی پر ظلم کرتا ہے۔ لیکن اختلاف اس کی تفسیر میں ہے کہ جب وہ بندوں کے افعال کا خالق ہے تو یہ تو برا کام اور بندوں پر ظلم ہے یا نہیں؟ قائلین تقدیر اھل سنت کہتے ہیں یہ ظلم ہے نہ فعل قبیح۔ اور قدریہ کہتے ہیں: ''جب وہ بندوں کے افعال کا خالق ہے تو یہ ظلم اور فعل قبیح ہے۔ فاعل کے فعل کی قباحت اس بات کا تقاضہ نہیں کرتی کہ قباحت خالق کی طرف سے ہے۔ جیسے ''فاعل کا کھانا پینا اپنے خالق کی کمزوری کی دلیل نہیں۔ کیونکہ خالق کی مخلوق بذات خود قائم نہیں رہ سکتی، یہ صفت تو اس کی ہے جس کے ساتھ فعل قائم ہو نہ کہ جس نے اسے پیدا کیا ہے اپنے غیر میں۔ مثلاً جب اس نے اپنے غیر کے لیے رنگ ہوا، حرکت، قدرت اور علم پیدا کیا تو وہ غیر اس رنگ، ہوا، حرکت قدرت اور علم سے متصف ہوگا وہ اس حرکت سے حرکت کرے گا، رنگ سے رنگت حاصل کرے گا، علم سے عالم بنے گا اور قدرت سے قادر ہوگا وغیرہ اس طرح جب اس نے

اپنے غیر کے لیے کلام، نماز، روزہ یا طواف پیدا کیے ہیں تو یہ غیر ہی متکلم، مصلی، صائم اور طائف کہلائے گا ۔اسی طرح جب اس نے اپنے غیر میں گندی بد بو پیدا کی تو بد بودار اور گندا یہ غیر ہی ٹھہرے گا نہ کہ اللہ کی؛ صفت بنے گی جب اس نے انسان کو جلد باز اور بے صبرا بنایا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿اِنَّ الْاِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوْعًاo اِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوْعًا oوَاِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوْعًا﴾ [المعارج]

''بیشک انسان کو کمزور بنایا گیا ہے۔جب اسے تکلیف پہنچتی ہے تو بہت گھبرا جانے والا ہے۔اور جب اسے بھلائی ملتی ہے تو بہت روکنے والا ہے۔''

تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ، جلد باز بے صبرا یا روکنے والا نہیں بنتا جیسا کہ قدریہ کہتے ہیں۔وہ کہتے ہیں: کیونکہ اس نے انسان کو ظالم اور کاذب بنایا ہے؛ تو وہ بھی ظالم اور کاذب ہوگا۔جبکہ اللہ تعالیٰ اس سے بہت بلند ہے۔

۔اس سے معلوم ہوا جمہور قائلین تقدیر کا قول: اللہ بندوں کے افعال کا خالق ہے درست ہے ان کا کہنا ہے اللہ نے بندے کو پیدا کیا اور اس کے ارادے قدرت اور حرکت وغیرہ کا بھی خالق ہے۔

ایک جماعت کرامیہ وغیرہ کی جن میں قاضی ابوحازم بن قاضی ابویعلی رحمہ اللہ بھی ہیں اس طرف گئی ہے کہ اس کا مطلب ہے اللہ بندوں کے افعال کے اسباب کا خالق ہے بندہ ان اسباب کا فاعل یا عدم فاعل ہے۔اللہ جانتا ہے کہ بندہ انہی اسباب کی طرف جائے گا جو اس نے پیدا کیے ہیں ان کے بقول بندے کے افعال خود اپنے ہیں اللہ کی طرف سے نہیں اللہ ان کا خالق ہے مگر تکوین نہیں دیتا۔ یہ کہتے ہیں بندے میں کبھی ارادہ پیدا ہوتا ہے ہاں ارادہ ضرور یہ کا خالق اللہ ہے جیسا کہ قاضی ابوحازم رحمہ اللہ وغیرہ نے کہا ہے۔کبھی کہتے ہیں بندہ اپنے ارادہ کو مطلقاً پیدا کرتا ہے۔جیسا کہ قدریہ کا قول ہے۔لیکن اللہ اپنے پیدا کردہ اسباب کو آسان کر دیتا ہے جن کے متعلق اللہ جانتا ہے کہ وہ ان میں واقع ہوگا۔لیکن جمہور کے بقول یہ فعل ہی مفعول ہے جیسا کہ جہم بن صفوان اور اس کے اشعری متبعین اور مالکیہ، شوافع اور حنابلہ رحمہم اللہ کی ایک جماعت نے کہا ہے کہ بندوں کے افعال اللہ کا فعل ہیں۔

اگر یہ کہا جائے کہ وہی فعل ان کا بھی ہے تو اس سے ایک فعل کے دو فاعل لازم آئیں گے جیسا کہ ابواسحاق اسفرائنی نے بیان کیا ہے۔اور اگر یہ کہا جائے کہ یہ ان کا فعل ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ بندوں کے افعال اللہ کے فعل ہیں نہ کہ عبادت؛ جیسا کہ جہم بن صفوان ، اشعری اور اصحاب ائمہ اربعہ رحمہم اللہ میں ان کی موافقت کرنے والوں نے کیا ہے۔خلق ہی مخلوق ہیں بندوں کے افعال اللہ کی خلق ہیں یہ اللہ کے فعل اور مفعول ہیں جیسے کہ اس کی خلق اس کی مخلوق ہے۔

یہ سب یہ نہیں کہتے بندے اپنے افعال کے حقیقی فاعل ہیں؛ مگر یہ ان کا اکتساب کرتے ہیں۔لیکن جب ان سے فعل اور کسب میں فرق کرنے کو کہا جاتا ہے تو کوئی معقول جواب نہیں دے پاتے۔اسی وجہ سے کہا جاتا ہے تین کلام انتہائی عجیب ہیں۔احوال ابو ہاشم ؛طفرہ نظام ؛اور اشعری کا کسب۔اس لیے ائمہ اور جمہور عقلاء نے ان پر رد

کیا ہے کہ یہ حس کے برعکس اور عقل و نقل کے خلاف ہے۔ ❶

جمہور اہل سنت (متبعین سلف اور ائمہ) کہتے ہیں بندے کا فعل اس کا اپنا حقیقی فعل ہے لیکن اللہ کی مخلوق اللہ کے لیے کیا گیا فعل ہے۔ یہ نہیں کہتے کہ یہ اللہ کا فعل یہ خلق اور مخلوق اور فعل اور مفعول میں فرق کرتے ہیں۔ (یہ فرق امام بخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب 'خلق افعال العباد' میں جلیل القدر علماء سے نقل کیا ہے۔

یہی بات کئی ائمہ سلف سے منقول ہے احناف، جمہور یہ مالکیہ، شافعیہ اور حنابلہ کا یہی مذہب ہے۔ امام بغوی ❸ نے چوٹی کے علماء اہل سنت سے اور "التعرف لمذهب أهل التصوف" میں کلاباذی نے تمام صوفیاء سے یہی نقل کیا ہے۔ ❹

اکثر ھشامیہ، معتزلتہ، کرامیہ، اہل کلام کا یہی قول ہے اسی طرح کلابیہ اور اشعری ائمہ کا یہی مؤقف ہے، ابو علی ثقفی وغیرہ کے بقول کرامیہ کا قول ہے کہ فعل کا اثبات کے لیے مفعول کے علاوہ اسی طرح انہوں نے اللہ کے لیے ارادہ قدیمہ ثابت کیا ہے اور دیگر اعتقادیات کا بھی ذکر کیا ہے جب ان اور ابن خزیمہ کے مابین مسئلہ قرآن میں تزاع پیدا ہوا لیکن مجھے معلوم نہیں کہ یہ ابن کلاب کا اپنا قول ہے یا انہوں نے اس اصل کی بناء کر کہا ہے؟

خلق افعال عباد اور رافضی عقائد:

مسئلہ صفات کی طرح مسئلہ قدر میں بھی روافض کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: اعمال عباد میں رافضہ کا اختلاف ہے کیا یہ مخلوق ہیں؟ کیا یہ اللہ کی مخلوق ہیں؟ اللہ کے لیے مخلوق ہیں؟ یہ تین فرقے ہیں۔ پہلے فرقے میں سے ھشام بن حکم ہیں ان کے مطابق افعال عباد اللہ کے لیے مخلوق ہیں۔ جعفر بن حرب نے ھشام بن حکم نے بیان کیا وہ کہتے تھے انسان کے افعال میں ایک لحاظ سے اسے اختیار ہے اور ایک لحاظ سے مجبور ہے۔ ارادے اور کسب کے لحاظ سے اختیار لیکن ابھارنے والے

❶ نظام کے طفرہ کے لیے ملاحظہ فرمائیں: الملل والنحل 58,57/1، مقالات الاسلامیین 18/2

❷ امام بخاری اپنی کتاب کے صفحہ 10-9 پر فرماتے ہیں لوگ کا فعل، فاعل اور مفعول میں اختلاف ہوا ہے۔ قدریہ کے بقول تمام افعال انسان کے ہاں اللہ کی طرف سے نہیں، جبریہ کے ہاں سب افعال اللہ کی طرف سے ہیں۔ جھمیہ کے ہاں فعل مفعول ایک چیز ہے اسی وجہ سے کہتے ہیں ہر ایک کی مخلوق ہے۔ اہل علم کہتے ہیں تخلیق اللہ کی فعل ہے اور ہمارے افعال مخلوق ہیں اللہ کا فعل اس کی صفت ہے اور اس کی مخلوق کا فعل مفعول ہے)

❸ حسین بن مسعود المعروف حراء ان کے حالات 457/1 میں گزر چکے نیز دیکھیے، تذکرہ الحفاظ 1257/4، الاعلام از زرکلی 2

❹ (التعرف لمذهب اهل التصوف از کلا باذی متوفی 380، ص 9، طبع عیسی حلبی 1960/1380 میں ہے علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ تمام بندوں کے افعال کا خالق ہے جس طرح وہ ان کا خالق ہے لوگ جو بھی بھلائی یا برائی کرتے ہیں اللہ کی قضاء وقدر سے ہے پھر فرماتے ہیں اس پر بھی اتفاق ہے کہ ان کے افعال اور اکتساب حقیقی ہے اس پر انہیں جزاء وسزا ملتی ہے اسی وجہ سے امر نہی اور وعدہ وعید موجود ہے ابن تیمیہ نے بھی کلا بازی کے کلام کی طرف اشارہ کی اہے۔ ملاحظہ فرمائیں۔ 458/1

سبب میں اسے اختیار حاصل نہیں۔

۲۔ دوسرا فرقہ جبر کا منکر ہے؛ جیسا کہ جہمی نے کہا اور معتزلہ کی طرح تفویض کا بھی منکر ہے۔ کیونکہ ان کے خیال میں ائمہ سے ایسے ہی مروی ہے۔ وہ یہ کہنے کے مکلّف نہیں کہ افعال عباد کو مخلوق کہیں یا نہیں۔

۳۔ تیسرے فرقے کے مطابق اعمال عباد اللہ کے لیے مخلوق نہیں یہ معتزلہ اور امامیہ کا قول ہے۔ یوں امامیہ کے تین اقوال ہو گئے۔ کچھ قائلین تقدیر کے ہمنوا ہیں؛ اور کچھ معتزلہ کے موافق۔ کچھ نے توقف اختیار کیا ہے۔ [انہیں واقفہ کہا جاتا ہے۔ واقفہ] کے کہنے کا مطلب بھی تقریباً وہی ہے جو اہل سنت کے عقیدہ کا ہے۔ لیکن یہ لوگ لفظ کے اطلاق میں توقف اختیار کرتے ہیں۔ قدریہ کی طرح تفویض کا لفظ استعمال کرتے ہیں نہ جھمیہ کی طرح جبر کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ بلکہ ائمہ اھل سنت جیسے: اوزاعی، ثوری، عبدالرحمٰن بن مھدی اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ وغیرہ؛ جہم بن صفوان اور اس کے متبعین سے مأثور قول کا بالاتفاق رد کرتے ہیں۔ اگرچہ اشعری نے ان سے زیادہ اسباب وحِکَم کی نفی ہے، سلف اسباب وحکمت کو ثابت کرتے ہیں۔ مقصود یہ ہے جب امامیہ کے دو اقوال ہیں؛ تو ان کا بھی اس مسئلہ میں تنازع باقی لوگوں جیسا ہے؛ لیکن اس مسئلہ میں اور دیگر مسائل میں ان کی دوسروں پر ایک فرع ہے۔ ان میں تقدیر کو ثابت کرنے والے قائلین تقدیر کے؛ اور نفی کرنے والے منکرین تقدیر کے متبعین ہیں۔ سوائے ان جھوٹ پردازیوں کے جو رافضہ کے ساتھ خاص ہیں۔ کیونکہ ایسا جھوٹ، جہالت اور حق کی تکذیب امت میں سے کسی اور نے نہیں کی۔ یہ اوصاف ان کے ساتھ ہی خاص ہیں؛ امت کا کوئی دوسرا گروہ اس میں ان کا شریک نہیں۔ اور جو دیگر علمی مسائل ہیں؛ خواہ وہ اصولی ہوں یا فروعی؛ ان میں وہ دیگر طوائف کی اتباع کرتے ہیں۔ وہ ان ہی سے ان کا کلام ادھار لیتے ہیں اور اس کے ذریعے کلام کرتے ہیں اس میں جو حق ہے وہ اہل سنت کی طرف سے ہے وہ کسی بھی صحیح مسئلہ میں ان سے منفرد نہیں چاہے اصول ہوں یا فروع، بدعتی قوم کا آغاز منافقین سے ہے نہ کہ مؤمنین سے۔ یوں یہ منکر تقدیر اپنے مخالفین کے ساتھ اس مناظرہ میں اپنی قوم کے سامنے کوئی دلیل نہیں رکھ سکا۔ اس مسئلہ میں اہل سنت کے مذاھب کی تفصیل گزر چکی ہے۔ اس کے ساتھیوں نے ائمہ سے اس مسئلہ میں ایسے اقوال نقل کئے ہیں جو اس کے عقیدہ کے خلاف ہیں۔

[گنہگار کو ثواب اور اطاعت کار کو سزا:]

❀ رافضی کا قول کہ: (اللہ فرمانبردار کو ثواب دیتا ہے اور نافرمان سے درگزر کرتا ہے یا اسے عذاب دیتا ہے)۔

❀ یہ خاص اہل سنت کا مذھب ہے اور دیگر مذاھب کا جن کی نسبت اہل سنت کی طرف کی جاتی ہے جیسے کلابیہ، کرامیہ، اشعریہ، سالمیہ اور امت کے باقی فرقے جیسے مرجئہ؛ وغیرہ۔ اس میں خوارج اور معتزلہ سے

اختلاف ہے؛ ان کے بقول مرتکب کبیرہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے جہنم میں رہے گا۔[مقالات اسلامیین ۱/۴۰]

❀ زیدیہ شیعہ میں بعض کا عقیدہ معتزلہ والا ہے۔ اور امامیہ کے دو اقوال ہیں۔ اشعری کہتے ہیں زیدیہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ ابدی جہنمی ہیں نہ اس سے نکالے جائیں گے نہ جہنم سے چھپ سکیں گے۔

وعید میں رافضہ کے عقائد وافکار

وعید میں روافض کے دو فرقے ہیں پہلا فرقہ اپنے مخالفوں کے لیے وعید ثابت کرتے ہیں۔ ان کے لیے عذاب کے قائل ہیں۔ اور جو کوئی ان کے عقیدہ پر کاربند ہو؛ اس کے لیے عذاب نہیں۔ ان کے مطابق اللہ انہیں جنت میں داخل کرے گا اگر جہنم میں جائیں گے تو اللہ انہیں نکال دے گا۔ انہوں نے اپنے ائمہ سے نقل کیا ہے کہ اللہ اور شیعوں کے درمیان معاھدہ ہے۔ ان کے ائمہ نے اللہ سے سوال کیا تو اللہ نے ان سے درگزر کیا۔ جو شیعہ اور ان کے ائمہ کے مابین حقوق تھے؛ ان سے درگزر کر دیا۔ شیعہ اور دیگر لوگوں کے مابین جو مظالم ہوں گے ائمہ سفارش کریں گے تو شیعہ کو معاف کر دیا جائے گا۔

۲) دوسرا فرقہ: ان کا ایک گروہ وعید کو ثابت کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کبیرہ گناہ کے مرتکب ہر شخص کو عذاب دیں گے؛ خواہ وہ ان کے عقیدہ پر ہو یا کسی دوسرے عقیدہ پر۔ یہ عقیدہ اس امامی شیعہ اور معتزلہ میں سے امامیہ کے ائمہ کا ہے۔

[پہلا قول: قائلین تقدیر کے ہاں ظلم کا مفہوم:]

❀ مطیع کو ثواب دے گا؛ تاکہ ظلم نہ ہو۔ ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں قائلین تقدیر کے ہاں جس ظلم سے اللہ کی تنزیہ لازم ہے؛ اس میں دو اقوال ہیں:

اول: ممتنع لذاتہ؛ یعنی ایسا ظلم جو اس کی ذات سے محال ہو۔ اگر ایسا ہونا ممکن ہے تو اللہ اس پر قادر ہے؛ جو بھی اس پر قادر ہوتا ہے ظالم نہیں ہوگا۔ یہ جہم اور اشعری اور ان کے ہم خیالوں کا ہے۔ اسی طرح اہل سنت اور اھل الحدیث میں سے بہکثیر تعداد میں سلف وخلف کی یہی رائے ہے۔

ایاس بن معاویہ رحمہ اللہ [1] سے روایت کیا گیا ہے؛ (متوفی 122ھ) فرماتے ہیں: ''میں نے اپنی کل عقل کے ساتھ مناظرہ صرف قدریہ سے کیا۔ میں نے سوال کیا ظلم کیا ہے؟ انہوں نے کہا اپنے غیر کی ملکیت میں تصرف کرنا۔ میں نے کہا: ہر چیز تو اللہ کی ملکیت ہے۔ یہ قول ائمہ اربعہ اور ان کے متبعین کا ہے۔

[1] ایاس بن معاویہ بن قرہ المزنی۔ ابن سعد کہتے ہیں ثقہ اور بصرہ کے قاضی تھے کئی احادیث کے راوی ہیں۔ ذہین اور ہوشیار آدمی تھے۔ ذہانیت میں ان کی مثال دی جاتی تھی۔ وفات 122، طبقات ابن سعد 234,35/1 وفیات الاعیان 1/23-226، تہذیب التھذیب 39/1، الأعلام للزرکلی 376,77/1)

اس قول کے مطابق یہ نہیں کہا جاسکتا کہ مطیع کو ثواب اس لیے دیتا ہے تا کہ ظالم نہ بنے۔ جو چیز بذات خود ناممکن ہو نہ مقدر ہوتی ہے نہ اس کا وقوع متصور ہوتا ہے۔ جو چیز مقدور ہو اور سرانجام دی گئی ہو ان کے ہاں ظلم نہیں بنتی ان کے ہاں اللہ کے لیے بغیر گناہ کے دنیا و آخرت میں عذاب دینا درست ہے جس طرح کفار کے بچوں اور مجنونوں کو بغیر گناہ کے عذاب دینا اس کے لیے درست ہے۔ ان میں سے کچھ قطعی طور پر کفار کے بچوں کا جہنم جانا مانتے ہیں اور کچھ توقف اختیار کرتے ہیں مگر جائز سمجھتے ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ کے اصحاب میں سے ایک جماعت قطعیت کا قول امام احمد رحمہ اللہ سے بھی نقل کرتی ہے یہ امام احمد پر بہتان ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ اور دیگر ائمہ سے متواتر اور منصوص مؤقف احادیث صحیحہ کے مطابق ہے۔

ان لوگوں کو شبہ لگا ہے۔ آپ رحمہ اللہ سے سوال کیے گئے آپ رحمہ اللہ نے صحیح احادیث کے مطابق جواب دیتے ہوئے فرمایا: اللہ اعلم بما کانو عاملین (اللہ ان کے اعمال سے بخوبی واقف ہے)۔ لوگوں نے سمجھا امام احمد نے خدیجہ رضی اللہ عنہا سے منقول درج ذیل حدیث کے مطابق جواب دیا۔ خدیجہ فرماتی ہیں میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مشرکین کے بچوں کے متعلق سوال کیا تو آپ نے فرمایا: ''وہ جہنمی ہیں میں تو چھا بغیر کسی عمل کے؟ فرمایا اللہ ان کے عملوں سے واقف ہے۔'' یہ حدیث اھل علم کے ہاں جھوٹ اور من گھڑت ہے۔ اس کا کذب تو ھر بڑا چھوٹا جانتا ہے امام احمد رحمہ اللہ کی بات ہی کچھ اور ہے۔ آپ نے یہ جواب نہیں دیا۔ بلکہ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی صحیح حدیث ہے: نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''ہر بچہ فطرت پر پیدا ہوتا ہے اس کے والدین اسے یہودی عیسائی یا مجوسی بناتے ہیں۔ جیسے اونٹنی صحیح سالم بچہ جنتی ہے نہ کہ ناک کٹا۔'' حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ نے حدیث بیان کرنے کے بعد فرمایا:

''چاہو تو یہ آیت پڑھو: ﴿ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِيْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ (الروم 30)

''اللہ کی وہ فطرت جس پر اس نے لوگوں کو پیدا کیا۔''

صحابہ نے پھر پوچھا: یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! ''مشرکین کے بچپن میں فوت ہونے والے بچوں کے متعلق کیا خیال ہے؟ فرمایا: ''انہوں نے جو کرنا تھا اللہ اس سے بخوبی باخبر ہے۔'' [1]

---

[1] یہ حدیث ابوھریرہ سے متعدد اسناد اور الفاظ سے مطول اور مختصر منقول ہے ملاحظہ فرمائیں: بخاری کتاب الجنائز باب اذا سلم الصبی 95/2، کتاب الجنائز باب ماقیل فی اولادالمشرکین 100/2، کتاب التفسیر سورت روم 114/6، کتاب القدر باب الله اعلم بما کانوا عاملین 123/8، مسلم 48/4-248 کتاب القدر باب کل مولود بولد علی الفطرة، ابوداؤد 18/4-316کتاب السنة باب فی دراری المشرکین، ترمذی 303/3، کتاب القدر باب کل مولود، شرح ابن عربی علی الترمذی 301/8-، مسند احمد عن اسود بن سریع 435/3طبع حلبی، صحیح ابن حبان 98/1-297 حدیث 132، تفسیر طبری 231/13 مطبوع حلبی، التغلیق 232-231، مستدرك حاکم 123/3، بیهقی 77/9، مجمع الزوائد، 316/5، استبعاب از ابن عبدالبر تحت ترجمه اسود، شرح مسلم ازنووی 8/16-207-

صحیح بخاری میں حضرت ابوھریرہ سے مروی ہے نبی کریم ﷺ سے مشرکین کے بچوں سے متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: ''اللہ اعلم بما کا عاملین۔'' ❶

ان احادیث اور اقوال پر مفصل بحث دوسری جگہ مثلاً درء تعارض العقل والنقل میں کی گئی ہے۔

دوسرا قول: قائلین قدر کے ہاں ظلم کا مفہوم۔

دوسرا قول: یہ ہے کہ ظلم ممکن اور مقدور ہے۔ اللہ اپنے علم وعدل کی وجہ سے ظلم نہیں کرتا۔ وہ کسی پر دوسرے کا گناہ نہیں ڈالتا۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی ﴾[اسراء ۱۵]

''کسی ایک پر دوسرے کا بوجھ نہیں ڈالا جائے گا۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخٰفُ ظُلْمًا وَّ لَا هَضْمًا﴾[طه ۱۱۲]

''اور جو شخص اچھی قسم کے اعمال کرے اور وہ مومن ہو تو وہ نہ کسی بے انصافی سے ڈرے گا اور نہ حق تلفی سے۔''

اس بنیاد پر کسی کو دوسرے کے گناہ کے سبب سزا دینا ظلم ہے اللہ رب العزت اس سے پاک ہے۔ رہی یہ بات کہ مطیع کو اجر وثواب دینا؛ تو یہ اس کا فضل واحسان ہے اگرچہ مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ وہ وعدے کی لازما پاسداری کرتا ہے۔ اس نے اپنے اوپر ظلم حرام کر رکھا ہے۔ اس کے اسماء وصفات اسی کا تقاضہ کرتے ہیں۔ یہ مالک کے ظلم جیسا نہیں جو کام پورا لیتا ہے مگر اجرت پوری نہ دے۔ یہ مزدوری تو مالک کا کام پورا کرنے کا معاوضہ ہوتی ہے اگر پوری نہ دے تو ظلم ہے۔ اللہ نے تو اوامر ونواھی اور اطاعت کی توفیق؛ اور بھلائی کے کاموں ان کے تعاون کے ذریعے بندوں پر احسان کیا ہے۔ حدیث قدسی میں ہے:

''اے میرے بندو! میں اپنے اوپر ظلم کو حرام کر لیا اور تمہارے مابین بھی اسے حرام ٹھہرایا ہے؛ میرے بندو آپس میں ظلم نہ کرو۔ تم سب گمراہ ہو مگر میں جسے ہدایت عطا کر دوں؛ سو مجھ سے ہدایت طلب کرو میں تمہیں ہدایت دوں گا۔ میرے بندو! تم سب بھوکے ہو مگر جسے میں کھلا دوں؛ تم سب مجھ سے کھانا مانگو میں تمہیں کھلاؤں گا۔ میرے بندو! تم سب ننگے ہو مگر میں جسے پہنا دوں؛ مجھ سے کپڑے مانگو میں تمہیں پہناؤں گا۔ میرے بندو! اگر تمہارے اول وآخر؛ جن وانس؛ تم میں سے سب سے زیادہ پرہیز گار کے دل جیسے ہو جائیں؛ اس سے میری بادشاہت میں کچھ اضافہ نہیں ہوگا۔ اے میرے بندو! تم سب جن وانس اپنے سب سے فاجر آدمی جیسے ہو جاؤ؛ میری بادشاہت میں کچھ کمی

❶ بخاری 100/2، 123/8، مسلم 2047/4، مسند احمد 7512,7321، مسند الطیاسی 235/2۔

واقع نہ ہوگی۔ میرے بندو! تمہارے اگلے پچھلے جن و انس ایک میدان میں کھڑے ہو کر مجھ سے سوال کریں؛ اور میں ہر انسان کو اس کے سوال کے مطابق عطا کر دوں؛ تو اس سے میرے خزانوں میں اتنی کمی نہیں ہوگی جتنی سمندر میں سوئی ڈبونے سے ہوتی ہے۔ اے میرے بندو! تم مجھے ہر گز نقصان پہنچانے کی طاقت نہیں رکھتے؛ نہ مجھے نفع دینے کی سکت رکھتے ہو کہ مجھے نفع دے سکو۔ میرے بندو! میں تو تمہارے اعمال گن گن کے رکھتا ہوں اور ان پر تمہیں پوری پوری جزاء دیتا ہوں جس نے اچھائی پائی وہ (میری) اللہ کی تعریف کرے اور جو اس کے علاوہ کسی چیز کو پائے وہ صرف خود کو ہی ملامت کرے۔'' [1]

معلوم ہوا ثواب پر اللہ کا شکر اور تعریف کرنا اس لیے ہے کہ یہ اسی کے احسان اور پیدا کردہ اسباب سے ممکن ہوا۔ عذاب اور سزا اس کا عدل ہے؛ جس پر بندہ خود کو ہی ملامت کرے؛ جیسے کہا گیا ہے:

کل نعمة منه فضل وکل نقمة منه عدل

''اس کی ہر نعمت اس کا فضل ہے؛ اور اس کی طرف سے ہر انتقام اس کا عدل ہے۔''

اس قول کے قائلین کہتے ہیں کتاب و سنت اسی قول کو بیان کرتے ہیں۔ اللہ نے کئی مواقع پر ممکن اور مقدور بھر ظلم کی نفی کی ہے۔ مثلاً اس کی نیکیاں کم کرے یا دوسروں کی برائیاں اس پر ڈالے۔ رہا مسئلہ خلق افعال عباد اور اس میں خاص کر اهل ایمان کی اطاعت پر مدد کرنا بالاتفاق اہل سنت اور دیگر مذاهب جو تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں کے ہاں ظلم نہیں جب کہ قدریہ اسے ظلم کہتے ہیں اور تعدیل و تجویز کے متضاد اور فاسد اقوال کے قائل ہیں جیسا کہ کئی مواقع پر وضاحت کر دی گئی۔

[گناہ کی سزا بغیر ظلم کے؛ پر تبصرہ]

رافضی مصنف کا قول ہے: '' اَوْ یعذبه بجرمه من غیر ظلم لهٗ '' (یا اسے جرم کی وجہ سے عذاب دے بغیر ظلم کے) یہ بات مسلمانوں میں متفقہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نافرمانوں کو عذاب دیکر ظلم نہیں کرتا۔ اختلاف اس بات میں ہے ظلم کیا ہے؟ ایک گروہ کہتا ہے: اس سے ظلم ممتنع ہے۔ دوسرا کہتا ہے: اس نے اس جگہ جرم کی سزا کو رکھا ہے۔ اور ظلم یہ ہے کہ کسی چیز کو اس کی جگہ پر نہ رکھا جائے۔ عرب کہتے ہیں: مَن اشبه ابا فما ظلم (جس نے باپ سے مشابہت کی اس نے کوئی ظلم نہیں کیا)۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ بندوں میں سے جب کوئی کسی کے ظلم کی وجہ سے اس پر ظلم کرتا ہے تو یہ عدل ہوتا ہے نہ کہ ظلم۔

اگر کوئی یہ عقیدہ رکھے کہ اللہ نے اس کے فعل کو پیدا کیا ہے اور وہ اس کی قضا و قدر کے تحت ہے جب مخلوق، مخلوق کو ظلم پر عذاب دیتے ہوئے ظالم نہیں۔ اگر وہ یہ جان لے کہ یہ اس کے لیے مقدر میں رکھ دیا گیا ہے تو خالق

[1] امام نووی شرح مسلم 133/16 میں فرماتے ہیں المخیط سوئی کو کہتے ہیں اہل علم کہتے ہیں یہ بات سمجھانے کے لیے مثال ہے حقیقت میں کمی واقع نہیں ہوتی۔

ظالم نہیں اگر چہ فعل مقدر ہی کیوں نہ تھا۔ اس کے ساتھ کچھ افراد اس کی حکمت کو اچھا خیال کرتے ہیں اور کچھ نہیں کرتے۔ سو بیشک اگر لوگوں میں سے کوئی دیکھے کہ اس کے غلام باہم زنا کرتے ہیں اور ایک دوسرے پر ظلم کرتے ہیں (اور وہ ان کو روکنے پر قادر بھی ہے) لیکن روکا نہیں ؛ تو یہ اس کے لیے مذموم اور ملامت وعقاب کا باعث ہے۔ اللہ رب العزت دیکھتا ہے کہ اس کے کچھ غلام ظلم اور فحاشی کا ارتکاب کرتے ہیں اور وہ ان کو اس سے روکنے پر قادر ہے لیکن وہ ان کو روکتا نہیں۔ تو باری تعالیٰ تو مذمت سے پاک ہے چہ جائے کہ عقاب کا مستحق ہو۔ اکثر علماء کے قول کے مطابق تو اس میں علم وحکمت ہے۔ یا قائلین قدر میں سے ارادہ وتعلیل کی نفی کا قول اختیار کرنے والوں کے ہاں محض مشیت وارادہ ہے۔ جب اس کی طرف سے اچھے افعال ہوں مگر انسان اسے اچھا نہ سمجھتا ہو تو مخلوق پر قیاس کرنا باطل ٹھہرا۔ اور ظالم کی سزا جسے ہم اچھا سمجھتے ہیں بطریق اولی باطل ٹھہری۔ اسے نقائص سے منزہ قرار دینا اس کی پاکی میں سب سے بہتر ہے اس کے لیے ایسی تعریف ہے جس کا کوئی دوسرا مستحق نہیں۔

[اللہ تعالیٰ کے افعال میں حکمت ومصلحت]

رافضی مصنف نے کہا ہے: ''اللہ تعالیٰ کے افعال محکم [حکمت سے بھرپور] ہوتے ہیں کسی مقصد اور مصلحت کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں وگرنہ عبث ٹھہریں گے۔''

[جواب]: ...... پہلے گزر چکا ہے کہ اہل سنت جو امامیہ میں سے نہیں ہیں ؛ ان کے ہاں اللہ کے افعال واحکام کی تعلیل میں دو اقوال ہیں۔ اکثر علماء علت وحکمت والے قول پر ہیں۔ اور حکمت رب سے جدا ہے ؛ اس کے ساتھ قائم نہیں ہے۔ یا پھر الگ سے وجود قائم نہیں رکھ سکتی ؛ اس کے ساتھ قائم ہے۔ اور اس کے ساتھ ہی حکمت منفصلہ کا ثابت مانا جائے؟ اس میں دو قول ہیں۔ اور کیا حکمت کا تسلسل ہوتا ہے یا نہیں؟ یا اس کا تسلسل مستقبل کے ساتھ ہوتا ہے ماضی کے ساتھ نہیں اس میں ان کے کئی اقوال ہیں۔

☆ جہاں تک لفظ ''الغرض'' کا تعلق ہے ؛ تو اس لفظ کا اطلاق اھل کلام کی ایک جماعت مثلاً قدریہ کے ہوتا ہے اور قائلین تقدیر کی ایک جماعت کا کہنا ہے کہ: وہ کسی غرض کی وجہ سے کرتا ہے جیسا کہ قدر کو ثابت کرنے والے اہل تفسیر واہل فقہ وغیرہ ذکر کرتے ہیں۔ لیکن اکثر فقہاء اور قائلین تقدیر لفظ غرض کا استعمال نہیں کرتے۔ اگر چہ انہوں نے لفظ حکمت استعمال کیا ہے کیونکہ اس میں ظلم اور حاجت کا وھم پیدا ہوتا ہے۔ لوگ جب کہتے ہیں فلاں نے یہ کام فلاں غرض سے کیا ہے۔ فلاں کو فلاں سے غرض ہے۔ اور بہت سے مذموم استعمالات ہیں جن سے مراد ظلم اور گناہ ہوتا ہے۔ اللہ اپنے ارادے سے کسی مذموم چیز کا ارادہ کرنے سے پاک ہے۔

[ہدایت عالم کے لیے مرسلین علیہم السلام کی بعثت پر تبصرہ]:

مصنف کا قول ہے: ''بیشک اللہ تعالیٰ نے اس عالم کی رہنمائی کے لیے رسولوں کو مبعوث فرمایا۔''

[تو عرض ہے] یہی جمہور اہل سنت کا قول ہے۔ اللہ نے محمد ﷺ کو رحمۃ للعالمین بنا کر بھیجا ہے۔ حکمت و علت کے مخالف کہتے ہیں: ''اللہ تعالیٰ نے آپ کو مبعوث کیا اور آپ کی بعثت کو مؤمنین کے حق میں رحمت بنایا۔ یا پھر مؤمنین اور غیر مؤمنین سب کے حق میں رحمت بنایا ہے؟ وہ کہتے ہیں یہ رحمت اسی کے پاس سے ہے۔ جیسا کہ وہ کہتے ہیں: وہ تمام امور جو ہمیں حاصل ہوتے ہیں آثار ہیں۔ جمہور مثبتین حکمت کہتے ہیں: اس نے یوں اس وجہ سے کیا۔ اس نے اس کے ساتھ ایسا اس لیے کیا۔ اور یہ لوگ یہ بھی کہتے ہیں فعل اس کے پاس سے ہوتا ہے؛ نہ ہی اس کے ساتھ؛ اور نہ ہی اس کے لیے ہوتا ہے۔''

[حواس سے اللہ تعالیٰ کے ادراک کا عقیدہ؛ اور اس پر تبصرہ]

رافضی کا کہنا ہے کہ: ''اللہ تعالیٰ نہ آنکھ سے نظر آتا ہے اور نہ اسے حواس سے جانا جا سکتا ہے۔ اللہ کا فرمان ہے:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ﴾[انعام 103]

''اسے آنکھیں نہیں پا سکتی اور وہ آنکھوں کا ادراک کر لیتا ہے۔''

کیونکہ وہ کسی جہت یا سمت میں نہیں ہے۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جواب]:......اوّل: اس مسئلہ میں امامیہ کے مختلف گروہوں میں ایسے ہی اختلاف ہے جیسے دوسرے فرقوں کے ساتھ اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ پس جھمیہ، معتزلہ؛ خوارج اور امامیہ کے علاوہ دوسرے حضرات کی ایک جماعت نے اس کا انکار کیا ہے۔ امامیہ کے اس میں دو قول ہیں۔ ان کے جمہور قدماء رؤیت کو ثابت کرتے ہیں جبکہ جمہور متأخرین اس کی نفی کرتے ہیں۔ پہلے گزر چکا ہے کہ ان میں اکثر تجسم کے قائل ہیں۔

اشعری رحمہ اللہ کہتے ہیں: ''تمام مجسمہ سوائے چند کے؛ اثبات رؤیت کے قائل ہیں اور کبھی وہ بھی رؤیت کو ثابت کرتے ہیں جو تجسیم کے قائل نہیں۔

میں کہتا ہوں: ''صحابہ، تابعین اور معروف ائمہ دین مثلاً مالک ثوری، لیث بن سعد، شافعی، احمد، اسحاق، ابوحنیفہ، ابو یوسف رحمہم اللہ وغیرہ اور دیگر اہل سنت اور اہل الحدیث اور کئی جماعتیں ج, اہل سنت والجماعت کی طرف منسوب کی جاتی ہیں مثلاً کلابیہ، اشعریہ، سالمیہ وغیرہ سب کے سب اثبات رؤیت باری تعالیٰ کے قائل ہیں۔ اھل علم محدثین کے ہاں اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ کی متواتر احادیث موجود ہیں۔

اسی طرح صحابہ اور تابعین رضی اللہ عنہم اجمعین و رحمہم اللہ سے متواتر آثار منقول ہیں۔ امام احمد رحمہ اللہ نے ائمہ سلف صحابہ کرام اور تابعین محسنین رحمہم اللہ سے نقل کیا ہے؛ ان سب کا اتفاق ہے کہ: ''اللہ تعالیٰ کو آخرت میں دنیاوی آنکھ سے دیکھا جائے گا۔ یہ مسئلہ بھی ان کے مابین اتفاقی ہے اس دنیا میں ان آنکھوں سے کوئی بھی رب تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتا۔ ہاں صرف ہمارے نبی کریم ﷺ کے متعلق اس معاملہ میں خاص اختلاف ہے۔ بعض نے آپ کے لیے

دنیوی آنکھ سے رؤیت باری تعالیٰ کا اثبات کیا ہے اور بعض نے نفی کی ہے۔ فریقین کے اقوال و دلائل کو دوسری جگہ میں نے مفصل بیان کر دیا ہے۔ یہاں مقصود سلف کا اس بات پر اتفاق نقل کرنا ہے کہ اس دنیا میں دنیوی آنکھ سے رؤیت باری تعالیٰ ناممکن ہے؛ البتہ آخرت میں یہ دیدار ہونا ثابت ہے۔ ہاں اس مسئلہ میں نبی کریم ﷺ کی بابت اختلاف ہے۔ منکرین کی یہ دلیل کہ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ [انعام 103] ''اسے آنکھیں نہیں پا سکتی۔'' [تو عرض ہے کہ] یہ آیت ان کے خلاف حجت ہے؛ ان کے حق میں دلیل نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ادراک سے یا تو مطلق رؤیت مراد ہے؛ یا رؤیت مقید۔ پہلا قول باطل ہے کیونکہ ہر دیکھنے والے کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ادراک کر لیا ہے؛ جیسا کہ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے احاطہ کر لیا ہے۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے اس بارے پوچھا گیا تو فرمایا: ''کیا تو نے آسمان نہیں دیکھا؟'' ۔سائل نے کہا: ''جی دیکھا ہے۔'' فرمایا کیا سارے کا سارا دیکھ لیا؟ عرض کیا: نہیں۔

[ایسے ہی] جس نے لشکر، پہاڑ، باغ یا شہر کا ایک کنارہ یا جانب دیکھ لی؛ اسی کے لیے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس نے ادراک کر لیا۔ ادراک کا لفظ تب بولا جاتا ہے کہ جب دیکھ کر احاطہ کر لیا ہو۔ ہم یہاں پر اس کی تفصیل میں نہیں جا رہے۔ ہم نے صرف منع کی سند کی وضاحت کے لیے یہ سب بیان کیا ہے۔ بلکہ اس آیت سے استدلال کرنے والے کو لغت عرب کی رو سے بیان کرنا چاہیے کہ ادراک رؤیت کے مترادف ہے۔ اور یہ کہ لغت میں دیکھنے والے کے لیے ادراک کا لفظ استعمال ہو سکتا ہے۔ اس کی کوئی راہ نہیں نکلتی۔ جبکہ لفظ رؤیت اور ادراک میں عموم و خصوص یا اشتراک لفظی پایا جاتا ہے۔ بسا اوقات رؤیت بلا ادراک بھی ہوتی ہے اور بسا اوقات ادراک بلا رؤیت واقع ہوتی ہے۔ ادراک کا لفظ علم اور ادراکِ قدرت کے لیے استعمال ہوتا ہے بسا اوقات قدرت کے لحاظ سے کوئی چیز پائی جاتی ہے اگرچہ دیکھی نہ بھی گئی ہو مثلاً اندھا ایسے آدمی کو پالے جو اس سے بھاگ گیا تھا فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿فَلَمَّا تَرَآءَ الْجَمْعٰنِ قَالَ اَصْحٰبُ مُوْسٰى اِنَّا لَمُدْرَكُوْنَ (61) قَالَ كَلَّا اِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِيْنِ (62)﴾ [شعراء 62-61]

''پھر جب دونوں جماعتوں نے ایک دوسرے کو دیکھا تو موسیٰ کے ساتھیوں نے کہا بے شک ہم یقیناً پکڑے گئے۔ کہا ہرگز نہیں! بے شک میرے ساتھ میرا رب ہے، وہ مجھے ضرور راستہ بتائے گا۔''

دیکھنے کے باوجود موسیٰ علیہ السلام نے ادراک کی نفی کی۔ معلوم ہوا بسا اوقات رؤیت بلا ادراک ہوتی ہے۔ یہاں ادراک سے مراد ادراک قدرت ہے یعنی ہمارا گھیراؤ اور محاصرہ کر لیا گیا ہے۔ پس جب اس ادراک کی نفی ہو تو آنکھ کے احاطہ کرنے کی نفی ہوئی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنی تعریف بیان کی ہے۔ اور یہ تو معلوم شدہ ہے کسی چیز کا وجود رکھنے کے باوجود اس کا نظر نہ آنا یہ صفت مدح نہیں؛ کیونکہ محض نفی مدح

نہیں ہوتی؛ اگر وہ کسی ثابت امر کو شامل نہ ہو۔ معدوم تو دکھائی ہی نہیں دیتا اور اس کی مدح بھی نہیں کی جاتی۔ معلوم ہوا فقط نفی رؤیت میں کوئی مدح نہیں۔

یہ طے شدہ اصول ہے کہ محض عدم جو ثبوت کو مستلزم نہ ہو؛ اس میں کوئی مدح اور کمال نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی یہ مدح کی ہی نہیں نہ ہی اپنا یوں تعارف کروایا ہے اس میں تو ایسی نفی ہے جو ثبوت کو متضمن ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ: ﴿تأخذه سنة ولا نوم﴾ ''نہ اسے کچھ اونگھ پکڑتی ہے اور نہ کوئی نیند''۔ اور ارشاد فرمایا: ﴿ مَنْ ذَا الَّذِیْ یَشْفَعُ عِنْدَہٗٓ اِلَّا بِاِذْنِہٖ﴾ '' کون ہے وہ جو اس کے پاس اس کی اجازت کے بغیر سفارش کرے۔'' اور ارشاد فرمایا: ﴿ وَ لَا یُحِیْطُوْنَ بِشَیْءٍ مِّنْ عِلْمِہٖٓ اِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ '' اور وہ اس کے علم میں سے کسی چیز کا احاطہ نہیں کرتے مگر جتنا وہ چاہے۔'' اور ارشاد فرمایا: ﴿وَ لَا یَـؤُدُہٗ حِفْظُھُمَا وَ ھُوَ الْعَلِیُّ الْعَظِیْمُ﴾ (البقرة ۲۵۵) '' اور اسے ان دونوں کی حفاظت نہیں تھکاتی اور وہی سب سے بلند، سب سے بڑا ہے۔''

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَا یَعْزُبُ عَنْہُ مِثْقَالُ ذَرَّۃٍ فِی السَّمٰوٰتِ وَ لَا فِی الْاَرْضِ﴾ (سباء 3)

''زمین و آسمان میں ذرہ برابر بھی کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہیں۔''

نیز اشاد فرمایا: ﴿ وَّمَا مَسَّنَا مِنْ لُّغُوْبٍ﴾ (ق 38)

''ہمیں کوئی تھکاوٹ نہیں ہوئی۔''

اسی طرح دیگر سلبی صفات جو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے بیان کی ہیں؛ وہ صفات کمال کے ثبوت کو متضمن ہیں۔ مثلاً؛ اس کی حیات کا کمال؛ اس کی قیومیت؛ ملک؛ اس کی قدرت؛ اس کے علم و ہدایت اور اس ربوبیت و الوہیت میں اس کے انفراد کا کمال؛ اور اس طرح کی دیگر صفات۔ جس صفت کا فقط عدم بیان کیا جائے وہ فقط معدوم ہی ہوتا ہے۔ یہ بات طے شدہ ہے کہ عدم محض کے بارے میں اگر کہا جائے کہ: ''اسے دیکھا جائے گا'' تو اس سے محض نفی رؤیت ہی معلوم ہوگی۔ عدم محض کے بارے لا یدرک نہیں کہا جائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے عدم ادراک کا لفظ اس کی عظمت کی وجہ سے کہا گیا ہے نہ کہ عدم ثبوت کی وجہ سے۔

جب نفی ادراک کی ہے تو باری تعالیٰ کی رؤیت میں اس کا احاطہ کرنا ایسے ہی ناممکن ہے جیسے اس کے علم کا احاطہ ناممکن ہے۔ علم و رؤیت کے احاطہ کی نفی سے علم و رؤیت کی نفی نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسے دیکھا جا سکتا ہے مگر احاطہ نہیں کیا جا سکتا؛ جیسے اس کا علم تو ہے مگر اس کا احاطہ نہیں کیا جا سکتا۔ احاطہ کی نفی سے تخصیص تقاضہ کرتی ہے کہ مطلقاً رؤیت کی نفی نہیں۔ اکثر علماء سلف کا یہی جواب ہے۔ یہ مفہوم حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما اور دیگر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین سے بھی اس معنی میں کلام منقول ہے۔ اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک

مرفوع حدیث بھی منقول ہے [1]۔ جس کی روشنی میں آیت کی تخصیص یا ظاہری معنی سے خروج کی ضرورت نہیں پڑتی اور نہ ہی یہ کہنے کی ضرورت پڑتی ہے کہ ہم اسے دنیا میں نہیں دیکھ سکتے یا یہ کہیں کہ اسے آنکھیں دیکھیں گی نہیں دکھائی جائیں گی یا سارے کا ادراک نہیں کرسکیں گے؛ بعض کا ہوگا؛ وغیرہ ان سب اقوال میں تکلف ہے۔

یہاں اتنا کہنا کافی سمجھتے ہیں: آیت میں اس کا احتمال ہے اس میں نفی رؤیت کی دلیل نہیں۔ اس سے رؤیت پر استدلال کرنا باطل استدلال ہے۔ جب ہم یہ ثابت کرنا چاہیں کہ دلالت آیت کی نفی رؤیت کی نفی کے ساتھ احاطہ و ادراک کی نفی کرتی ہے؛ تو ہم نے خود ہی یہ دلیل پیش کی کہ لغت میں رؤیت ادراک کا مترادف نہیں، بلکہ ادراک رؤیت سے خاص ہے۔ ہم نے لغت، مفسرین اور دیگر عقلی و سمعی دلائل سے اپنی بات کو ثابت کر دیا۔

[اللہ تعالیٰ سے جہت کی نفی:]

[شبہ]: ......رافضی مصنف کا قول ہے: ''اس وجہ سے وہ کسی جہت میں نہیں۔''

[جواب]: ......لوگوں کے ہاں لفظ جہت کے تین اطلاقات ہیں۔ ایک جماعت نے اس کی نفی کی ہے۔ ایک نے ثابت کیا ہے اور ایک نے تفصیل بیان کی ہے۔ یہ اختلاف صفات الٰہی کے قائلین ائمہ اربعہ کی اصحاب دیگر حضرات میں پایا جاتا ہے۔ اھل الحدیث اور اہل سنت کا اس کی نفی و اثبات میں فقط لفظی اختلاف ہے نہ کہ معنوی۔ اسی وجہ سے امام ابن حنبل رحمہ اللہ کے شاگردوں میں سے ایک گروہ مثلاً تمیمیین اور قاضی ابویعلی رحمہ اللہ [2] نے ایک قول نفی کا اختیار کیا ہے۔ اور دوسری جماعت میں سے اکثر نے اس کا اثبات کیا ہے۔ یہ قاضی کے دو اقوال میں سے دوسرا قول ہے۔

متبعین سلف نہ اثبات کا اطلاق کرتے ہیں نہ نفی کا؛ مگر جس کی نفی یا اثبات واضح ہو جائے اس کا اثبات یا نفی کرتے ہیں۔ کیونکہ متأخرین کے ہاں جہت کے لفظ میں دیگر اصطلاحات کی طرح ابہام و اجمال ہے۔ ان میں

---

[1] درمنشور از سیوطی 37/3 (مطبوعہ ایران 1377) میں فرمان باری تعالیٰ لاتدرکہ الابصار کے تحت ہے۔ ابن ابی حاتم، عقیلی، ابن عدی، ابوالشیخ، ابن مردویہ نے ضعیف سند سے ابوسعید خدری سے منقول ہے نبی کریم سے اس آیت کے بارے پوچھا گیا تو فرمایا اگر جن وانس، شیطان، فرشتے اپنی تخلیق سے لے کر قیامت تک صف در صف کھڑے ہو کر اللہ تعالیٰ کا کبھی احاطہ نہیں کر سکتے۔ امام ذھبی کہتے ہیں یہ حدیث منکر ہے۔ ترمذی، ابن جریر، ابن منذر، ابن ابی حاتم اور طبرانی نے روایت کیا ہے، حاکم نے صحیح کہا ہے ابن مردویہ اور اللالکائی نے ''السنۃ'' میں ابن عباس سے نقل کیا ہے نبی کریم ﷺ نے التعليق على قوله ، ولانه ليس في جهة۔

[2] امام احمد کے تمیمی اصحاب میں سے عبدالعزیز بن حارث بن اسد ابوالحسن تمیمی متوفی 317 میں (طبقات حنابلہ 139/2، المنتظم از ابن جوزی 110/7)۔ ابن کے پوتے ابومحمد رزق اللہ بن عبدالوھاب بن عبدالعزیز بن حارث بن اسد تمیمی۔ متوفی 488۔ یہ سب سے معروف تمیمی ہیں۔ (طبقات حنابلہ 25051/2، الذیل لابن رجب 771 المنتظم 89/1) ابوالغرج احمد بن عبدالوھاب تمیمی؛ یہ عبدالوھاب کے والد ہیں) متوفی 425۔ (طبقات حنابلہ 182/2۔ المنتظم 295/7) ابوالفضل عبدالواحد بن عبدالعزیز تمیمی (410م، عبدالعزیز کے بھائی ہیں) (طبقات الحنابلہ 179/2، المنتظم 295/7) ابن ابی یعلی ان کے حالات میں لکھتے ہیں یہ معروف حنبلی عالم ہیں اس کا باپ، دادا اور چچا عالم تھے۔ ابن تیمیہ نے شاید انہی کی طرف اشارہ کیا ہے۔

سے ہر کوئی اسے لغوی معنی میں استعمال نہیں کرتا۔ اسی وجہ سے نفی کرنے والے اس سے حق و باطل کی نفی کرتے ہیں اور مثبتین کے متعلق وہ کہتے ہیں جو انہوں نے نہیں کہا۔ بعض مثبتین اس میں باطل معنی کو بھی داخل کرتے ہیں جو اقوال سلف اور کتاب وسنت کے خلاف ہیں]

جھت سے کبھی موجود مراد ہوتا ہے اور کبھی معدوم۔ یہ معلوم شدہ بات ہے کہ خالق ومخلوق موجود ہیں۔ جب جھت سے مراد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کوئی چیز ہوگی تو وہ مخلوق ہے۔ کوئی بھی مخلوق اللہ تعالیٰ کی کسی چیز کا احاطہ اور گھراؤ نہیں کر سکتی کیونکہ وہ مخلوقات سے جدا ہے۔ اگر جھت سے امر معدومی مراد ہو؛ جو عالم کے اوپر ہے تو وہاں فقط اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ اگر جھت سے مراد کلام میں وہ جگہ ہو جو مخلوقات کے اوپر ہے اور جہاں مخلوقات کی انتہاء ہو جاتی ہے، وہ سب سے اوپر ہے۔ جھت کے منکرین اپنے دلائل کے ضمن میں کہتے ہیں: ساری جہات مخلوق ہیں؛ وہ جہات سے بھی پہلے تھا۔ جو یہ کہتا ہے کہ وہ کسی جھت میں تھا؛ تو اس سے قدمِ عالم لازم آتا ہے۔ یا پھر یہ کہا جائے کہ وہ پہلے جھت سے بے نیاز تھا؛ پھر بعد میں وہ جھت میں ہو گیا۔

یہ سب احوال اس پر دلالت کرتے ہیں کہ وہ مخلوقات میں سے کسی چیز میں نہیں؛ بھلے اسے جھت کہیں؛ یا کوئی اور نام دیدیں۔ یہی بات حق ہے۔ اس لیے کہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات اس چیز سے منزہ اور پاک ہے کہ مخلوقات میں سے کوئی اس کا احاطہ کر سکے۔ یا پھر وہ ان میں سے کسی چیز کا محتاج ہو۔ خواہ وہ عرش ہو یا کوئی دوسری چیز۔ اور کچھ جاہل لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب آسمان دنیا پر نزول فرماتے ہیں- جیسا کہ حدیث میں ہے- ❶ تو عرش ان کے اوپر ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ عالم کے دو طبقات میں محصور ہوتے ہیں۔ یہ قول اجماع سلف اور دلائل کتاب وسنت کے مخالف ہے (جیسا کہ تفصیل گزر چکی)۔

بعض اہل الحدیث نے اس کی نفی میں توقف اختیار کیا ہے؛ جس کا سبب اقوال سلف اور کتاب وسنت کے معانی کے علم میں کمزوری ہے۔ اور جن حضرات نے جھت کی نفی کی ہے؛ اس سے ان کی مراد مخلوقات کا احاطہ کرنا یا اس کے محتاج جھت ہونے کی نفی کرنا ہے؛ تو یہ ہی حق ہے۔ لیکن ان میں سے عام طور پر یہ لوگ یہیں پر بس نہیں کرتے؛ بلکہ رب العالمین کے عرش پر ہونے کی نفی کرتے ہیں؛ اور کہتے ہیں کہ: نبی کریم ﷺ کو عالم بالا کی معراج نہیں؛ اور نہ ہی کوئی چیز اوپر چڑھتی اور نہ ہی وہاں سے نیچے اترتی ہے۔ یا یہ کہ وہ ذات عالم جدا ہو؛ بلکہ بسا اوقات کہتے ہیں: وہ ذات نہ ہی عالم سے جدا ہے؛ نہ ہی اس میں داخل ہے۔ وہ اسے ناممکن اور معدوم مانتے ہیں۔ اور بسا اوقات ہر موجود چیز میں حلول کیا ہوا مانتے ہیں یا اس کا وجود ہر شے میں مانتے ہیں یہ معطلہ اور حلولیہ کے عقائد ہیں۔

---

❶ یہ حدیث کئی صحابہ سے متعدد وجوہ سے منقول ہے (بخاری 2/53-52، کتاب التہجد، باب الدعاء والصلاۃ من اخر اللیل، مسلم 1/23-521 کتاب صلاۃ المسافرین و قعرھا، باب الترغیب فی الدعاء والذکر اخراللیل واجابۃ فیہ، ابودائود 2/47، کتاب الصلاۃ باب ابی اللیل افضل، 4/314، کتاب السنۃ باب الروعلی الجھمیہ۔ مسند احمد 68-967 مطبوعہ معارف، اورکئی جگہ بھی ہے۔ ترمذی، نسائی، ابن ماجہ دارمی، مسند طنالیسی، منتاح کنوز السنہ مادہ: دعا ابن خزیمہ نے احادیث نزول پر خاص باب قائم کیا ھے کتاب التوحید 83-90۔

استواء وعلو میں قائلین رؤیت کا اختلاف

❀ جب معاملہ ایسے ہی ہے تو اس کا کسی جھت میں نہ ہونا عدم رؤیت کی دلیل ہے۔ یہ قائلین رؤیت کے مابین اختلاف کا مقام ہے۔ جمہور کی دلیل حدیث نبوی ہے:

((إنکم ترون ربکم کما ترون الشمس والقمر لا تضامون فی رؤیته))۔

''تم اپنے رب کو یوں دیکھو گے جیسے سورج اور چاند کو تمھیں اس کے دیکھنے میں مشقت نہیں ہوگی۔''

یہ حدیث متفق علیہ حدیث ہے؛ اس کے کئی طرق ہیں یہ مستفیض بلکہ محدثین کے ہاں متواتر ہے؛ [1] اور اس کی صحت متفقہ ہے۔ اس کے ساتھ ساتھ اسے کثرت بھی حاصل ہے محدثین نے اس کے طرق جمع کیے ہیں مثلاً ابو الحسن دارقطنی، ابونعیم اصفہانی، ابوبکر آجری وغیرہ اصحاب صحیح کا اسے متعدد وجوہ سے نقل کرنا یہ ظاہر کرتا ہے کہ یہ بات قطعی طور پر نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمائی ہے۔ ایک جماعت کے مطابق وہ دیکھا جائے گا مگر اس کی جھت نہیں نہ دیکھنے والے کے آگے نہ پیچھے؛ نہ دائیں نہ بائیں؛ نہ اوپر نہ نیچے، متأخر اشاعرہ کے ہاں یہ مشہور قول ہے اس کی بنیاد باری تعالیٰ کا عرش پر ہونے میں اختلاف کا وقوع ہے۔

اشعری اور اس کے قدماء اصحاب رحمہم اللہ کے بقول وہ بذات خود عرش پر موجود ہے؛ لیکن اس کے باوجود وہ جسم نہیں۔ عبداللہ بن سعید بن کلاب، حارث محانبی، ابوالعباس قلانسی کا بھی یہی قول ہے بلکہ انہوں نے اشعری سے بھی زیادہ کامل طریقے سے اس کو ثابت کیا ہے۔ ان کے ہاں علو، صفات عقلیہ میں سے ہے اور اشاعرہ کے ہاں صفات سمعیہ میں سے ہے۔ اور اشعری نے اپنے فہم کے مطابق اہل سنت والحدیث سے بھی یہی نقل کیا ہے۔ ابومحمد بن کلاب یہ اشعری کا استاد اور مقتداء ہے اس نے اور اس کے دیگر اصحاب جیسے حارث محاسبی، ابوالعباس قلانسی، ابوسلیمان دمشقی اور ابوحاتم بستی [2] اور بہت سے لوگ کہتے ہیں علام علو کے تباین سے اسے متصف کرنا عقلی

[1] یہ حدیث کئی صحابہ سے متعدد وجوہ والفاظ متقاربہ حضرت علی، جابر، ابوھریرہ سے مروی ہے۔ بخاری 6/6، کتاب التفسیر، باب قوله أن الله لا یظلم مثقال ذرة 9/ 127، کتاب التوحید باب قول الله تعالیٰ وجوه یومئذ ناضره إلی ربها ناظرة، مسلم 164/1 کتاب الایمان باب معرفة طریق الرؤیة) سنن ابوداؤد 322-23/4؛ کتاب السنه باب فی الرئویه، ترمذی 92-93/4، کتاب صفة الجنة باب ماجاء فی رؤیة الرب تبارك و تعالیٰ، ابن ماجه -63، المقدمه باب فیما انکرت الجهمیه۔ مسند احمد 7733- دیگر کئی مواقع پر بھی ہے متعاح کنوزالسز۔ درء تعارض العقل والنقل 29-31/7۔

[2] منہاج کے بعض نسخوں میں بریکٹوں میں موجود عبارت ہے۔ اشعری، نزول، انحول بادلوں کے سائے میں آنے، ید، ⇦⇦⇦

صفات ہیں جیسے علم و قدرت، استواء علی العرش خبری صفات میں سے ہے یہ قول اکثر اصحاب ائمہ اربعہ اور اکثر اھل الحدیث کا ہے۔ قاضی ابویعلی کا دوسرا قول بھی یہی ہے۔ ابوالحسن بن زاغونی اور بہت سے کرامیہ اہل کلام اور دیگر حضرات بھی اسی کے قائل ہیں۔ اشعری سے مشہور یہ ہے کہ یہ دونوں خبری صفات ہیں۔ اکثر ائمہ اربعہ کے متبعین، قاضی ابویعلی کا پہلا قول اور تمیمیین وغیرہ کے اصحاب رحمہم اللہ کا بھی یہی قول ہے۔

بہت سے متأخر اشاعرہ نے اللہ تعالیٰ کے عرش پر یا آسمانوں میں ہونے کا انکار کیا ہے۔ یہ حضرات صفات خبر کا انکار کرتے ہیں جیسے ابوالمعالی ان کے متبعین۔ اشعری اور ان کے ائمہ صفات خبریہ کا اثبات کرتے ہیں۔ ❶

انہوں نے دیگر صفات کی طرح اس کی بھی نفی کی ہے کیونکہ اشعری کے بقول یہ صفات خبریہ ہیں۔ جبکہ ان کے ہاں یہ صفت عقلی ہے۔ یہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کو دیکھا جائے گا مگر وہ جھت میں نہیں۔

قائلین رؤیت میں سے جمہور اور منکرین رؤیت کہتے ہیں: ان لوگوں کے قول کا فاسد ہونا عقلی لحاظ سے معلوم شدہ ہے؛ جیسا کہ مسئلہ کلام میں ان کا قول فاسد ہے۔ اسی وجہ سے ابوعبداللہ رازی نے ذکر کیا ہے کہ مسلمانوں میں سے کسی نے بھی رؤیت اور کلام میں ان کے قول اختیار نہیں کیا۔

[ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور مسئلہ رؤیت کا بیان:]

☆ ابن تیمیہ رحمہ اللہ مسئلہ رؤیت کو دو طرح سے بیان کرتے ہیں:

طریقہ اول: ہم اس میں واضح کریں گے کہ قائلین رؤیت میں سے جنہوں نے ان پر رد کیا ہے مثلاً اشعری وغیرہ نے تو یہ رد ان کے قول نفی کرنے والوں سے زیادہ درست اور صحیح ہے۔

طریقہ دوم: اس میں ہم کسی ایک کا دفاع کیے بغیر حق کو مطلق طور پر واضح کریں گے۔

پہلے طریقے میں یہ واضح کیا جائے گا کہ اثبات رؤیت کے قائلین اس گروہ میں منکرین دیدار کی نسبت غلطی کم اور درستی زیادہ ہے۔ ہم منکرین رؤیت سے کہتے ہیں: ''تمہاری خرابی اس مسئلہ میں اشعرین اور ان کے متبعین سے زیادہ ہے۔ ان کے حق ہونے کو ہم عقلاً نقلاً ثابت کریں گے؛ اگرچہ ان کے قول میں بھی خطا ہے لیکن تمہارے قول میں غلطی زیادہ بڑی اور عقلاً ونقلاً بدترین ہے۔

⇦⇦⇦ اصبع، عین وجہ، قدم، جنب وغیرہ کو مانتے ہیں جو احادیث میں آئے ہیں۔ میں نے ان کی کتاب 'ابانہ' میں دیکھا ہے معلوم ہوتا ہے یہ امام احمد کے متبعین میں سے ہے۔ اس کے عقائد انہی جیسے تھے، متاخرین نے اس کے مسلک کو بدل دیا حتی کہ لوگ اسے ان کا مسلک سمجھ بیٹھے۔

❶ ابوحاتم بستی محمد بن حباز المحدث، متوفی 354، اسے اصحاب اشعری کے ضمن میں نہیں بیان کیا گیا اسی طرح ابوسلیمان دمشقی کا بھی۔ ہم نے یہ اختلاف نقل کیا ہے کہ قلانسی مقدم ہے یا اشعری کا ہم عصر ہے اس طرح خاص کر مجاسی یہ ابن کلاب کا معاصر تھا اس کی صحبت کی وجہ سے احمد بن حنبل کو چھوڑا یہ سب اصحاب اشعری ہیں بسا اوقات ان سے مراد اصحاب ابن کلاب ہوتے ہیں۔ لیکن یاد رہے ابن حبان اس کی وفات کے تقریباً تین سال بعد پیدا ہوئے۔

❀ جب تم کہتے ہو: ''جب وہ رؤیت کو بلاجھت ثابت کرتے ہیں ؛ تو یہ عقل کے خلاف ہے۔''

❀ تو تم سے کہا جائے گا کہ: ''تمہارا قول دو حال سے خالی نہیں ۔اس بات میں تم عقل کو حاکم بناؤ گے یا نہیں؟ ۔اگر حاکم نہ بناؤ تو تمہارا قول باطل ۔اگر تم عقل کو حاکم مانو ؛ تو جس نے موجود اور قائم بالنفس کی رؤیت کا قول اختیار کیا یہ عقل کے زیادہ قریب ہے ؛ برخلاف اس کے جو قائم بالذات اور موجود کی رؤیت کی نفی کرے ۔اس کی وجہ یہ ہے کہ رؤیت کے ثبوت میں امور عدمیہ کی شرط لگانا درست نہیں بلکہ اس کے ثبوت میں امور وجودیہ کی شرط ہونی چاہیے۔

ہم یہ دعوی نہیں کرتے کہ ہر موجود دیکھا جاسکتا ہے جیسا کہ ان لوگوں کا دعوی ہے ؛ اس دعوی کی برائی انہی پر ہے ۔اس میں کوئی شک نہیں کہ ابن کلاب اور ائمہ اربعہ وغیرہ میں سے اس کے متبعین کہتے ہیں: ''ہر قائم بالذات کو دیکھا جاسکتا ہے۔'' میرے خیال میں کرامیہ وغیرہ نے بھی یوں ہی کہا ہے ۔اصحاب امام احمد رحمہ اللہ سے ابن زاغونی رحمہ اللہ نے یہی طریقہ اختیار کیا ہے۔

جبکہ اشعری کا کہنا ہے کہ: ہر موجود کا دیکھا جانا جائز ہے ۔اس عقیدہ پر ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کے اصحاب کی ایک جماعت نے اسی کی موافقت کی ہے ؛ جیسا کہ قاضی ابویعلی وغیرہ ۔پھر اس نے اس قیاس کو رد کیا ہے کہ: ہر موجود کا تعلق ادراکات خمسہ سمع و بصر، سونگھنے، چکھنے، اور محسوس کرنے سے ہوتا ہے ۔اس کے اصحاب کی ایک جماعت نے اس کی موافقت کی ہے جیسے قاضی ابوبکر، ابوالمعالی ؛ رازی اور قاضی ابویعلی وغیرہ ۔ان کے علاوہ دیگر حضرات نے ان کی مخالفت کرتے ہوئے کہا ہے کہ: ''ہم اس مسئلہ میں سونگھنے، چکھنے اور محسوس کرنے کو ثابت نہیں کرتے ؛ اور باری تعالیٰ کے ساتھ ان کے تعلق کی بھی نفی کی ہے ۔پہلے گروہ کے علماء نے حواس خمسہ کے تعلق کو باری تعالیٰ سے جائز قرار دیا ہے ؛ جبکہ دوسرے گروہ کے علماء [اھل الحدیث] اور دیگر حضرات نے صرف ان امور کو ثابت مانا ہے جن کے بارے میں دلائل وارد ہوئے ہیں ؛ جیسے : لمس، اس میں سونگھنا اور ذائقہ سے معلوم کرنا شامل نہیں ۔اسی طرح معتزلہ میں سے بعض حضرات جیسے بصریین نے ادراک کی جنس کو ثابت کیا ہے ۔اور ان میں سے بعض نے انکار کیا ہے ؛ جیسے بغدادیین ۔ یہاں پر مقصود یہ ہے کہ دیدار کے قائلین حضرات کے کلام میں اگرچہ کچھ خطا واقع ہوئی ہے مگر عقل و نقل کے لحاظ سے منکرین کے کلام سے زیادہ درست اور فہم کے زیادہ قریب ہے۔

ہم کہتے ہیں کچھ اشیاء نظر آتی ہیں کچھ نظر نہیں آتی ۔ان کے مابین فرق امور عدمیہ کو ٹھہرانا ناجائز ہے کیونکہ رؤیت امر وجودی ہے ؛ [دیکھی جانے والی چیز کا وجود ہونا چاہیے نہ کہ عدم] جو معدوم سے تعلق نہیں رکھتا ۔اس میں شرط فقط امر وجودی ہے نہ کہ عدمی ۔ ہر وہ چیز جس وجود کی شرط ہو ؛ عدم سے ہٹ کر اس کے جود اکمل کے ساتھ ہونا انقص کے ساتھ ہونے سے زیادہ بہتر ہے ۔ ہر وہ چیز جس کا وجود اکمل ہے وہ نظر آنے کا زیادہ حق رکھتی ہے ۔اور ہر وہ چیز جو دیکھی نہیں جاسکتی بہت ہی کمزور وجود رکھتی ہے ؛ اگر اس کا دیکھا جانا ممکن ہو تو اجسام غلیظہ (موٹے)

ہوا کی نسبت زیادہ حق رکھتے ہیں کہ انہیں دیکھا جائے۔ اندھیرے کی نسبت روشنی رؤیت کا زیادہ حق رکھتی ہے۔ کیونکہ نور وجود کا زیادہ حق رکھتا ہے اور اندھیرا عدم کا زیادہ حق رکھتا ہے۔ پس موجود واجب الوجود، موجودات میں سے وجود کا زیادہ حق رکھتا ہے؛ اور اشیاء میں سے عدم سے سب سے زیادہ دور ہے۔ اور یہ زیادہ حقدار ہے کہ دیکھا جائے۔ مگر ہم اپنی آنکھوں کی کمزوری کی وجہ سے اسے دیکھنے سے عاجز ہیں نا کہ رؤیت کرنا ممکن ہونے کی وجہ سے۔ جیسا کہ سورج کی روشنی دیکھے جانے کا سب سے زیادہ حق رکھتی ہے۔ اسی وجہ سے نبی کریم ﷺ نے رؤیت ذات باری تعالیٰ کے متعلق ارشاد فرمایا:

''تم اپنے رب کو اس طرح دیکھو گے جس طرح سورج اور چاند کو دیکھتے ہو۔''

آپ نے رؤیت کو رؤیت سے تشبیہ دی ہے اگر چہ دونوں دیکھنے میں برابر نہیں ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ آنکھ اپنی کمزوری کی وجہ سے سورج کی روشنی کو دیکھنے سے عاجز ہے نہ کہ اس روشنی کا دیکھنا ناممکن ہونے کی وجہ سے۔ پس جب آخرت میں اللہ تعالیٰ انسانوں کو کامل کرے گا اور انہیں وہ قوت دے گا حتی کہ اس ذات کی رؤیت کی طاقت مل جائے گی۔ اسی وجہ سے جب اللہ رب العزت نے موسیٰ علیہ السلام کے لیے پہاڑ پر تجلی ڈالی تو وہ بے ہوش ہو گئے اور جب ہوش آئی تو فرمایا:

﴿فَلَمَّآ اَفَاقَ قَالَ سُبْحٰنَكَ تُبْتُ اِلَيْكَ وَ اَنَا اَوَّلُ الْمُؤْمِنِيْنَ ☆﴾ (اعراف 143)

'' پھر جب اسے ہوش آیا تو اس نے کہا تو پاک ہے، میں نے تیری طرف توبہ کی اور میں ایمان لانے والوں میں سب سے پہلا ہوں۔''

''اول المؤمنین'' اس لیے کہا کہ زندہ اسے نہیں دیکھ سکتا حتی کہ وفات پا جائے۔ اور تری جب تک خشک نہ ہو جائے؛ مخلوق میں یہ کمزوری موجود ہے۔ نہ کہ ذات باری تعالیٰ کا دیکھنا محال ہے بلکہ مانع خود انسان ہے۔ اس ممانعت کی وجہ اس کے وجود میں نقص ہے۔ حتی کہ معاملہ معدوم تک پہنچے جس کو دیکھنے والے کے باہر دیکھنے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

اسی وجہ سے انسان فرشتے کو دیکھنے سے عاجز ہیں ہاں جس کو اللہ تعالیٰ قوت دے دے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ہمارے نبی کریم ﷺ کو قوت دی۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ قَالُوْا لَوْ لَآ اُنْزِلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَ لَوْ اَنْزَلْنَا مَلَكًا لَّقُضِيَ الْاَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُوْنَ ☆ وَ لَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا وَّ لَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَّا يَلْبِسُوْنَ ☆﴾[الانعام ۸۔۹]

''اور انھوں نے کہا اس پر کوئی فرشتہ کیوں نہ اتارا گیا؟ اور اگر ہم کوئی فرشتہ اتارتے تو ضرور کام تمام کر دیا جاتا، پھر انھیں مہلت نہ دی جاتی۔ اور اگر ہم اسے فرشتہ بناتے تو یقیناً اسے آدمی بناتے اور ان پر وہی شبہ ڈالتے جو وہ شبہ ڈال رہے ہیں۔''

کئی سلف نے اس آیت کی تفسیر میں کہا ہے: ''انسان فرشتے کو اصلی صورت میں دیکھنے کی قوت ہی نہیں رکھتے۔ اگر ہم ان کی طرف فرشتہ نازل کرتے ؛ تو اسے بھی بشر کی شکل وصورت میں نازل کرتے۔ اور اس صورت میں پھر یہ شبہ ہی رہتا کہ یہ فرشتہ ہے یا انسان۔ یہ فرشتے کے مبعوث ہونے کے باوجود فائدہ نہ اٹھاتے۔ ہم نے ان میں انہی کی جنس میں سے رسول بھیج دیا جسے ان کے لیے دیکھنا اور اس سے سیکھنا آسان ہو جائے۔ یہ اللہ تعالیٰ کا مخلوق پر بڑا فضل اور رحمت ہے۔اسی لیے ارشاد فرمایا:

﴿وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُوْنٍ﴾(تکویر 22)

''اور تمہارا ساتھی کوئی مجنوں نہیں ہے۔''

نیز ارشاد فرمایا:﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوٰى﴾ (نجم 2)

''تمہارا ساتھی نہ گمراہوا نہ بھٹکا ہے۔''

نیز ارشاد فرمایا:﴿لَقَدْ جَآءَ كُمْ رَسُوْلٌ مِّنْ اَنْفُسِكُمْ ﴾۔(توبہ 123)

''یقیناً تمہارے پاس رسول آیا جو تم ہی میں سے ہے۔''

نیز ارشاد فرمایا:﴿وَ مَآ اَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُوْلٍ اِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهٖ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾(ابرہیم 4)

''ہم نے ہر نبی اس کی قوم کی زبان میں بھیجا تا کہ وہ ان کے لیے وضاحت کرے۔''

اس طرح کی دیگر آیات بھی ہیں۔

اگر آپ کہیں: ''وہ کہتے ہیں کہ: ''وہ بلا جھت دیکھا جائے گا۔'' یہ تو ضد اور عناد ہے۔

تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ: انہوں نے یہ بات ایک ایسی اصل کی بناء پر کہی ہے جو آپ اور ان کے درمیان متفقہ ہے۔اور وہ یہ ہے کہ وہ کسی جھت میں نہیں۔ پھر جب کلام، اشعری اس کے اصحاب ائمہ اور ان کے ہم خیال (اھل الحدیث) اصحاب احمد، تمیمیین اور ابن عقیل وغیرہ کا بھی ہے؛ تو کہا جائے گا کہ: یہ کہتے ہیں: ''وہ عالم کے اوپر بالذات ہے وہ نہ تو جسم ہے اور نہ ہی متحیز۔''

اگر آپ کہیں: ''یہ قول عقل کے خلاف ہے۔'' کیونکہ جب وہ عالم کے اوپر ہے تو لازم آتا ہے کہ اس کی ایک جانب دوسری سے ممتاز ہو (جب ایک جانب دوسری سے ممتاز ہوئی) تو جسم ہوا۔ جب وہ عرش پر قائم بالذات موجود کو ثابت کرتے ہیں؛ تو وہ چھونے اور برابری سے متصف نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ ہی اس کی جانب دوسری سے ممتاز ہوتی ہے یہ تو عناد اور محض مخالفت ہی ہے۔''

رؤیت کی نفی کرنے والوں سے پوچھا جائے تم اور تمہارے ہمنوا قائلین رؤیت اس بات پر متفق ہو کہ وہ نہ عالم میں داخل ہے نہ عالم سے خارج؛ اور نہ ہی عالم سے جدا ہے اور نہ ہی عالم میں جگہ پکڑے ہوئے ہے۔''

[عقل اور وہم سے متعلق گفتگو:]

❀ جب آپ سے یہ کہا جائے کہ: ''اس بات کا تو علم ضروری سے عقل کے خلاف ہونا معلوم ہے۔'' کیونکہ عقل جب دو ایسی چیزوں کے وجود کو ثابت نہیں کرتی مگر اس صورت میں کہ ان میں سے ایک یا دوسرے سے جدا ہو گی؛ یا اس میں شامل [داخل] ہو گی۔ جیسا کہ عقل جدا چیزوں اور اعراض قائمہ کو ثابت کرتی ہے۔ رہا قائم بالذات موجود کا اثبات جس کی طرف اشارہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ ہی وہ عالم کے داخل میں ہوتا ہے اور نہ ہی خارج میں؛ تو عقل اس کے باطل اور ناممکن ہونے کو لازم ٹھہراتی ہے۔

❀ آپ نے کہا: ''یہ وھم کے حکم نفی ہے نہ کہ عقل کے حکم کی۔'' تو آپ نے فطرت میں دو حاکم بنا دیئے۔ ایک وھم اور دوسری عقل۔ اس کے ساتھ ساتھ آپ جسے وھم سے موسوم کرتے ہیں؛ اور اسے وہ قوت بھی قرار دیتے ہیں جو غیر محسوس جزئی کے معانی کو اعیان محسوسہ میں پا لیتی ہے مثلاً دشمنی اور دوستی۔ جیسے بھیڑ ایک معنی کا اعتبار سے بھیڑیئے میں، اور ایک معنی کے اعتبار سے مینڈھے میں پائی جاتی ہے۔ وہ ان میں سے ایک کی طرف مائل ہوتی ہے اور دوسرے سے بھاگتی ہے۔

❀ اگر وھم سے مراد امور معینہ ہیں؛ تو یہ قضایا جن کے متعلق ہم کلام کر رہے ہیں یہ عمومی کلیہ ہے۔ عمومی قضایا کلیہ عقل کے لیے ہوتی ہیں نہ کہ حس کے لیے اور نہ ہی اس وھم کے لیے جو حس کے تابع ہو۔ حس تو صرف امور معینہ میں پائی جاتی ہے۔ آپ کے ہاں وھم بھی اسی طرح ہے۔ کئی مقامات پر اس پر تفصیلی بات ہو چکی ہے۔ لیکن یہاں بیان کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا ہے کہ اِن کا قول اُن کے قول سے زیادہ قریب ہے۔

❀ پس کہا جائے گا کہ: ''جب ہم عقل پر موجود کا وجود پیش کرتے ہیں جو نہ عالم کے داخل اور خارج میں؛ نہ مباین اور نہ ملا ہوا۔ عالم میں موجود مبائین کا وجود اس کے اوپر ہے وہ جسم نہیں۔ عقل پہلے کی نسبت دوسرے کو زیادہ قبول کرتی ہے۔ یہ ہر ایک کی فطرت میں موجود ہے۔ دوسرے کا قبول فطرت کے زیادہ قریب ہے؛ اور پہلے سے نفور اس کی نسبت زیادہ بڑا ہے۔ اور اگر فطرت سے بعید تر قول میں آپ کی بات کی تصدیق واجب ہوتی ہے؛ تو اس کی نسبت ان لوگوں کے قول میں ان کی تصدیق زیادہ اولی ہے۔ پس در ایں صورت آپ اپنے قول کے حق میں اور ان کے قول کے بطلان پر جو بھی دلیل پیش کرو گے؛ وہ تمہارے قول کے بطلان پر اس سے زیادہ بڑھ کر دلالت کرتی ہو گی۔

❀ پس جب آپ کہو گے کہ: ''عالم کے اوپر ایسے موجود کا وجود تصور نہیں کیا جا سکتا جو جسم نہ ہو۔''

❀ تو تم سے کہا جائے گا کہ: ''بالکل ویسے ہی جیسے اس موجود کا وجود تصور نہیں کیا جا سکتا جو نہ عالم کے داخل میں ہو اور نہ ہی خارج میں۔''

❀ اوراگرآپ کہیں: ''اس کی نفی کرنا وہم کے حکم میں سے ہے۔''

❀ تو آپ سے کہا جائے گا کہ: ''اگراس کی نفی وہم کے حکم میں سے ہے جو کہ غیر مقبول ہے؛ تو آپ کی نفی بھی وہم کے حکم میں سے ہے؛ وہ بطریق اولیٰ غیر مقبول ہے۔''

❀ اورراگرآپ کہیں: ''وہم کا حکم لگانا باطل ہے؛ یعنی غیر محسوس امور میں وہ حکم لگایا جائے جومحسوس امور میں لگایا جاتا ہے۔''

❀ تو آپ کوکئی جواب دیے جاسکتے ہیں۔اول: آپ سے کہا جائے گا کہ: ''اس طرح ان لوگوں کا قول باطل ٹھہرانے سے تمہاری دلیل بھی باطل ٹھہرتی ہے۔چونکہ آپ کا کہنا کہ: ''ایسے موجود کا وجود ممتنع ہے جو عالم سے بالا ہو؛ اورجسم نہ ہو؛ یہ ان لوگوں کے قول سے زیادہ قوی نہیں ہے جو کہتے ہیں: ''ایسے موجود کا وجود ممتنع ہے جواپنی ذات کے ساتھ قائم ہو؛ اوراس کی طرف اشارہ نہ کیا جاسکتا ہو۔اوران دوموجود چیزوں کا وجودبھی ممتنع ہے جو نہ ہی ایک دوسرے سے جدا ہوں ؛ اور نہ ہی ایک دوسرے میں داخل ہوں۔اور ایسے موجود کا وجودبھی ممتنع ہے جو نہ ہی عالم کے داخل میں ہواور نہ ہی خارج میں۔'' اوراگرآپ اس مضبوط ترین قول کوصرف اس لیے قبول نہیں کرتے کہ یہ باطل وہم کا حکم ہے؛تو تمہارے مخالفین کی بہ نسبت تمہارےقول کا فساداورخرابی زیادہ واضح ہے۔اوراگران لوگوں کاقول مردود ہے؛ تو تمہارا قول رد کا زیادہ حق دار ہے۔اوراگرآپ کا قول مقبول ہے؛ تو ان کاقول قبولیت کا زیادہ حق دار ہے۔

دوسرا جواب: تو آپ سے کہا جائے گا کہ: '' آپ نے ایسے امور کا وجود ثابت ہی نہیں کیا جس کا احساس ابتدائی طور پرممکن ہی نہ ہو؛ تا کہ آپ کا کلام درست قرار پائے۔ بلکہ آپ نے اپنے دعوی کہ''ابتدائی طور پر احساس ممکن نہیں'' کواس فطری حکم کو باطل کرکے ثابت کیا جس کے تحت ایسا وجود محال ہے جس کا احساس ہی کسی طور پرممکن نہ ہو۔اوراگر یہ حکم اس وقت تک باطل نہیں ہوتا جب تک کہ ایسے امور ثابت نہ ہوجائیں جن کا احساس ممکن نہ ہو؛ تواس سے دور لازم آتا ہے۔تو یہ حکم اس وقت تک باطل نہیں ہوگا جب تک ایسے امور ثابت نہ ہو جائیں جن کا احساس ممکن ہی نہ ہو۔اور یہ اس وقت تک ثابت نہیں ہوگا جب تک پہلا حکم ثابت نہ ہو۔حالانکہ یہ ثابت ہونے والا نہیں۔

اورآپ سے یہ بھی کہا جائے گا کہ:''اگرایسے امور کا وجود جائز ہےجن کا احساس بھی ممکن نہ ہو؛ تو جن امور کا احساس ممکن ہو؛ اس کا وجود بالاولیٰ جائز ہوگا۔اوراگرایساممکن نہ ہوتو آپ کا قول باطل ٹھہرا۔پس جو لوگ ایسے وجودکوثابت مانتے ہیں جواس عالم سے بالا ہو؛ اورجسم نہ ہو؛ اوراس کا احساس بھی ممکن ہو؛ تو ان کا قول عقل سے زیادہ قریب تر ہے؛ ان لوگوں کےقول کی نسبت جو ایسے موجودکوثابت کرتے ہیں جس کا احساس بھی ممکن نہیں ؛ اورنہ ہی وہ عالم کے داخل میں ہے؛اورنہ ہی خارج میں ۔

❀ مختصراً وہ جوبھی دلیل اپنے مخالفین کے خلاف دیتے ہیں وہ انہی کے خلاف جاتی ہے۔ لیکن ان کی باتوں میں تضاد ہے جنہوں نے بعض غلطی میں ان کی موافقت کی ہے' وہ اس منفی باطل مقدمہ کوان کے سپرد کرتے ہیں ۔وہ ایسے قائم بالذات موجود کا اثبات ہے نہ اس کی طرف اشارہ ہو سکے؛ نہ وہ اپنے غیر سے جدا ہو نہ ہی اس میں داخل ہو؛ اور نہ ہی اس کی جھت ہو؛ اور نہ ہی عالم میں داخل ہے نہ ہی خارج۔ اور یہ اس کی مخالفت کرتے ہیں اس کی مخالفت سے باطل محض لازم آتا ہے۔

❀ قائلین اثبات کی بڑی یہ دلیل ہے کہ اگر ایسے موجود کو ثابت کرنا جس کا جسم نہیں جو داخل اور خارج عالم میں نہیں؛ ممکن ہے تو ایسی موجود کا اثبات جو عالم کے اوپر ہے اس کا جسم بھی ہے امکان کا زیادہ حق رکھتی ہے۔ اگر یہ ممکن نہیں تو نفی کرنے والوں کا قول بھی باطل ہوا]۔

❀ ثابت ہوا اللہ تعالیٰ داخل عالم میں ہے یا خارج میں چنانچہ ان کا قول ایسی موجود کے اثبات کا قول جو داخل عالم میں ہے نہ خارج میں دونوں حالوں میں حق سے کوسوں دور ہے۔ اور یہی مطلوب ہے۔

❀ پھر یہ کہا جائے گا ایسی چیز کی رؤیت جس کا جسم ہے نہ جھت یہ عقلاً جائز ہے یا ممنوع۔ اگر جائز ہے تو بات ختم ہوئی۔ اگر ممنوع ہے تو عقل کا روکنا ایسے موجود کے لیے ہوگا جو داخل عالم میں ہے نہ خارج میں بلکہ وہ حی بلا حیات، علیم بلا علم اور قدیر بلا قدرت ہے یہ شدید سے بھی شدید تر ہوا۔

❀ اگر آپ کہیں:'' یہ ممانعت وہم کے حکم کی ہے۔'' تو کہا جائے گا بلا جھت نظر آنے والی چیز میں رؤیت کی ممانعت وھم کے حکم میں سے ہے۔ یہ تیسرا جواب ہوا۔

❀ اس کی وضاحت یوں ہے کہ: ان کے ہاں وھم کا حکم باطل ہے یعنی محسوس امور کا حکم غیر محسوس پر لگانا۔

دوسرا جواب: یہ کہا جائے گا کہ: رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے یا ناممکن۔ اگر ممکن ہے تو غیر محسوس موجود کے اثبات کا قول باطل ٹھہرا اور باطل وھم باقی نہ رہا جو غیر محسوس میں باطل حکم لگائے۔ تمہارا رؤیت باری تعالیٰ سے بھی جن اور فرشتوں کی رؤیت زیادہ ممنوع ٹھہری۔ اگر آپ اس کی رؤیت جائز قرار دیں تو فرشتوں اور جنوں کی رؤیت زیادہ حق رکھتی ہے اگر آپ کہیں اس کی رؤیت ناممکن ہے تو کہا جائے گا تو تب غیر محسوس میں وھم کا حکم نا قابل قبول ہے اور حکم یہ ہے کہ ہر مرئی چیز کے لیے لازم ہے کہ جھت میں ہو وھم کے حکم سے۔

❀ ہاں اگر ہم فرض کریں غیر محسوس موجود دیکھا جاتا ہے مگر اس کی جھت نہیں۔ یہ ایسی رؤیت ہے جو جھت والی رؤیت کے علاوہ ہے۔ یہ بھی باطل ہے جیسے خارج اور داخل عالم میں نہ ہونے والے موجود کا قول باطل ہے ورنہ جب اس موجود کا وجود ثابت ہوا اس سے متعلقہ رؤیت اس کے لیے مناسب ٹھہری اس کی رؤیت معھود اجسام کی رؤیت جیسی نہ ہوئی۔

❀ یہ اور اس جیسے دیگر طریقے عقلی مناظرہ کے ہیں؛ جب اس پر چلیں گے تو واضح ہوگا کہ جو بھی سنت پر چلے گا اس کا قول عقل کے زیادہ قریب ہو گا۔ یہ طریقہ بھی سنت قریب ہونے والوں کی ضرور مدد کرتا ہے لیکن جب کچھ سنت کے قریب لوگوں نے بھی سنت سے دور ہونے والوں کے مقدمات کو درست مان لیا تو یہ بھی حقیقت میں باطل اور عقل و شرع کے مخالف ٹھہرا۔ ممکن نہیں کہ ان کا قول معاملہ کے مطابق ہو اور عقل صریح اور شرع متین کے ساتھ اس کی مدد کرنا ممکن نہیں۔ یہ بات اسے سمجھ آنے کی جو حق کو جاننے کی کوشش کرے نہ کہ کسی قول کی طرف جھکاؤ رکھتا ہو۔ اگر کسی قول کا رجحان واضح کرنا مقصود ہو تو اگرچہ یہ ممکن ہے یہ وہ طریقہ ہے جس پر بہت سارے لوگ چلتے ہیں اسی وجہ سے رافضہ عیب ہے جنہوں نے اہل سنت کے خلفاء ثلاثہ کے اثبات کے معاملہ میں کیا انہوں نے بہت سے مذموم اقوال کے ساتھ عیب لگایا اللہ تعالیٰ نے ہمیں تو حق اختیار کرنے کا حکم دیا ہے۔ علم کے ساتھ بات کرنے کا امر دیا ہے، عدل و انصاف کے مطابق فیصلہ کرنے کا پابند بنایا ہے ہمارے لیے جائز نہیں کہ کوئی یہودی یا عیسائی (چہ جائے رافضی) کوئی حق کی بات کہے اور ہم اسے ترک کر دیں ہم فقط باطل کو رد کریں گے حق کو نہیں۔ اسی وجہ سے یہ کتاب لکھی "منہاج أهل السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية۔"

❀ بہت سے اہل سنت کہلانے والوں نے معتزلہ، رافضہ اور دیگر اہل بدعت کلامیوں کی تراشیدہ بدعات اور باطل چیزوں سے رد کیا ہے۔ اس طریقہ کو بہت سے اہل کلام جائز سمجھتے ہیں اور سمجھتے ہیں فاسد کا مقابلہ فاسد سے کرنا درست ہے۔ لیکن ائمہ سنت اور سلف اس کے خلاف ہیں۔ یہ ایسے اہل کلام کی مذمت کرتے ہیں جو بدعت اور باطل کا رد بدعت اور باطل سے کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ: انسان کو حق ہی بیان کرنا چاہیے کسی صورت میں بھی سنت سے نہیں ہٹنا چاہیے۔ یہی درست بات ہے جس کا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ نے حکم دیا ہے۔ اسی وجہ سے ہم معتزلہ اور رافضہ کی تراشیدہ چیزوں کے باوجود حق کو نہیں چھوڑتے۔ لیکن ہم اپنے مخالفین پر یہ واضح کرتے ہیں کہ انہوں نے جن اقوال کے ساتھ عیب لگایا ہے اس سے کہیں زیادہ ان کے اقوال میں عیب ہے۔

❀ شیخین رضی اللہ عنہما کی فضیلت اور خلفاء اربعہ رضی اللہ عنہم کی خلافت کے قائلین اگرچہ کچھ فاسد اقوال بھی رکھتے ہیں لیکن رافضہ کے اقوال کا فساد ان سے کہیں زیادہ ہے۔ اسی طرح فلاسفہ اور معتزلہ میں سے خود کو سنت کی طرف منسوب کرنے والوں کا معاملہ بھی ہے؛ جیسے اشعری اور دیگر حضرات؛ اگرچہ ان کے ہاں بھی باطل اور فاسد اقوال پائے جاتے ہیں؛ تو یقیناً معتزلہ اور فلاسفہ کے اقوال و عقائد اس سے بھی بڑے باطل اور فاسد ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جب دو گروہوں میں بحث ہو؛ تو راجح وہی بات ہونی چاہیے جو عقل و نقل اور شرع کے زیادہ قریب ہو۔ ہم کبھی بھی عقل و شرع کے مخالف باطل قول کی نصرت نہیں کریں گے کیونکہ

ایسا کرنا حرام اور مذموم ہے۔ایسا کرنے والا قابل مذمت ہے اس سے نا قابل بیان شر پیدا ہوتا ہے۔ جیسے مبتدعہ کے اقوال سے پیدا ہوا۔(ان امور کی وضاحت اور کسی موقع کے لیے اٹھا رکھتے ہیں) اللہ اعلم۔

[اہل سنت کے ہاں مناظرہ کا اصول:]

❀ یہاں بس اتنا بتانا مقصود ہے کہ عادلانہ مناظرہ کیا جائے جس میں انسان علم وعدل پر مبنی بات کرے نہ کہ جہالت اور ظلم پر مشتمل بات کی جائے۔ اکثر جماعتوں کے مناظرے بھلے وہ سنت سے کچھ ہی ہٹے ہوئے ہوں؛ ان میں اکثر ایک دوسرے کے قول کو رد اور باطل ہی کیا جاتا ہے۔

❀ ابو حامد غزالی رحمہ اللہ وغیرہ کہتے ہیں کلام کا یہی فائدہ مدنظر ہوتا ہے؛ کوئی اور نہیں۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں: وہ عقیدہ جس کے تعبدی ہونے کا لوگ اعتقاد رکھتے ہیں اس کا ایک باطن ہوتا ہے جو بعض امور میں ظاہر کے خلاف ہوتا ہے ان کا ذکر کردہ عقیدہ شریعت کا ایک لحاظ سے موافق اور ایک لحاظ سے مخالف ہوتا ہے۔ جو شارع سے ثابت ہو جائے اس کے ظاہر باطن میں کوئی اختلاف نہیں رہتا۔ یہاں مقصود یہ ہے کہ مناظرہ میں کسی قول کو راجح بیان کرنا مدنظر ہونا چاہیے۔

❀ اسی وجہ سے اھل کلام کے بہت سے مناظرین بھی فریق مخالف کے مذہب کا فساد اور تناقض بیان کرنے کو ہی مناظرہ سمجھتے ہیں۔اس لیے کہ بلا ریب یہ دونوں اقوال ہی باطل ہوتے ہیں۔ پس جب بھی کوئی ایک اپنے قول کی نصرت کرتا ہے تو اس سے مخالف کے قول کا فساد اور خرابی واضح ہو جاتے ہیں۔ یہ صورت اس لیے پیدا ہوئی کہ صاحب مذہب اپنے مذہب کے ساتھ حسن ظن رکھتا ہو؛ اور اس نے اس کی بنیاد اپنی سمجھ کے مطابق صحیح مقدمات پر رکھی ہو۔ جب کوئی دوسرا فریق ان مقدمات کا تناقض ثابت کرتا ہے؛ تو وہ نہ اسے قبول کرتا ہے اور نہ حق واضح کرتا ہے؛ اور جھگڑے کو طول دیتا ہے جیسے اھل کلام کرتے ہیں۔

❀ وجہ یہ ہے کہ اس وضاحت کے ساتھ غیر کے مذہب کو اس کے مذہب پر ترجیح ملتی ہے یا ان مقدمات کے ذریعے اس کے مذہب کا فاسد ہونا لازم آتا ہے۔ جب یہ اپنے قول کا تناقض یا دوسرے کے قول کو اپنے قول سے راجح دیکھے تو اسے حق کی معرفت حاصل ہو اور اس پر اس کی غلطی واضح ہو جائے۔ اسی طرح، دھریہ، یہودی، عیسائی اور رافضی وغیرہ سے مناظرہ کرنا چاہیے۔ جب ان کے ساتھ اس طریقہ کار کو اپنائیں تو مورد اختلاف میں ان کے لیے مفید ہوگا؛ ان پر حق واضح ہو جائے گا۔ ہر جماعت کے ساتھ حق و باطل ہوتا ہے۔ جب کسی جماعت کو مخاطب کیا جائے تو اس پر حق واضح ہو جاتا ہے؛ اور اسے باور کرایا جاتا ہے کہ حق وہ ہے جس طرف ہم بلا رہے ہیں تو وہ موافقات کو بالاولیٰ قبول کرے گا۔ جیسے نبوت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نبوت عیسی و موسی علیہما السلام سے زیادہ قبولیت کی حق دار ہے۔ اور خلافت ابوبکر و عمر رضی اللہ عنہم اجمعین خلافت علی رضی اللہ عنہ سے

بالا ولی حق پر ہے۔ جو بھی صحیح طریقہ ذکر کیا جائے؛ جس سے نبوت ثابت ہوتی ہے؛ تو محمد ﷺ کی نبوت اس طریقہ سے ثبوت کی زیادہ حق دار ہے۔ اور جب بھی صحیح طریقے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت ثابت ہوگی تو صاحبین رضی اللہ عنہما کی خلاف بالا ولی ثابت ہو جائے گی۔ اور ان پر واضح ہوگا کہ جس ذریعے سے وہ اس حق کو چھوڑ رہے ہیں ممکن ہے اسی ذریعہ سے اس حق کو چھوڑنا بھی ممکن ہے جو ان کے ساتھ ہے۔ پس موردِ نزاع میں جو چیز مجروح ہوگی؛ وہ اجماع میں بھی مجروح ہوگی۔ جو چیز اجماع کے مواقع میں مثبت ثابت ہو گی نزاع کے مواقع میں بھی مثبت ہوگی۔ اور جو اعتراض نبی کریم ﷺ کی نبوت اور شیخین کی خلافت پر وارد ہوں گے؛ کسی دوسرے کی نبوت؛ اور دیگر کی خلافت پر بھی وارد ہوں گے۔ خواہ وہ اعتراضات ان جیسے ہی ہوں یا ان سے بڑے۔ اور جو دلیل کسی دوسرے کی نبوت اور شیخین کے علاوہ کسی کی خلافت پر دلالت کرے گی وہی دلیل نبی کریم ﷺ کی نبوت اور صاحبین کی خلافت کی پر اس سے بھی قوی دلیل ہوگی۔

❀ رہا وہ باطل جو متنازعین کے سامنے ہے؛ اس سے واضح ہو گیا کہ اس کا اس جیسے باطل سے معارضہ ممکن ہے جس طریق سے یہ باطل ہوسکتا ہے اس طریق سے ان کا باطل بھی باطل ثابت ہوسکتا ہے۔

❀ پس جو کوئی حضرت عیسیٰ علیہ السلام یا حضرت علی علیہ السلام وغیرہ کی الوھیت کا دعویٰ کرے اس کے سامنے حضرت موسیٰ علیہ السلام، حضرت آدم علیہ السلام اور حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کی الوھیت کا دعوی کیا جائے؛ وہ جو بھی شبہ ان حضرات کی الوھیت کے لیے پیش کریگا دوسرے کے لیے بالا ولیٰ بلکہ اس سے بڑھ کر ثابت ہو جائے گا۔ جب مثلین میں سے کسی ایک کا فساد واضح ہو جائے تو دوسرے کا فساد خود بخود واضح ہو جائے گا۔ حق کی درستی اس کے لیے بیان کی گئی مثال سے ظاہر ہوتی ہے؛ اور باطل کا فساد اس کے لیے بیان کی گئی مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔ کیونکہ انسان بسا اوقات اپنی محبوب یا ناپسندیدہ چیز کی مدح و ذم سے بے خبر ہوتا ہے جب اس کے لیے مثال بیان کی جاتی ہے تو اسے سمجھ آتی ہے کیونکہ: حبك الشيء يعمى ويصم۔

''تمہاری کسی چیز سے محبت اندھا اور بہرہ کر دیتی ہے۔''

❀ اللہ سبحانہ وتعالیٰ نے اپنی کتاب میں لوگوں کے لیے مثالیں بیان کی ہیں؛ کیونکہ اس سے سمجھنے میں آسانی ہوتی ہے۔ اور انسان اپنے آپ کو اور اپنے اعمال کو نہیں دیکھ سکتا مگر جب اس کے لیے اس کے نفس کی مثال بیان کی جاتی ہے تو اسے شیشہ نظر آتا ہے۔ اس کے اعمال غیر کے اعمال کے ساتھ تمثیل اختیار کر لیتے ہیں] ۔اسی وجہ سے دو فرشتوں نے حضرت داؤد علیہ السلام کے لیے مثال بیان کی؛ دونوں میں سے ایک نے کہا:

﴿اِنَّ هٰذَا اَخِي لَهٗ تِسْعٌ وَّتِسْعُوْنَ نَعْجَةً وَّلِيَ نَعْجَةٌ وَّاحِدَةٌ فَقَالَ اَكْفِلْنِيْهَا وَعَزَّنِيْ فِي الْخِطَابِ (23) قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْجَتِكَ اِلٰى نِعَاجِهٖ﴾ [ص: 24-23]

''میرے اس بھائی کے پاس ننانوے دنبیاں ہیں اور میرے پاس ایک دنبی ہے؛ یہ کہتا ہے کہ وہ بھی میرے حوالے کر دو؛ اور بات بات پر مجھ پر زور ڈالتا ہے۔حضرت داؤد نے کہا:'' بے شک یہ تجھ پر زیادتی کرتا ہے کہ تیری ایک دنبی اپنی دنبیوں میں ملانے کا کہہ رہا ہے۔''

اس نے ایسی ضرب مثال بیان کی تا کہ حقیقت حال واضح ہو سکے؛ یہ عقلی قیاس ہے اس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ہدایت دیتا ہے۔فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِيْ هٰذَا الْقُرْاٰنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ﴾ (روم 27)

''ہم نے قرآن میں لوگوں کے لیے ہر طرح کی مثالیں بیان کیں تا کہ وہ نصیحت حاصل کریں۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ تِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَآ اِلَّا الْعٰلِمُوْنَ﴾ [عنکبوت 43]

''ہم یہ مثالیں لوگوں کے لیے بیان کرتے ہیں اور ان سے عقل تو علم والے ہی حاصل کرتے ہیں۔''

یہ وہ میزان ہے جسے اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے؛ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿اَللّٰهُ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ وَالْمِيْزَانَ﴾[الشوری ۱۷]

''اللہ وہ ہے جس نے حق کے ساتھ یہ کتاب نازل کی اور میزان بھی۔''

اور ارشاد باری تعالیٰ ہے:

﴿لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾[الحدید25]

''بلا شبہ یقیناً ہم نے اپنے رسولوں کو واضح دلیلوں کے ساتھ بھیجا اور ان کے ساتھ کتاب اور ترازو کو نازل کیا، تا کہ لوگ انصاف پر قائم رہیں۔''

اس موضوع پر کئی دوسرے مقامات پر تفصیل کے ساتھ بات ہو چکی ہے؛ اور یہ واضح کیا جا چکا ہے کہ ہر وہ قیاس عقلی شمولی خواہ یونانی اہل منطق کے طریقہ پر ہو یا کسی دوسرے کے طریقہ پر؛ اس میں کوئی شک نہیں ہوتا کہ وہ قیاس تمثیلی کی جنس سے ہوتا ہے۔اور بیشک مقصود یہ ہوتا ہے کہ دونوں قیاس ایک ہی چیز ہیں۔اور دونوں اس میزان کے معنی میں داخل ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے نازل کیا ہے۔اور ان میں سے جو کچھ یونانی اہل منطق کے ساتھ خاص ہے؛ اس میں کچھ باطل ہے اور بعض میں بلا وجہ کی طوالت ہے؛ جس کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔بلکہ غالب طور پر اس کا نقصان اس کے فائدہ سے بڑھ کر ہے۔جیسا کہ اس سے قبل یونانی منطق پر تفصیلی بات ہو چکی ہے۔

[دوسرا طریقہ:]

باقی رہا دوسرا طریقہ: تو وہ یہ ہے کہ: رؤیت الٰہی کا منکر؛ جو رؤیت کی نفی ؛ اس کے لازم جہت کی نفی کی وجہ سے کرتا ہے؛ اس منکر سے پوچھا جائے: تمہارے یہ کہنا کہ: ''وہ جہت میں نہیں ہے؛ تو کیا ہر وہ چیز جو کسی جہت میں نہ ہو وہ نہیں دیکھی جاسکتی۔'' یہی حال تمام منکرینِ حق کا ہے؛ وہ اپنے تئیں لازم کی نفی کی وجہ سے حق کا بھی انکار کردیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: اگر اللہ تعالیٰ کو دیکھا جائے گا تو اس سے یہ لازم آئے گا۔ جب لازم کی نفی کی جاتی ہے؛ تو ملزوم خود بخود منفی ٹھہرا۔''

[جواب]: ان باطل اور فاسد دلیلوں کا عام جواب یہ ہے کہ: دو مقدموں میں سے ایک کو ممنوع قرار دیا جائے چاہے وہ مقدمہ معین ہو یا غیر معین۔ اس لیے کہ ان دو میں سے ایک کے باطل ہونے میں کوئی شک نہیں۔ یا دونوں بھی باطل ہوسکتے ہیں۔ اور بہت ساری عبارتیں جن میں الفاظ مجمل ہوں وہ ایک اعتبار سے صحیح اور ایک اعتبار سے فاسد ہوسکتی ہیں۔ اور وہ ایسے ہی مجمل الفاظ کو دلیل بناتے ہیں۔ منطقی اسے حدّ اوسط کہتے ہیں۔ پس یہ ایک مقدمہ میں ایک معنی کے لحاظ سے درست ہوتا ہے؛ اور دوسرے مقدمہ میں دوسرے معنی کے اعتبار سے درست ہوتا ہے۔ لیکن لفظ مجمل ہے۔ لفظ میں اجمال اور اشتباہ کی وجہ سے سمجھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ اس مقدمہ میں اس لفظ سے وہی معنی مراد لیا جارہا ہے جو دوسرے مقدمہ میں مراد ہے۔ حالانکہ معاملہ ایسا نہیں ہوتا۔ اس کی مثال مسئلہ رؤیت سے ہی لیجیے۔ اس میں کہا جائے گا آپ جہت کو امر وجودی سمجھتے ہیں یا امر عدمی؟ اگر مراد امر وجودی ہے؛ تو پھر ہر وہ چیز جو کسی موجود نہیں ؛ وہ نہیں دیکھی جاسکتی۔ یہ مقدمہ تو ممنوع اور باطل اس کے ثبوت کی کوئی دلیل نہیں۔ کیونکہ عالم کی چھت دیکھنا ممکن ہے اور یہ عالم [جہاں] کسی دوسرے عالم میں نہیں۔

❀ اگر جہت عدمی امر ہے؛ تو دوسرا مقدمہ ممنوع ٹھہرا۔ چنانچہ ہم جہت میں نہ ہونے کی یہ تفسیر نہیں مانتے۔ اس دلیل کے ساتھ میں نے کئی شیعہ اور معتزلہ سے بات کی؛ اللہ تعالیٰ نے انہیں اس سے نفع دیا۔ اس تفصیل سے وہ اشتباہ اور تعطیل ختم ہوگئی جو اس موقع پر پیدا ہوئی تھی۔ یہ لوگ سمجھتے تھے کہ ان کی نفی رؤیت کی عقلیات قطعی ہیں؛ اس کے خلاف نص رسول بھی قبول نہیں۔ مگر جب ان پر واضح ہوا کہ ان شبہات کی بنیاد مجمل الفاظ اور مشتبہ معانی ہیں؛ تو یہ واضح ہوگیا کہ جو چیز رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ ہے؛ وہی مقبول حق ہے۔ لیکن یہ تفصیل کا موقع نہیں۔ جیسے اس منکر نے کہا اسے ویسا ہی جواب دیا گیا۔

(لفظ حِیّز)

❀ اسی طرح لفظ حِیّز ہے؛ اس سے کبھی مراد معنی موجود ہوتا ہے اور کبھی معدوم۔ جب کہیں: ''ہر جسم حِیّز میں ہے'' تو کبھی اس سے مراد امر عدمی ہوتا ہے اور کبھی امر وجودی۔ حیز لغت میں امر وجودی ہے جس کی طرف

کوئی چیز پناہ لے یا سمٹ کر آئے۔ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿وَ مَنْ يُّوَلِّهِمْ يَوْمَئِذٍ دُبُرَهٗۤ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ﴾ (انفال 16)

''اور جو کوئی اس دن ان سے اپنی پیٹھ پھیرے، ماسوائے اس کے جو لڑائی کے لیے پینترا بدلنے والا ہو، یا کسی جماعت کی طرف جگہ لینے والا ہو۔''

❀ پہلی صورت میں متحیز سے مراد وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا۔ اسی وجہ سے متکلمین کہتے ہیں: ''ہم اضطراری طور پر جانتے ہیں کہ: ''مخلوق یا تو متحیز ہوتی ہے یا متحیز کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کہتے ہیں: '' بلکہ ہم جانتے ہیں ہر وجود یا تو متحیز ہوتا ہے یا قائم بالمتحیز ہوتا ہے۔ اور متضاد مجردات جن کی طرف اشارہ نہیں ہوتا (یہ فقط معقولات ہوتی ہیں) کو بعض فلاسفہ کی طرح ثابت کرتے ہیں۔ یہ تو ذہنوں میں ثابت ہوتی ہیں اعیان میں نہیں۔

❀ شہرستانی اور رازی جیسے لوگوں نے جو کہا ہے کہ: ''متکلمین اسلام نے ان مجردات کی نفی پر کوئی دلیل نہیں دی۔'' تو یہ بالکل ایسے نہیں جیسے ان کا خیال ہے۔ بلکہ ان کی کتابیں ان دلائل سے بھری پڑی ہیں جس سے ان کی نفی واضح ہوتی ہے۔ کسی دوسری جگہ اس کی تفصیل ذکر کر دی گئی ہے۔

❀ رازی نے اپنی کتاب 'محصل' میں حیز پر سوال کرتے ہوئے کہا ہے: 'اگر وہ اس بات پر متفق ہیں کہ حصول حیز میں حصول جوہر ثبوتی امر ہے۔'' [محصل أفكار المتقدمين و المتأخرين ص ٥]

اس کے جواب میں کہا جائے گا۔ اگر حیز معدوم ہے تو معدوم میں حصول جوہر کیسے سمجھا جا سکتا ہے؟ اگر موجود ہے تو بلاشبہ یہ وہ امر ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ جوہر ہے یا عرض۔ اگر جوہر ہے؛ تو جوہر میں جوہر حاصل ہوا؛ یہ تداخل ہے جو کہ محال ہے؛ ہاں اگر اس کی تفسیر چھونے سے کی جائے تو پھر اس میں کوئی جھگڑا نہیں۔ اور اگر یہ عرض ہے؛ اور وہ جوہر میں حاصل ہوتا ہے؛ اس میں جوہر کا حصول کیسے ہوسکتا ہے؟

طوسی نے اسی پر رد کرتے ہوئے کہا ہے کہ: ''یہ اشتراک لفظ کے لحاظ سے غلط ہے؛ کیونکہ 'فی' ہمارے کلام میں تداخل پر دلالت کرتا ہے؛ یعنی ایک جسم کا دوسرے جسم میں ہونا۔ اور جسم کا مکان میں ہونا۔ اور جسم میں عرض کا ہونا۔ اس کا کئی مختلف معانی میں استعمال ہوا ہے۔ (۱) ایک جسم کا دوسرے کے ساتھ ایک مکان میں جمع ہونا۔ (۲) جسم کا مکان میں ہونا۔ (۳) عرض کا جسم میں حلول کرنا۔

مکان، وہ ہے جو ابعاد کے قابل ہو؛ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہو؛ اور [ان کے ہاں] اجسام کو قبول نہ کرتا ہو۔

عرض: حاوی جسم کی سطح (جھت) کو کہتے ہیں جو مکان والے جسم کو محیط ہوتا ہے۔ یہ بداهة اينيّه اور خفی

الحقیقت ہوتا ہے۔

❀ اگر مکان عدمی ہے؛ تو عدمی امر میں جوھر کا حصول عدمی اور معدوم ہوتا ہے۔معنی یہ ہوا کہ اگر وہ جو ہر ہے تو عدم میں ہے۔ پہلی قسم کے متکلمین کے ہاں جو ہر کئی داخلی رکاوٹوں[مقاوم] کی طرف منقسم ہوتا ہے؛ جو انہیں روکنے والا ہوتا ہے؛ اس پر تداخل جائز نہیں۔ اور غیر مقاوم میں تقسیم ہوتا ہے؛ جس پر انتقال ممتنع ہے یہ مکان اور جوھر مانع ہے۔ممکن ہے غیر مانع میں داخل ہو۔ ایسا جوھر مکان میں ہوتا ہے۔

❀ دوسری قوم کے ہاں ایسے مکان میں جوھر کا حصول جو عرض ہے، سے وہ معنی مراد نہیں جو ان کے قول جوھر میں عرض بمعنی''حلول'' سے مراد ہوتا ہے۔

❀ میں کہتا ہوں:''اس پر دیگر مقامات پر تفصیلی بات کر دی گئی ہے۔اور رازی کے قول:"قد اتفقوا علی أن حصول الجوھر فی الحیز أمر ثبوتی" کی وضاحت کر دی گئی ہے۔ بات یوں نہیں جیسے اس نے کہا ہے؛ بلکہ یوں کہا جائے گا کہ:''اگر اس کے قول سے یہ مراد ہو کہ:''حیز میں جو ہر کا حصول ایک ثبوتی امر ہے'' کیونکہ ثبوتی صفت محیز کے ساتھ ہی قائم رہ سکتی ہے؛ اس پر وہ متفق نہیں ہیں۔ ان کے محققین کا بھی یہ قول نہیں؛ بلکہ ان کے ہاں تحیز ، متحیز کی ذات سے زیادہ نہیں ہوتا۔ قاضی ابوبکر بن باقلانی کہتے ہیں:''متحیز جرم (جسم) ہے؛ یا ایسی چیز جس کا وسعت میں حصہ ہو۔ اور جو چیز اپنے وجود کے لحاظ سے نہیں پائی جاتی جوھر ہے۔''[1]

ابواسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ کہتے ہیں: اس سے مراد کسی بھی مکان کی تقدیر[پیمائش ہے] اور جو چیز کو مشغول کرے۔ حیَّز کے مشغول کا مطلب ہے:''جب فراغ[خالی جگہ] میں پایا جائے اسے فراغ سے نکال دے۔'' بعض کے بقول:''جوھر کے مکان کی تقدیر کو حیز کہتے ہیں۔

امام الحرمین ابوالمعانی الجوینی رحمہ اللہ کہتے ہیں:''حیز متحیز کی ذات ہے؛ پھر حیز کی جو ہر کی طرف اضافت ایسے ہے جیسے اس کی اضافت اپنے وجود کی طرف۔''

وہ فرماتے ہیں:''اگر کہا جائے آپ نے یہ کیوں کہا متحیز، بمعنی متحیز ہوتا ہے جیسے کائن بمعنی کائن ہوتا ہے۔''

ہم کہیں گے۔تحیز بذات خود متحیز ہے یا اس کی صفت ہے (ان کے ہاں جو احوال کا عقیدہ رکھتے ہیں)۔ متحیز خود کی طرف لوٹتا ہے۔ اسی طرح یہ جرم بھی ہوتا ہے؛ یوں یہ مختلف نہیں ہوتا اگر چہ اس کے اکوان اعراض سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر تحیز حکم معلل ہو تو واجب ہوتا ہے کہ اس کے لیے اکوان کے مختلف ہونے کے وقت حکم کا

---

[1] ڈاکٹر رشاد سالم کہتے ہیں باقلانی کی کتب میں یہ عبارت نہیں ملی لیکن جو نبی نے ان سے الشامل فی اصول الدین ص 60-59 میں نقل کیا ہے۔ ان میں سے قاضی کی عبارت یہ ہے المتحیز ھوالجرم سواہ اسی طرح فرماتے ہیں:انما ھو الذی له حظ فی المساحة اسی طرح فرمایا: ھو الذی لایوجد بحیث وجوده جوھر (انصاف بالاولیٰ ص ۱۵)۔

اختلاف ثابت ہو۔ جب اس کا جرم[جسم] ہونا؛ مختلف نہیں ہوا تو معلوم ہوا یہ اکوان اور جہات کے اختصاص کو واجب نہیں کرتا۔ جو اکوان تقاضہ کریں گے وہی اختلاف کے حکم میں ہوں گے۔

وہ فرماتے ہیں: اگر یہ کہا جائے کہ:'' جو ہر اکوان سے خالی نہیں ہوتا جیسے وصف تحیز سے خالی نہیں ہوتا۔''

تو ہم کہتے ہیں:'' ہم نے واضح کر دیا ہے کہ تحیز اس کی ذاتی صفت ہے۔سو ہم کہتے ہیں:'' ذاتی صفت، ذات کو لازم ٹھہراتی ہے اس کے بغیر اس کا تصور ہی نہیں ہوتا۔ جوہر کا متحیز ہونا اس کی ذات یا چیز کو ثابت کرتا ہے اور ا کیلے مسئلہ تحیز سے اس کا لزوم واجب ہوتا ہے جب تک کہ نفس باقی رہے۔جبکہ'' کون'' ایک اسم ہے جو مختلف اجناس پر بولا جاتا ہے۔ پھر اس پر مفصل بات کی ہے۔

اس سے واضح ہوا ان کے ہاں تحیز، متحیز کے علاوہ کوئی اور اضافی چیز نہیں چہ جائیکہ وصف ثبوتی ہو۔ اگر اس کی مراد امر ثبوتی ہے؛ تو یہ حیز کی طرف ایک اضافی امر ہے؛ ان میں سے اکثر کے ہاں اضافی امور، عدمی ہیں ؛ جب دو موجودات کے درمیان ہوں۔تو یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ایک موجود اور ایک معدوم کے مابین ہو؟

ان کا یہ کہنا کہ:"ان الحیز اذا کان معدوماً فکیف یعقل حصول الجوھر فی المعدوم"

''جب حیز معدوم ہو تو اس کا حصول معدوم جوہر میں کیسے تصور کیا جا سکتا ہے'' کے متعلق کہا جائے گا ان کے ہاں تحیز سے مراد وہ اکیلا وجود ہے جو کسی دوسرے وجود کا احاطہ نہ کرتا ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ وہ موجود ہونے کے ساتھ معدوم بھی ہو۔

اسی طرح جو ان کی مراد نہیں جانتا ہے: کہ کیا حیز ان کے ہاں وجود ہے یا عدم؟ تو وہ کیسے کہ سکتا ہے کہ ان کے ہاں یہ بات اتفاقی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ماسوا سبھی متحیز ہیں یا قائم بالمتحیز ہیں؟ اس کے ساتھ ساتھ وہ یہ جانتا اور ان سے بیان بھی کرتا ہے کہ:'' ان کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر شے محدث ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی ممتنع ٹھہرتا ہے کہ اللہ کے سوا ہر چیز یا تو متحیز ہے یا متحیر میں حلول کیے ہوئے ہے۔ حالانکہ یہ متحیز اللہ تعالیٰ کے سوا وجودی حیز میں ہے؛ جو کہ محدث ہے۔ ان نظریات کا ٹکراؤ صاف ظاہر ہے کیونکہ اس سے تین موجود محدث لازم آتے ہیں:(۱) متحیز (۲) حیز (۳) قائم بالمتحیز۔

اللہ کے سوا موجودات تین ہوئیں جو ان کے ہاں محدث ہیں۔

[اللہ کے ماسواء محتیّز یا محتیّز کے ساتھ قائم]

یہ ان کے قول:'' إن ماسوا الله إما متحيز وإما قائم بالمتحيز ''کے خلاف ہے۔

میں کہتا ہوں:'' طوسی کا یہ اعتراض کہ تحیز سے مراد مکان ہے؛ یہ متکلمین کے ہاں مشہور قول نہیں؛ بلکہ ان کے ہاں مشہور ان دونوں میں فرق ہے۔'' اور اس نے مکان کے بارے میں جو دو اختلافی اقوال ذکر کئے ہیں؛ در

اصل وہ ارسطو کے شاگردوں اور افلاطون کے شاگردوں کے مابین اختلاف ہے۔وہ کہتے ہیں:'' وہ جوہر قائم بالذات ہے؛ جس میں اجسام حلول کر جاتے ہیں۔'' یہ بہت سارے متکلمین کا قول نہیں۔ بلکہ ہر وہ چیز جو بذات خود قائم رہ سکے ان کے ہاں جسم کہلاتی ہے۔ کیونکہ ان کے ہاں جوھر جس کا جسم ہے ان کے ہاں قائم بالنفس نہیں ہوتا سوائے ان دو مواقع کے۔ ان میں سے جنہوں نے جوھر کو بغیر جسم کے ثابت کیا ہے؛ تو وہ ان کے ہاں محدث ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے سوا ہر چیز محدث ہے؛ عدم اس پر سبقت لے جا چکا ہے۔اس پر اھل ملت [تمام ادیان] کا اتفاق ہے؛خواہ وہ اس کی فاعلیت کے دوام کے قائل ہیں کہ اس سے ہمیشہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز پیدا ہوتی رہتی ہے؛ یا پھر وہ اس کی فاعلیت کے دوام کے قائل نہ ہوں۔

وہ متکلمین جو کہتے ہیں:'' اللہ تعالیٰ کے ما سوا جو بھی ہے؛ یا وہ جسم ہے یا قائم بالجسم ہے''؛ وہ تناقض کا شکار ہیں۔ کیونکہ ان میں سے اکثر خلاء کو امر موجود ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں اس کی تقدیر نہیں ہوتی؛ بلکہ اس میں تقدیر فرض کی جاتی ہے۔اور خلاء وہ جوہر ہے جسے افلاطون بھی ثابت کرتا ہے۔

لیکن اھل ملل اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی قدیم وجود کو نہیں مانتے۔ کیونکہ بیشک اللہ تعالیٰ ہی ہر چیز کا خالق ہے اور ہر مخلوق پر عدم کو سبقت حاصل ہے۔اگر خالق کے ساتھ اس کا دوام مانا جائے؛ تو اس کا ایک چیز کے بعد ایک چیز کو دائمی پیدا کرنا اس بات کی نفی نہیں کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ماسواء ہر چیز مخلوق اور محدث ہے؛ اور عدم کے بعد وجود میں آئی ہے۔اور ایسے قدیم کا وجود ممکن نہیں جو اپنے قِدم [پرانا ہونے میں] اللہ تعالیٰ کے قدم کے برابر ہو۔ بلکہ صریح عقل اس کا انکار کرتی ہے؛ اور مرسلین علیہم السلام کی اللہ سے متعلق دی ہوئی خبر کے خلاف ہے۔ جیسا کہ مناسب مقام پر یہ تفصیل بیان کر دی گئی ہے۔

ارسطو اور اس کے شاگرد کہتے ہیں:'' مکان اس حاوی جسم کی باطن سطح ہے جو [گھیری ہوئی چیز کے] جسم کی ظاہری سطح سے ملا ہوتا ہے۔جبکہ دوسروں کے نزدیک یہ عرض ہے۔

☆ انـہ بدیھی الاینیۃ خفی الحققیۃ (بدیہی وجود اور مخفی حقیقت کا ہونا) یعنی ان فلاسفہ کے ہاں ہے؛ مسلمان علماء کے ہاں الحمد للہ ایسا نہیں کہ اس میں سے کچھ مخفی ہو۔ بلکہ لفظ مکان سے مراد بسا اوقات ایسی چیز ہوتی ہے جو اس سے اوپر ہو اور اس کی محتاج ہو۔ جیسا کہ انسان کبھی چھت کے اوپر ہوتا ہے۔اس سے مراد ایسی چیز ہوتی ہے جو دوسری چیز سے اوپر ہو؛ اور جس کی محتاجی نہ ہو۔ مثلاً آسمان کا فضا کے اوپر ہونا ؛فرشتوں کا زمین اور ہوا کے اوپر ہونا؛ پرندوں کا زمین کے اوپر ہونا۔اسی سے حسان بن ثابت قول ہے: تـعالیٰ علوًّ افوق عرش اِلٰھُنا...... ۔ حضرت حسان رضی اللہ عنہ اور دیگر اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے ہاں اللہ تعالیٰ کا مقام اس سے بڑھ کر اور بلند و بالا تھا۔اور یہ کہ بیشک اللہ تعالیٰ اپنے سوا ہر چیز سے بے پرواہ ہے۔ اور اس کے سوا جو کچھ بھی ہے؛ جیسے عرش یا کوئی دیگر چیز ؛ وہ سب اسی کی محتاج ہیں۔اسے کسی کی محتاجی نہیں

سواس کا مکان ثابت ہوا۔

سلف، صحابہ بلکہ خود نبی کریم ﷺ اس طرح کی بات کو سن کر خاموش رہتے جیسا کہ عبداللہ بن رواحہ کا شعر ہے:

شہدت بان وع(داللہ حق وان النار مثوی الکا فرینا

وان العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمینا

وتحملہ ملائکہ شداد ملائکۃ الا لہ مسومینا

(یہ اشعار استیعاب از ابن عبدالبر میں ہیں اور آئندہ قصہ بھی اسی میں ہے)

''میں گواہی دیتا ہوں اللہ تعالیٰ کا وعدہ سچا ہے اور آگ کا فروں کا ٹھکانہ ہے؛ اور بیشک اللہ کا عرش پانی پر تیرتا رہا ہے؛ اور عرش پر رب العلمین ہے۔ اس عرش کو مضبوط فرشتوں نے اٹھایا ہوا ہے؛ یہ اللہ تعالیٰ کے خاص [مخصوص علامات والے] فرشتے ہیں۔''

❀ ایک مشہور قصہ ہے جسے کئی علماء نے ذکر کیا ہے جب ایک عالم نے اپنی کسی باندی سے وطی کی؛ تو اس کی بیوی نے اسے دیکھ لیا۔ تو وہ اسے تکلیف دینے کے لیے اس کے قریب آئی؛ مگر اس نے اپنی اس حرکت کا اعتراف نہیں کیا۔ اس عورت نے کہا: کیا نبی کریم ﷺ نے جنبی کو قرآن پڑھنے سے روکا نہیں؟ پھر [اس عالم نے] یہ اشعار پڑھے: تو اس کی بیوی نے سمجھا شاید یہ قرآن ہے اور خاموش ہوگئی جب آپ کو بتایا گیا تو آپ نے اس کی تحسین کی۔''

❀ بسا اوقات مکان سے مراد ایسی جگہ ہوتی ہے جو ہر طرف سے کسی چیز سے گھیری ہوئی ہو۔ رہ گیا مکان سے مراد باطنی سطح مراد لی جائے؛ یا غیر محسوس جوہر مراد لیے جائیں؛ تو یہ فلاسفہ کا قول ہے۔ ہمارے علم کی حد تک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم؛ تابعین عظام؛ اور مسلمان ائمہ رحمہم اللہ میں سے کسی کا قول نہیں جو مکان سے یہ معنی مراد لیتے ہوں۔ ارسطو نے لفظ مکان سے جو معنی مراد لیا ہے وہ عرض ثابت ہے؛ لیکن عام مسلمانوں اور علماء کے ہاں اس کا یہ معنی نہیں؛ اور نہ ہی جمہور امتوں کے آئمہ اور عوام یہ معنی مراد لیتے ہیں۔ افلاطون جو معنی لیتے ہیں اس کا جمہور عقلاء نے خارج میں وجود ماننے سے انکار کیا ہے۔ اس کی تفصیل کسی اور جگہ بیان کریں گے۔ اسی طرح اھل نظر [مناظرین] کے ہاں اجسام میں تداخل کے قول میں اختلاف معروف ہے۔ رازی کا تداخل کے متعلق کہنا یہ محال ہے؛ یہی مشہور مقام امتناع ہے۔ مگر کسی اھل نظر نے نہیں کہا کہ جوہر میں حیز تداخل کے معنی میں ہے۔ برابر ہے حیز کی تفسیر امر عدمی سے کی جائے جیسا کہ ائمہ کلام کے ہاں معروف ہے یا حیز کی تفسیر معقول معنی لغوی کے ساتھ کی جائے؛ جیسے فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ اَوْ مُتَحَيِّزًا اِلٰى فِئَةٍ ﴾ (انفال 16) ''یا کسی جماعت کی طرف جگہ لینے والا ہو۔''

یہ حیز جسم سے جو متحیز کو ملاتا ہے یہ عدم یا عرض نہیں؛ اور نہ ہی جوہری عقلی ہے جس کے وجود بھی متنازع ہے

۔مقصود یہ ہے کہ حیز کا جو بھی معنی لیں؛ نظار کہیں گے:''بیشک جو ہر کے''حیز'' میں ہونے کا مطلب وہ تداخل نہیں ہے جس وجود میں ہی اختلاف ہے۔اس لیے کہ اس موقع پر مسئلہ تداخل میں کلام کرنے کی اب کوئی ضرورت ہی نہیں ہے[یہ تفصیل بیان ہوچکی ہے]۔

فصل:

امرو نہی کا حادث ہونا......

[قوله ان امره ونهيه واخباره حادث لاستحالة امر المعدوم ونهيه واخباره]

❀ ان کا یہ کہنا کہ:

''اللہ تعالیٰ کے امرو نہی اور اخبار حادث ہیں۔اس لیے کہ معدوم سے امر، نہی اور اخبار کا ہونا محال ہے۔''

[جواب]:......ہم کہتے ہیں:''یہ مسألہ کلام الٰہی سے متعلق ہے لوگ اس میں اضطراب کا شکار ہیں اس میں نو(۹) اقوال ہیں۔اصول دین اور علم کلام پر لکھی گئی عام کتب میں ان اقوال میں سے کسی نے دو، کسی نے تین کسی نے چار اور کسی نے پانچ نقل کیے ہیں۔کیونکہ ان کی اکثریت سلف سے منقول اقوال کو نہیں جانتے۔

اول:......کچھ کہتے ہیں:''کلام اللہ تعالیٰ کے معانی لوگوں کے دلوں میں جاری ہوتے ہیں؛ کچھ کے نزدیک یہ عقل فعال سے ہوتے ہیں؛یا اس کے غیر سے۔یہ صائبہ فلسفیوں اور ان کے موافقین کا قول ہے؛ جیسے ابن سینا اور اس کے امثال۔اسی طرح ان کے ساتھ فلاسفہ کے صوفی متکلمین اور وحدت الوجود کا نظریہ رکھنے والے بھی شامل ہوگئے ہیں۔ایسے کتاب'' المضنون بها على غير أهلها؛اور المضنون الكبير ، المضنون الصغير اوررساله مشكاة الانوار وغیرہ کے مصنف اور ان کے امثال وہمنوا کی کتابوں میں کچھ ایسا کلام ملتا ہے جس سے اس جانب کے اشارے ملتے ہیں؛ جبکہ انہوں نے اپنی دوسری کتابوں میں میں اس کے برعکس لکھا ہے؛لیکن بسا اوقات ان کا کلام ان کے موافق ہوتا ہے اور بسا اوقات مخالف۔آخری دور میں حدیث نبویہ کا مطالعہ کرنے کے بعد اس کے برعکس ہی پکا ہوگیا۔

دوم:...... یہ مخلوق ہے جسے اللہ تعالیٰ اپنے سے جدا پیدا کیا ہے۔امامیہ، متأخرین رافضہ، زیدیہ، معتزلہ اور جہمیہ یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔

سوم:......یہ ان لوگوں کا عقیدہ ہے؛ جو کہتے ہیں: اس کا ایک ہی معنی قدیم ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے یہ امر، نہی، خبر اور استخبار ہے۔اگر اسے عربی میں تعبیر کیا جائے تو قرآن ہے؛ اور اگر عبرانی میں تعبیر

کیا جائے تو تورا ۃ ہے۔ یہ ابن کلاب اور اس کے ہم خیال اشعریوں کا عقیدہ ہے۔ ❶

چہارم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے ؛ جو کہتے ہیں :'' یہ ازلی حروف و صفات ہیں جو ازل سے ہی مجتمع ہیں۔ اہل کلام اور اھل حدیث کی ایک جماعت کا یہ قول ہے۔''المقالات'' میں اشعری نے اسے ایک جماعت سے نقل کیا ہے۔ اسے سالمیہ وغیرہ سے نقل کیا جاتا ہے۔ ان میں سے ایک گروہ نے یہ کہا ہے یہ قدیم اصوات قاری سے سنی گئی ہیں یا بعض مسموع آواز قاری کی ہے۔ جبکہ ان کے جمہور ؛ جمہور عقلاء کے ساتھ ہیں۔ انہوں نے اس کا انکار کیا ہے کیونکہ یہ ضرورت کے تحت عقل کے خلاف ہے۔

پنجم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے ؛ جو کہتے ہیں :'' یہ حروف اور آوازیں ہیں لیکن ان کے ساتھ کلام بعد میں کیا گیا ہے پہلے ان سے کلام نہیں کیا تھا۔ اس کا کلام فی ذاتہٖ حادث ہے جیسے اس کا فعل فی ذاتہٖ حادث ہے۔ وہ پہلے متکلم اور فاعل نہ تھا۔ یہ کرامیہ کا عقیدہ ہے۔ شیعہ میں سے ھشام بن حکم اور اس کے ہمنواؤں نے ایسا ہی کہا ہے۔ ان میں سے کچھ کے بقول وہ حادث ہے محدث نہیں۔ اور کچھ اسے محدث بھی کہتے ہیں۔ المقالات میں اشعری نے دونوں اقوال نقل کیے ہیں۔ انہوں نے ابو معاذ تومنّی اور زھیر الاثری کا اختلاف بھی ذکر کیا ہے۔ کرامیہ حادث کہتے ہیں محدث نہیں۔[مقالات ۲/۲۳۱]

ششم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے ؛ جو کہتے ہیں :'' وہ ہمیشہ سے متکلم ہے جب جیسے جتنا چاہتا ہے کلام کرتا ہے۔ یہ کلام اسی سے قائم ہے۔ وہ ایسی آواز میں کلام کرتا ہے جو سنی جاتی ہے۔ اس کے کلام کی ایک قسم ازلی اور قدیم ہے اگر چہ اس نے کسی معین آواز کو قدیم نہیں بنایا۔ یہ اھل سنت اور اھل الحدیث ائمہ سے منقول ہے۔

[امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اسی چھٹے قول کی طرف گئے ہیں۔]

ہفتم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے ؛ جو کہتے ہیں :'' اس کا کلام اسی کی ذات سے قائم علم و ارادے کی طرف پلٹتا ہے۔ پھر ان میں سے کچھ کہتے ہیں : وہ بذات خود ہمیشہ سے حادث رہا ہے۔ جیسے ابوالبرکات مصنف 'المعتبر' وغیرہ نے کہا ہے۔ اور کچھ اس کے قائل نہیں۔ المطالب العالیہ میں ابوعبداللہ رازی نے بھی اسی طرح کی بات کی ہے۔

❶ اشعری مقالات 2/233 میں لکھتے ہیں عبداللہ بن کلاب نے کہا قرآن اللہ تعالیٰ کا ایک معنی ہے، اس کا رسم حروف متغایرہ ہیں یہ قرأت قرآن ہے۔ یہ کہنا خطا ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ ہے یا اس کا کوئی حصہ؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ کے کلام کی عبارت مختلف اور متغیر ہوتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ مختلف اور متغایر نہیں جیسا کہ ہمارا اللہ تعالیٰ کا ذکر کرنا مختلف اور متغایر ہے اور مذکور نہ مختلف ہے نہ متغایر۔ اسے اللہ تعالیٰ کا عربی کلام کہا گیا ہے کیونکہ اس کا رسم و عبارت عربی ہے۔ اس طرح عبرانی کا معاملہ ہے اسے امر، نہی اور خبر علت کی وجہ سے کہا گیا ہے اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم تھا اس سے پہلے بھی کہ وہ یہ کلام کرے جسے امر کہا گیا ہے اور اس علت سے بھی پہلے متکلم تھا جسے نہی کہا گیا ہے باقی بھی ایسے سمجھو!

ہشتم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے؛ جو کہتے ہیں :''اس کا کلام قائم بالذات معنی کو مشتمل ہوتا ہے۔ اسے اس نے اپنے غیر میں پیدا کیا ہے۔ پھر ان میں سے کچھ نے ابن کلاب کا مفہوم بیان کیا ہے یہ قول ابومنصور ماتریدی ❶ کا ہے۔ کچھ نے فلاسفہ کا قول اختیار کیا ہے۔ یہ قول باطنی ملحدین کی ایک جماعت ؛اوران کے متصوفہ اورشیعہ کا ہے۔

نہم :......ان لوگوں کا عقیدہ ہے؛ جو کہتے ہیں :'' کلام اللہ تعالیٰ معنی قدیم قائم بالذات اوراپنےغیر میں جو اس نے آوازیں پیدا کی ہیں؛ان کے مابین مشترک ہے۔ یہ قول ابوالمعالی اور متاخرین اشاعرہ اوران کے پیروکار حضرات کا ہے۔

[عقیدہ ءاھل سنت کی تفصیل]

من جملہ اہل سنت والجماعت اھل الحدیث اوران کی طرف منسوب کیے جانے والے (اھل التفسیر، اھل حدیث، اھل فقہ اھل تصوف، مثلاً ائمہ اربعہ اوران کے متبعین رحمہم اللہ) اور وہ جماعتیں جن کی نسبت اہل سنت و الجماعت کی طرف ہے؛ جیسے : کلابیہ، کرامیہ، اشعریہ اور سالمیہ کی طرف ہے؛ سب کہتے ہیں:'' کلام اللہ مخلوق نہیں ۔اورقرآن اللہ تعالیٰ کا کلام غیر مخلوق ہے۔ یہ عقیدہ سلف اور ائمہ اھل بیت وغیرہ سے مشہوراور مستفیض ہے۔ ❷

یہ صحابہ تابعین اور تبع تابعین سے متواتر منقول ہے اہل الحدیث اور اہل السنۃ کی اس مسئلہ پر بیسیوں تصانیف ہیں جن میں وہ ثابت شدہ سندوں کے ساتھ سلف کے اقوال نقل کرتے ہیں۔ان کتب میں سے 'الرد علی الجہمیہ از محمد بن عبداللہ الجعفی ❸ اور عثمان بن سعید دارمی رحمہ اللہ اس طرح نقض عثمان بن سعید رحمہ اللہ علی

❶ ابومنصور محمد بن محمد بن محمود ماتریدی، متوفی 333، ائمہ متکلمین میں سے ہیں اور ماتریدیہ کے امام ہیں اشعری نے ان چند مسائل سے اختلاف کیا ہے جنہیں ابوعذبہ نے اپنی کتاب الروضة البهيه فيما بين الاشاعره والماتريدية میں نقل کیا ہے۔مزید دیکھیں تاج التراجم ابن قطلوبغا 59 ، طبقات الفقهاء طاش كبرى زاده 56۔

❷ امام رضا سے قرآن کی بابت پوچھا گیا تو انہوں نے فرمایا:'' بے شک وہ اللہ کی کلام ہے اور مخلوق نہیں ہے۔'' تفسير العياشی : ١/ ١٩ ، حدیث نمبر: ١٧ (في فضل القرآن) ۔لیکن ائمہ اہل بیت کے اس عقیدہ سے انحراف کرتے ہوئے زیادہ دیر نہیں لگی ۔اور بعد والے شیعہ معتزلہ کی راہ پر چل پڑے۔ چنانچہ شیعہ کے علامہ مجلسی نے اپنی کتاب '' کتاب القرآن'' میں ایک باب کا عنوان یہ رکھا ہے:''باب أن القرآن مخلوق۔'' ''اس بات کا بیان کہ قرآن مخلوق ہے۔''بحار الأنوار : ٨٩٨ / ١١٧۔ اس میں گیارہ روایات لکھی ہیں ۔شیعہ کے آیت اللہ محسن امین اس بات کی تاکید بیان کرتے ہوئے کہتا ہے:'' شیعہ اور معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے۔''(أعيان الشيعه: ١/ ٤٦١)

❸ ابوعبداللہ محمد بن عبداللہ بن حسین جعفی المعروف ھروانی یا ابن ھروانی مذہب حنفیہ کے بڑے ائمہ میں سے ہیں۔ 305 تا 402ف (العبر از ذھبی 8/3 اللباب بن اثیر 289/3، تاریخ بغداد 473/5 تا 472، شذرات الذهب 165/3، الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ از محمد القرشی 65/2،اس میں الرد علی الجھمیہ کا ذکر نہیں۔ درء سے ملائیں 108/7۔

بشر المریسی والرد علی الجھمیہ از عبدالرحمٰن بن ابوحاتم۔ السنہ از عبداللہ بن امام احمد ❶ اور ابوبکر اثرم ❷ اور خلال کی۔ خلق افعال العباد از امام بخاری رحمہ اللہ ؛ التوحید، ابوبکر بن خزیمہ ❸ ؛ کتاب السنہ لابی القاسم الطبرانی ؛ اور از ابوالشیخ الاصفہانی ؛ اور از عبداللہ بن مندہ ؛ اور اسماء وصفات از ابوبکر البیہقی رحمہ اللہ ۔ اور ابوذر الہروی کی : السنہ؛ اور الابانہ، ابن بطہ، شرح اصول السنہ ابوالقاسم لال کائی (۳۳) السنہ ابوحفص بن شاھین ، اصول السنۃ ابوعمر طلمنکی۔

لیکن بعد میں آنے والے متاخرین نے آخری سات اقوال میں بحث کی ہے۔ پہلے دو اقوال میں سے پہلا قول دھریہ فلاسفہ کا ہے جو عالم کے قدیم ہونے کے قائل ہیں۔ صابئہ اور فلاسفہ وغیرہ بھی یہی عقیدہ رکھتے ہیں۔

دوسرا قول معتزلہ سے جھمیہ اور ان کے ہم خیال نجاریہ؛ ضراریہ کا ہے۔ جبکہ شیعہ کا اس مسئلہ میں اختلاف گزر چکا ہے۔ ان کے قدماء قرآن کو غیر مخلوق کہتے تھے جیسے اھل سنت اور اہل الحدیث کا عقیدہ ہے۔ یہی قول اہل بیت مثلاً حضرت علی بن ابی طالب رضی اللہ عنہ ، ابوجعفر الباقر ، جعفر بن محمد الصادق رحمہم اللہ وغیرہ کا ہے۔

اسی وجہ سے امامیہ کا یہ عقیدہ نہیں تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔ جب انہیں اہل بیت سے اس عقیدہ کی نفی پہنچی تو انہوں نے اسے محدث مجہول قرار دیا۔ اس سے ان کی مراد مخلوق ہونا ہے۔ ان کے خیال میں اھل بیت سے نفی غیر مخلوق ہونے کی ہے؛ جوکہ بہت بڑا بہتان اور جھوٹ ہے۔ بلاشبہ مسلمانوں کے ہاں بالاتفاق اس معنی کی نفی ہے۔ کچھ اسے مخلوق کہتے ہیں اور کچھ غیر مخلوق۔ اہل قبلہ میں جھگڑا اس بات کا ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ مخلوق ہے؛ یا اللہ تعالیٰ کا کلام ہے ؛ جو اس نے خود کلام کیا ہے؛ اور جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ اہل بیت سے اسی بارے سوال کیا گیا۔ ورنہ اس کا جھوٹ اور بہتان ہونا ایسا مسئلہ ہے جس کے بطلان میں مسلمانوں میں کوئی اختلاف نہیں۔ امامیہ فرقہ کے لوگ اپنے عام اصولوں میں اہل بیت کی مخالفت کرتے ہیں۔ ائمہ اھل بیت مین حضرت علی بن حسین، ابوجعفر باقر، ان کے بیٹے جعفر بن محمد الصادق، جیسا کہ کوئی دوسرا نہیں ؛ اور ان میں سے کوئی بھی رؤیت باری تعالیٰ کا منکر نہیں تھا اور نہ ہی کوئی قرآن کو مخلوق کہتا تھا؛ نہ ہی کوئی تقدیر کا انکار کرتا تھا۔ اور نہ ہی خلافت حضرت علی رضی اللہ عنہ کو منصوص مانتا تھا۔ نہ کوئی بارہ اماموں کی معصومیت کا قائل تھا؛ اور نہ ہی کوئی حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کو گالی دیتا تھا۔ ان ائمہ سے منقولات متواتر طور پر ثابت ومعروف اور موجود ہیں۔ جن پر اہل سنت اعتماد کرتے ہیں۔

رافضی علماء و مشائخ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ توحید، صفات اور تقدیر والے ہمارے عقائد نہ تو

❶ ابوعبدالرحمٰن عبداللہ بن احمد بن حنبل 213؍290ھ، (طبقات حنابلہ 180/1، تذکرۃ 665/2 تاریخ الادب العربی از بروکلماز، 313/3۔

❷ ابوبکر احمد بن محمد ھانی طائی اسکافی اثرم، متوفی 261 تقریباً، (طبقات حنابلہ 66/1، تذکرہ 570/2۔

❸ ابوبکر محمد بن اسحاق بن حزیمہ النیساپوری 223 تا 311، (تذکرہ 720/2، طبقات شافعیہ 109/3، الأعلام 235/6۔

کتاب وسنت سے ماخوذ ہیں اور نہ ہی ائمہ اہل بیت سے منقول ہیں۔ بس ان کے خیال میں عقل ان پر دلالت کرتی ہے؛ جیسے کہ معتزلہ کہتے ہیں۔ حقیقت یہی ہے کہ عدل اور توحید کے عقیدہ میں معتزلہ ان کے اکابر وائمہ ہیں ۔ یہ سمجھتے ہیں ہم نے شرائع دینیہ ائمہ سے حاصل کی ہیں۔ ان کی شرائع سے مراد غالباً اہل سنت کی موافقت ہوتی ہے (یا بعض اہل سنت کی موافقت مراد ہوتی ہے)۔ ان کے تفردات بدترین ہیں جن پر کسی نے بھی ان کی موافقت نہیں کی۔ ان کے مذاہب اربعہ سے تفردات ہیں۔ جو حقیقت میں غیر اربعہ کے قول ہیں۔ سلف اہل ظاہر معتزلی فقہاء وغیرہ کے۔ یہ اور اس طرح دیگر اجتہادی مسائل ان میں تفرد آسان بات ہے؛ بخلاف ایسے شذوذ کے جس کی کوئی دلیل کتاب وسنت سے نہیں ملتی؛ اور نہ ہی ان سے پہلے کسی نے یہ بات کہی ہے۔ علماء اسلام میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ حق ان چار ائمہ: جیسے امام ابوحنیفہ؛ امام مالک؛ امام شافعی اور امام احمد بن حنبل رحمہم اللہ تک ہی محصور ہے؛ جیسا کہ شیعہ اہل سنت پر جھوٹا الزم لگاتے ہوئے یہ قول منسوب کرتےہیں کہ: اہل سنت کہتے ہیں کہ: حق ان چار میں محصور ہے۔ بلکہ اہل سنت کا اس پر اتفاق ہے کہ جس مسئلہ میں مسلمانوں کا اختلاف ہو؛ اسے اللہ تعالیٰ اور رسول کی طرف لوٹانا واجب ہے۔ بسا اوقات اقوال صحابہ اور آثار تابعین رحمہم اللہ میں کوئی ایسا قول ہوتا ہے جو ائمہ اربعہ کے اقوال کے خلاف ہوتا ہے۔ جبکہ ان ائمہ اربعہ کا قول ثوری، اوزاعی، لیث بن سعد، اسحاق بن راھویہ وغیرہ کے قول سے زیادہ درست ہوتا ہے۔

شیعہ جب ان بعض اقوال میں سے کسی ایک راجح قول کے موافق بات کرتے ہیں؛ تو اس مسئلہ میں ان کا قول راجح ہو جاتا ہے۔ ان کا کوئی ایک مسئلہ بھی ایسا نہیں جس میں انہوں نے تمام اہل سنت خلفائے ثلاثہ کی خلافت کے قائلین کی مخالفت کی ہو؛ اور اس میں وہ حق پر ہوں؛ بلکہ ان کا قول فاسد ٹھہرتا ہے۔ یہی حال معتزلہ اور دیگر تمام گروہوں جیسے اشاعرہ اور کرامیہ؛ سالمیہ وغیرہ کا بھی ہے۔ ان کا کوئی ایک بھی انفرادی قول ایسا نہیں ہے جس میں یہ امت کے برعکس ہوں؛ مگر وہ قول فاسد ہوتا ہے۔ حق قول وہی ہے جو سلف سے مأثور ہے؛ اور اس کو قبول کرنے میں ہم دیگر تمام گروہوں پر سبقت رکھتے ہیں۔

جب یہ مذاہب معلوم ہو گئے؛ تو پوچھا جائے گا کہ: '' آپ کے قول ''ان امرہ و نہیہ واخبارہ حادث لاستحالة امر المعدوم ونهيه واخباره'' میں آپ کی مراد حادث فی ذاتہ ہے یا اس سے منفصل ہے۔ پہلا قول شیعہ متقدمین، جھمیہ، مرجئہ، کرامیہ اور بہت سے اھل الحدیث اور دیگر حضرات کا ہے۔

❀ پھر جب یہ کہا گیا کہ: '' حادث ہے'' تو کیا وہ '' حادث نوع '' ہے: تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پہلے کلام نہیں کرتا تھا؛ بعد میں کلام کرنے لگ گیا۔'' یا وہ '' حادث الافراد '' ہے: یعنی اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم ہے جب چاہتا ہے بولتا ہے۔ اور وہ کلام جو حضرت موسیٰ علیہ السلام سے کیا گیا؛ اگر وہ حادث ہے تو اس کے کلام کی قسم قدیم ہے؛ جس سے وہ ہمیشہ موصوف رہا ہے۔ یہ تینوں اقسام آپ کے قول کے تحت آتی ہیں۔ اور

آپ جان چکے ہیں کہ اگر پہلی قسم مراد لیں تو یہ متاخرین شیعہ کا ہے جنہوں نے تشیع اور اعتزال کو یکجا کر دیا ہے۔جن کا عقیدہ ہے کہ:'' کلام اللہ کی مخلوق ہے؛ جسے اس نے اپنی ذات سے منفصل پیدا کیا ہے۔امامیہ اگرچہ محدث کے قائل ہیں مگر وہ اسے مخلوق نہیں مانتے؛ محدث سے ان کی مراد وہی مخلوق ہے جو ان[معتزلہ] کے ہاں لفظ مخلوق سے مراد ہوتی ہے؛ ان کے مابین نزاع لفظی ہے۔

❀ آپ سے پوچھا جائے گا:'' اگر وہ کلام اللہ کی مخلوق اور اس سے جداگانہ اس کی تخلیق و ایجاد ہے؛ تو پھر یہ اس کا کلام تو نہ ہوا۔ کیونکہ کلام؛ قدرت؛ علم اور دیگر تمام صفات ؛ جن سے وہ موصوف ہے؛ جو اس کے ساتھ قائم ہیں؛ نہ اس کی تخلیق ہیں ؛ اور نہ ہی اس نے انہیں وجود بخشا ہے۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ حرکت ؛علم اور قدرت کو کسی محل میں پیدا کرتے ہیں ؛ تو وہ محل ہی محترک ؛عالم اور قادر ؛اور ان صفات سے موصوف ٹھہرا۔ یہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہ ہوئیں۔ بلکہ اس کی مخلوق ہوئیں۔ اگر وہ اپنے سے منفصل مخلوقات سے متصف ٹھہرا؛ تو پھر جب جمادات کو قوت گویائی بخشی ؛ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ یٰجِبَالُ اَوِّبِیْ مَعَهٗ وَالطَّیْرَ ﴾(سبأ 10)

''اے پہاڑو اس کے ساتھ عاجزی کرو اور اے پرندو تم بھی۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿یَوْمَ تَشْهَدُ عَلَیْهِمْ اَلْسِنَتُهُمْ وَاَیْدِیْهِمْ وَاَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا یَعْمَلُوْنَ ﴾ (نور ۲۴)

''قیامت کے روز ان کی زبانیں، ہاتھ اور پاؤں ان کے اعمال کے سبب ان کے خلاف گواہی دیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَقَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَیْنَا قَالُوْا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِیْ اَنْطَقَ كُلَّ شَیْءٍ﴾

(فصلت 21)

''وہ اپنے چمڑوں سے پوچھیں گے تم نے ہمارے خلاف گواہی کیوں دی تو وہ کہیں گے ہمیں اس نے بلایا جس نے تمام چیزوں کو قوت گویائی دی۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَلْیَوْمَ نَخْتِمُ عَلٰۤی اَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَاۤ اَیْدِیْهِمْ وَتَشْهَدُ اَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوْا یَكْسِبُوْنَ﴾ (یس 65)

''آج ہم ان کے مونہوں پر مہر لگا دیں گے ان کے ہاتھ ہمیں بتائیں گے ان کی کمائی کے سبب ان

کے پاؤں ان کے خلاف گواہی دیں۔''

اسی طرح پتھر کا نبی کریم ﷺ کو سلام کرنا؛ آپ ﷺ کے ہاتھ میں کنکریوں کا تسبیح کرنا، آپ کے کھاتے ہوئے کھانے کا تسبیح کرنا۔ جب اللہ تعالیٰ کا کلام اس کے غیر میں پیدا شدہ مخلوق ہی ہوتا ہے؛ تو یہ سب اللہ تعالیٰ کا کلام ٹھہرا کیونکہ اسے اللہ تعالیٰ دوسری مخلوق میں پیدا کیا ہے۔ ایسے ہی جب ہاتھ کلام کریں گے تو لازم ہے یہ اللہ تعالیٰ کا کلام ہو۔ جیسا کہ وہ کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے موسیٰ بن عمران علیہ السلام سے کلام کے لیے درخت میں کلام تخلیق کیا۔ جب اس بات کے خلاف دلیل ثابت ہوگئی کہ بندوں کے افعال و اقوال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں اور وہی ہر ناطق کو قوت گویائی بخشنے والا ہے؛ تو اس سے واجب ٹھہرا کہ ہر موجود کلام اسی کا کلام ہو۔ جھمیہ میں سے حلولیہ کا یہی عقیدہ ہے جیسا کہ ''الفصوص'' کے مصنف ابن عربی کا عقیدہ ہے؛ وہ کہتا ہے:

''و کل کلام في الوجود کلامه سواءٌ علینا نثرہ ونظامه۔''

''وجود میں ہر کلام اسی کا کلام ہے خواہ ہم اس کو نظم میں بیان کریں یا نثر میں۔'' [1]

تو پھر اس طرح فرعون کا یہ کہنا کہ: ﴿اَنَا رَبُّکُمُ الۡاَعۡلٰی﴾ (نازعات 24) بھی اللہ تعالیٰ کا کلام ہوا۔ جیسے درخت میں مخلوق کلام: ﴿اِنَّنِیۡۤ اَنَا اللّٰهُ لَاۤ اِلٰهَ اِلَّاۤ اَنَا﴾ (طه 14) کلام اللہ ہے۔ یہ کہتے ہیں: درخت وغیرہ میں مخلوق کلام اللہ تعالیٰ کا کلام ہے۔

اسی طرح جو انبیاء علیہم السلام نے لوگوں سے خطاب کیا، انہیں خبر دی کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا؛ اس نے ندا دی؛ اس نے سرگوشی کی؛ اس نے کہا؛ انہیں تو سمجھ نہ آئی کہ یہ سب اللہ تعالیٰ سے جداگانہ مخلوقات ہیں بلکہ انہوں نے یہی سمجھا کہ اللہ تعالیٰ نے بذات خود کلام کیا۔ یہ کلام اس کے ساتھ قائم ہے نہ کہ غیر کے ساتھ۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے غیر ناطق معبود کی مذمت کرتے ہوئے فرمایا ہے:

﴿اَلَمۡ یَرَوۡا اَنَّهٗ لَا یُکَلِّمُهُمۡ وَ لَا یَهۡدِیۡهِمۡ سَبِیۡلًا﴾ (اعراف 148)

کیا وہ نہیں دیکھتے کہ وہ ان سے بات نہیں کرتا اور نہ ہی راہ دیکھا سکتا ہے۔''

''کسی شے کے متکلم ہونے یا نہ ہونے کی مدح و ذم تبھی ہوگی جب کلام اس کے ساتھ قائم ہوگا۔''

مختصراً لغت اور عقل ایسا متکلم اور قائل معلوم نہیں ہوسکا جس کے ساتھ کلام یا قول قائم نہ ہو؛ نہ کسی کی عقل میں؛ اور نہ ہی کسی کی لغت میں؛ نہ ہی انبیاء علیہم السلام اور دیگر کی لغت میں۔ اور نہ ہی کسی کی عقل میں یہ بات آتی ہے کہ کوئی متکلم ایسا کلام کرے جو اس کے ساتھ قائم نہ ہو۔ بلکہ وہ کلام اس سے جدا ہو؛ اور کسی دوسرے میں پیدا کیا گیا ہو۔ جیسا کہ بات یہ عقل میں نہیں آتی کہ کوئی چیز ایسی حرکت کے ساتھ متحرک ہے جسے اس نے اپنے

[1] ابن عربی نے اپنی کتاب ''الفقوحات المکیه 4/141 میں نقل کیا ہے مطبوعہ، مصطفیٰ حلبی، دار الکتب العربیہ، قاہرہ 1329ھ۔

غیر میں پیدا کیا ہے اور نہ ہی یہ متصور ہوسکتا ہے کہ اس کی رنگت ایسے رنگ سے ہے جو اس نے کسی اور میں پیدا کیا ہے۔ اور نہ اس کی ایسی خوشبو کی سمجھ آتی ہے جو اس نے اپنے غیر میں پیدا کی ہے۔ یہ بات بھی نامعقول ہے کہ وہ ایسا ارادہ رکھتا ہے جو اس نے اپنے غیر میں پیدا کیا، اسی طرح ،محبّ، راضی ،غصہ والا ، ناراضگی والا ہونا سمجھ لیں؛ جو اس نے اپنے غیر میں یہ صفات پیدا کی ہیں۔

منکرین صفات اللہ تعالیٰ کی ایسی صفت بیان کرتے ہیں جو اس کے ساتھ قائم نہیں۔کبھی وہ صفات کسی دوسرے میں تخلیق شدہ ہوتی ہیں۔ مثلاً کلام اور ارادہ۔ اور بسا اوقات نہ اس کے ساتھ قائم رہتی ہے نہ اس کے غیر کے ساتھ مثلاً علم اور قدرت وغیرہ یہ بھی غیر معقول ہے۔ زندہ وہی ہے جس میں حیات ہے عالم وہ ہے جس میں علم ہے، اسی طرح بالاتفاق متحرک وہ ہے جس میں حرکت ہے۔عقل اس کا انکار کرتی ہے کہ فاعل اسے کہا جائے جس کے ساتھ فاعل کا فعل قائم نہ ہو۔

[اشعریہ اور ان کے ہم خیال جیسے ابن عقیل وغیرہ نے مانا ہے کہ فاعل کے ساتھ فعل قائم نہیں ہوتا؛ جیسا کہ عادل اس کے ساتھ عدل قائم نہیں ہوتا۔ خالق اور رازق کے ساتھ خلق ورزق قائم نہیں ہوتے۔ اسی سے معتزلہ نے ان کے خلاف دلیل لیتے ہوئے کہا ہے جس طرح خالق، رازق کے ساتھ عدل خلق اور رزق (قائم) نہیں اس طرح وہ نہ عالم وقادر ہے؛ اور نہ متکلم ہے۔ سلف رضی اللہ عنہم اجمعین اور جمہور اہل سنت اس اصل کو نہیں مانتے اسی وجہ سے امام احمد رحمہ اللہ اور دیگر حضرات نے کہا ہے: اللہ تعالیٰ کا کلام مخلوق نہیں ۔فرمان نبوی صلی اللہ علیہ وسلم ہے:

((أعوذ بكلمات الله تعالیٰ التامات التی لا یجا وزھن برٌ ولا فاجر)) ❶

''پناہ مانگتا ہوں میں اللہ کے پورے کلمات کی جن سے کوئی نیک یا بد آگے نہیں بڑھ سکتا۔''

اسی طرح آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((اللهم انی اعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا احصی ثناء علیك۔)) ❷

''اے اللہ میں تیری ناراضگی سے تیری رضامندی کے وسیلہ سے پناہ پکڑتا ہوں؛ اور تیری سزا سے تیری معافی کے وسیلہ سے؛ اور تجھ سے تیری پناہ مانگتا ہوں؛ میں تیری حمد شمار نہیں کرسکتا۔''

❶ الموطا 950/2 کتاب التر باب مایوحر بہ من القعوذ)، مسلم 2081/4 کتاب الذکر والدعاء باب التعوذ من سوء القضاء میں ابوھریرہ سے راوی ہے نبی کریم سے ایک آدمی نے کہا رات مجھے بچھونے ڈس لیا تھا آپ نے فرمایا تو نے رات میں یہ کیوں نہ کہا، اعوذ بکلمات اللہ تعالیٰ التامات من شر ما خلق: اگر کہا ہوتا تو تجھے تکلیف نہ دیتا۔ الرد علی الجهميه ازدرمی ص ۹ ، کتاب التوحید از ابن خریمه 8-109 کتاب الاسماء واصنات للبیهقی 185 ، المسند 15/15 حدیث وہ فرماتے ہیں مخلوق سے تو پناہ نہیں پکڑی جاتی۔

❷ مسلم 352/1، کتاب الصلاة ما یقول فی الرکوع والسجود۔

اس کے متعلق بھی فرماتے ہیں:''مخلوق سے تو پناہ نہیں لی جاتی ۔جبکہ نبی مکرم ﷺ رضا اور معافات سے پناہ مانگی ہے۔ائمہ اہل سنت کے ہاں یہ بھی انہی صفات میں سے ہیں جو رب تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں ؛ جیسے اس کے کلمات اس کے ساتھ قائم ہیں؛ یہ ان مخلوقات میں سے نہیں ہیں جو اس سے الگ اور جدا ہیں۔

جو یہ کہتا ہے:متکلم سے کلام جدا ہوتا ہے۔پس مرید؛محبّ ؛مبغض ؛ راضی ؛ ناراض وہ ہوتا ہے جس کا ارادہ جس کی محبت،جس کا بغض ؛جس کی رضا،جس کی ناراضگی اس سے جدا ہوتی ہیں؛ وہ کسی بھی حال میں اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتی ۔ یہ تو ایک غیر معقول بات کہی ہے۔، انبیاء و مرسلین علیہم السلام نے لوگوں کو یہ نہیں بتایا۔ بلکہ ہر سننے والا جس تک انبیاء نے اللہ کی دعوت پہنچائی ہو؛ وہ ضرورت کے تحت جانتا تھا کہ رسولوں کی مراد اللہ تعالیٰ کا وہ کلام ہے؛ جو اس سے جدا نہیں ۔اس طرح محبت ورضا اور ارادہ وغیرہ بھی اس سے منفصل نہیں؛ بلکہ اس کی ذاتی صفات ہیں۔

جھمیہ اور معتزلہ کہتے ہیں:متکلم،فعل کلام سے بنتا ہے؛اللہ تعالیٰ نے جب اپنے غیر میں اسے کلام پیدا کردیا تو وہ متکلم ٹھہرا۔

❀ ان سے کہا جائے گا:اس مسئلہ میں اختلاف کرنے والے متأخرین کے ہاں تین اقوال ہیں:

(۱) متکلم وہ ہے جس نے فعل کلام کیا ہو؛ چاہے وہ کلام اس سے منفصل ہو(یہ اس کے قائل ہیں)۔

(۲) متکلم وہ ہے جس کے ساتھ کلام قائم ہو؛ اگر چہ وہ کلام اس کے فعل،مشیت اور قدرت سے نہ بھی ہو۔یہ کلابیہ سالمیہ اوران کے ہم خیالوں کا موقف ہے۔

(۳) متکلم وہ ہے جو اپنے فعل مشیت اور قدرت سے کلام کرے ؛اور وہ کلام اس کے ساتھ قائم ہو۔یہ قول اکثر اھل الحدیث اور کئی شیعہ،مرجئہ اور کرامیہ اور دیگر گروہوں کا ہے۔یہ حضرات کہتے ہیں: کلام موصوف سے منفصل فعل کی صفت ہے؛ نہ کہ ذات کی صفت۔ دوسری قسم والے کہتے ہیں: یہ موصوف کی ذاتی لازمی صفت ہے؛ مشیت اور قدرت سے متعلق نہیں۔کچھ لوگ کہتے ہیں:''یہ ذات اور فعل کی صفت ہے ؛جو ذات کے ساتھ قائم اور مشیت وقدرت سے متعلق ہے۔'' جب بات یہ ہے تو ان کے بقول یہ فعل کی صفت ہے؛ اس میں ایک جماعت کا اختلاف ہے۔اگر ان کے مابین نزاع نہ ہوتو ان سے کہا جائے گا:''فرض کریں یہ فعل کی صفت ہے جو قائل و فاعل سے منفصل یا اس کے ساتھ قائم ہے۔رہی پہلی بات تو وہ آپ کا فاسد قول ہے؛ یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ صفت موصوف کے اور قول قائل کے بغیر قائم ہو سکے۔

کسی کہنے والے کا یہ کہنا کہ: صفات صفت ذات اور صفت فعل میں منقسم ہیں۔اور صفت فعل کی تفسیر یہ بیان کی جائے کہ یہ ایسی صفت ہے جو رب سے جدا ہے؛ یہ متناقض کلام ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی صفت کیسے ہوسکتی ہے جو کسی بھی حالت میں اس کے ساتھ قائم نہ ہو؛ بلکہ وہ اس سے جدا مخلوق ہے۔

اگر چہ اشعریہ نے معتزلہ کی اتباع میں ایسا کہا ہے؛ لیکن یہ بذات خود غلط ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ میں صفات کا اثبات کرنے کے ساتھ ساتھ انہیں اس سے جدا ماننا دو مخالف ضدوں کو جمع کرنا ہے۔ بلکہ ان لوگوں کے اس عقیدہ کی حقیقت یہ ہے کہ فعل رب کی صفت نہیں کیونکہ فعل مخلوق ہے؛ اور مخلوق، خالق کی صفت نہیں ہوسکتی۔ اگر فعل ایسا ہوا جس کا مفعول اس کی صفت ہو؛ تو سب مخلوقات اللہ تعالیٰ کی صفت ٹھہریں گی۔ اس کا تو کوئی بھی عاقل قائل نہیں چہ جائیکہ کوئی مسلمان ایسی بات کہے۔

[کیا فعل اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے؟]

اگر آپ کہیں: ''یہ اس بنیاد پر ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فعل اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ کیونکہ اگر فعل اس کے ساتھ قائم ہو تو اس کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آتا ہے۔''

جواب:......جمہور کا آپ کے ساتھ اس اصول میں اختلاف ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ: ''ایسا فعل کیسے متصور ہو سکتا ہے جو فاعل کے ساتھ قائم نہ ہو؟ جبکہ ہم خلق و تکوین اور مخلوق مکون کے درمیان فرق سمجھتے ہیں؟

یہ جمہور عوام کا قول ہے مثلاً ابوحنیفہ کے شاگرد، یہی بات لغوی رحمہ اللہ وغیرہ؛ اصحاب شافعی رحمہ اللہ نے اہل سنت سے نقل کی ہے اصحاب احمد مثلاً ابو اسحاق بن شاقلا ابوبکر عبدالعزیز ابوعبداللہ بن حامد، قاضی ابویعلی رحمہم اللہ کا آخری قول ہے۔ ائمہ صوفیہ، ائمہ اصحاب الحدیث کا قول ہے۔ اسی کو امام بخاری رحمہ اللہ نے، خلق افعال العباد میں علماء رحمہم اللہ سے مطلقاً نقل کیا ہے۔ یہی قول مرجئہ شیعہ اور کرامیہ وغیرہ کی کئی جماعتوں کا ہے۔

پھر جن لوگوں کا عقیدہ ہے کہ: ''فعل کا اس کے ساتھ قائم ہوتا ہے'' ان میں سے بعض کہتے ہیں: اس کا فعل قدیم اور مفعول متاخر ہے۔ جیسا کہ اس کا ارادہ قدیم اور اس سے مراد متاخر ہے۔ جیسا کہ اصحاب ابوحنیفہ اور احمد رحمہما اللہ وغیرہ کا قول ہے۔ اسی کو کلابیہ میں سے ثقفی اور دیگر نے ذکر کیا ہے۔ جبکہ ان کے اور ابن خزیمہ کے مابین اختلاف واقع ہوا تھا۔

ان میں سے کچھ اسے حادث نوع کہتے ہیں جیسا کہ شیعہ، مرجئہ اور کرامیہ کا یہی عقیدہ ہے۔ اور ان میں سے کچھ کہتے ہیں: ''کلام اللہ تعالیٰ کی قدرت اور مشیئت ساتھ دھیرے دھیرے واقع ہوتا ہے۔ لیکن وہ ہمیشہ سے صفت کلام سے متصف رہا ہے۔ یہ حادث الاحاد اور قدیم النوع ہے۔ جیسا کہ یہ قول اصحاب الحدیث کے ائمہ وغیرہ اصحاب شافعی، احمد رحمہ اللہ اور دیگر کئی جماعتوں کا ہے۔

ان [شیعہ] میں سے کچھ کے بقول خلق حادث اور قائم بالمخلوق ہے؛ جیسا کہ ھشام بن حکم ؛ اور دیگر۔ اور ان میں سے کچھ کے بقول وہ قائم بالذات ہے کسی محل میں قائم نہیں۔ اس کے قائل ابوالھذیل علّاف وغیرہ ہیں۔ کچھ کے بقول وہ کئی لامتناہی معانی کے ساتھ قائم بالنفس ہے؛ [جو ایک دوسرے کی نفی نہیں کرتے] یہ معمر بن عبّاد

وغیرہ کا قول ہے۔

جب جمہور آپ کے مخالف ہیں تو اپنے اور اپنے شیعہ ائمہ اور ان کے ہم خیالوں کے مابین جھگڑا مان لیجیے۔ یہ اس بات پر آپ کے موافق ہیں کہ کلام حادِث ہے۔ لیکن وہ ان کے بقول اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ تو وہ کہتے ہیں: ہم نے اپنی اور تمہاری دلیل یک جا کر دی ہے۔ تو ہم کہتے ہیں: عدم کا نہ امر ہوتا ہے نہ وہ نہی بنتا ہے۔ اور ہم نے کہتے ہیں: ''کلام کا متکلم کے ساتھ قیام ضروری ہے۔''

اگر آپ ہم سے یہ کہیں کہ: ''ہم نے رب کے ساتھ حوادث کے قیام کا قول جوڑا ہے؛ تو آپ کو جواب ملے گا: ''ہاں! ہمارے اس قول کی تائید عقل اور شرع کرتی ہے۔ جو یہ کہتا ہے کہ: ''اللہ تعالیٰ نہ کلام کرتا ہے نہ ارادہ نہ محبت نہ بغض نہ راضی ہوتا ہے نہ آتا ہے نہ جاتا ہے؛ یہ عقیدہ کتاب اللہ کے مخالف ہے۔ اور جو یہ کہتا ہے کہ اس نے موسیٰ علیہ السلام سے ازل سے متکلم ہے؛ تو یہ بات عقل اور کلام اللہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَلَمَّا جَآءَهَا نُوْدِيَ﴾ (نحل 8)

''جب وہ اس وادی میں آیا تو اسے آواز دی گئی۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِنَّمَا اَمْرُهٗ اِذَا اَرَادَ شَيْـًٔا اَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْنُ﴾ (یس 82)

''بس اس کا امر جب وہ کسی شے کا ارادہ کرتا ہے اس سے کہتا ہے ہو جا تو وہ ہو جاتی ہے۔''

اس میں مستقبل کا صیغہ استعمال کیا گیا۔ وہ کہتے ہیں: ''بالجملہ معتزلہ اور شیعہ کی کلام الٰہی کی ہر دلیل مشیت اور قدرت سے متعلق ہے؛ اور بیشک وہ جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے اور وہ ایک چیز کے بعد دوسری چیز کی کلام کرتا ہے۔ تو ہم کہتے ہیں: ''ہم بھی یہ عقیدہ رکھتے ہیں؛ اور وہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں جو لوگ کہتے ہیں: ''بیشک اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ اور وہ اس کی صفت ہے۔ اور صفت موصوف کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔ تو ہمارا بھی یہی عقیدہ ہے۔ ان دونوں جماعتوں کے پاس جو بھی حق بات ہے؛ ہم اسے قبول کرتے ہیں۔ اور اس چیز سے دوری اختیار کرتے ہیں جسے عقل اور شریعت دونوں ہی رد کرتے ہوں۔''

اگر وہ ہم پر اعتراض کریں گے کہ: ''اس سے لازم آتا ہے کہ حوادث اس کے ساتھ قائم ہوں۔''

تو ہم کہیں گے: ''آپ سے پہلے سلف اور ائمہ میں سے کس نے اس کا انکار کیا ہے؟ قرآن و سنت کی نصوص کے ساتھ ساتھ عقل صریح سے اس کی تائید ہوتی ہے یہ تمام جماعتوں کے لیے قول لازم ہے؛ جو اس کا منکر ہے اسے لازم و ملزوم کا علم ہی نہیں۔ لفظ ''حوادث'' مجمل ہے بسا اوقات اس سے مراد امراض و نقائص ہوتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات نیند، اونگھ، تھکاوٹ اور زمین و آسمان کی حفاظت میں تھکن وغیرہ سے پاک ہے؛ یہ منصوص علیہ اور اجماعی مسئلہ ہے۔ پھر بہت سے منکرین صفات (معتزلہ وغیرہ) اس طرح

کی دلیل نفیِ صفات یا مطلقاً حوادث کے قیام کی نفی کے لیے استعمال کرتے ہیں ؛ جو کہ غلط ہے۔ کیونکہ خاص نفی سے عام نفی لازم نہیں آتی ۔اور ایسا بھی نہیں کہ جب آپ اس کی ذات سے نقائص وعیوب کی نفی کرتے ہیں تو اس سے صفات جلال وکمال کی بھی نفی ہو جائے۔لیکن جو چیز وہ چاہتا ہے اور جیسے مقدر کرتا ہے ؛ اس کے ساتھ قائم ہوتی ہے؛ خواہ وہ اس کا کلام ہو؛ یا افعال وغیرہ ؛ جن پر کتاب وسنت سے دلیل ملتی ہے۔

جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ان کے قیام کا انکار کرتا ہے؛ ہم اس سے پوچھتے ہیں: کیا آپ کا صفت کے اس کے ساتھ قائم ہونے کا انکار ایسے ہی کرتے ہیں جیسے معتزلہ اس کے منکر ہیں؟ یا انکار اس وجہ سے کرتے ہیں کہ جس کے ساتھ حوادث قائم ہوں وہ ان سے خالی نہیں ہوتا جیسا کہ کلابیہ کا قول ہے؟

اگر وہ پہلی بات کہے؛ تو کلام اصل صفات میں ہے کہ کلام متکلم کے ساتھ قائم ہوتا ہے اس سے منفصل نہیں ہوتا ؛ تو اتنی بات اس باب میں کافی ہے۔ اگر دوسری بات کہے؛ تو ہم کہیں گے:'' کیا آپ حوادث کے حدوث کو بلا سبب حادث جائز مانتے ہیں یا نہیں؟ اگر آپ اسے جائز قرار دیں؛ (جیسے کہ آپ کا قول ہے)؛ تو اس سے لازم آتا ہے کہ حوادث کا ارتکاب وہ کر رہا ہے جو اس کا فاعل نہیں ؛ اور نہ ہی اس کی ضد کا فاعل ہے۔ جب یہ جائز ہے تو یہ جائز کیوں نہیں کہ ایسی ذات کے ساتھ حوادث قائم ہوں جس کے ساتھ یہ قائم نہ رہ سکتے ہوں ؛ اور نہ ہی ان کی ضد کے ساتھ۔ معلوم ہوا فعل قبول سے بڑا اور عظیم ہے۔ جب اس کا فعل بلا سبب حادث جائز ہے تو اسی طرح ان کا محل میں قیام بھی جائز ہے۔

اگر آپ کہیں کسی شے کا قبول کرنے والا حدوث اور اس کی ضد سے خالی نہیں ہوتا۔تو ہم کہیں گے:'' ایسا ہونا ممنوع ہے؛ اس کی آپ کے پاس کوئی دلیل نہیں۔ پھر اگر اس کو تسلیم کر بھی لیں تو یہ کہنے والے کے اس قول کی طرح ہے کسی چیز پر قدرت اس کے فعل اور اس فعل کی ضد سے خالی نہیں ہوتی۔ حالانکہ آپ کے بقول وہ ہمیشہ سے قادر ہے، نہ وہ فاعل ہے نہ تارک۔ کیونکہ آپ کے ہاں ترک مقدور اور وجودی امر ہے۔اور آپ کہتے ہیں:'' اس کے قادر ہونے کے باوجود ازل سے اپنی مقدورات میں سے کسی کا فاعل ہونا اس کے حق میں ممتنع ہے۔''

بلکہ تم کہتے ہو:'' ازل میں قادر ہونے کے باوجود اس کے مقدور کا وجود ممنوع ہے۔''

جب آپ کا قول یہ ہے:'' تو ازل میں مقبول کا وجود بطریق اولیٰ واجب نہیں آتا۔ بلاشک شبہ مقدورِ مقبول اس کی قدرت کے بغیر نہیں پایا جاتا۔جبکہ آپ قادر کے وجود کو باوجود مقدور کے امتناع کے قائل ہیں؛ جبکہ وہ قادر بھی ہے۔ پھر ہم کہیں گے:'' کسی شے کو قبول کرنے والا اس سے اور اس کی ضد سے خالی نہیں ہوتا'' اس قول سے حوادث کا تسلسل لازم آتا ہے۔ اگر حوادث کا تسلسل ممکن ہے؛ تو اھل الحدیث کا قول صحیح ہے؛ جو کہتے ہیں:'' اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے متکلم ہے جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے؛ جیسا کہ ابن مبارک اور احمد بن حنبل رحمہما اللہ جیسے ائمہ اہل سنت نے کہا ہے۔'' اگر تسلسل حوادث کا ناجائز ہے؛ تو پھر یہ ممکن ہے کہ اس کے ساتھ حادث قائم ہوں ؛ جبکہ پہلے

وہ اس کے ساتھ قائم نہ تھے۔ جیسا کہ وہ حوادث روبہ عمل لاتا ہے حالانکہ؛ وہ پہلے ان کا فاعل نہ تھا۔ ہمارا قول ہی صحیح ٹھہرا۔ آپ کا قول دونوں لحاظ سے باطل ثابت ہوا۔

اگر آپ ہم سے یہ کہیں گے کہ: ''آپ تسلسل حوادث کے امتناع پر ہمارے ہم خیال ہیں؛ جو ہماری اور آپ کی عالم کے قِدم [قدیم ہونے] کی نفی کی دلیل ہے۔'' تو ہم کہتے ہیں: ''ہماری آپ سے موافقت الزامی/ اور جدلی حجت ہے۔ جب ہم نے تسلسل حوادث کے امتناع میں آپ کے عقیدہ کی موافقت کی؛ تو ہم نے یہ بھی کہا ہے: ''کسی شے کا قبول کرنے والا اس سے اور اس کی ضد سے خالی ہوتا ہے'' یہ عقیدہ آپ کے مخالف ہے۔'' اس لیے کہ آپ کہتے ہیں: حوادث کے اس کو قبول کرنے سے تسلسل لازم آتا ہے۔'' حالانکہ آپ اس کے قائل نہیں۔ ہم کہتے ہیں: ''اگر یہ دونوں مقدمے صحیح ہوں (ہم جن کے موجب کے قائل نہیں تو)؛ اس سے ہمارا ان دونوں میں سے ایک میں خطا پر ہونا لازم آتا ہے۔ اور جو مسئلہ ہم نے آپ کے فرض کیا کرلیا ہے؛ اس میں ہماری خطاء ؛ اس مسئلہ کی نسبت زیادہ الاولیٰ نہیں جس میں ہم آپ کے مخالف ہیں۔ ایسا ہوسکتا ہے کہ تسلسل حوادث کے امتناع میں ہم غلطی پر ہوں؛ نہ کہ اس قول میں: ان القابل للشيء يخلو عنه وعن ضده۔ لہٰذا ان دونوں میں سے کسی ایک مسئلہ میں ہماری غلطی تمہارے اس مسئلہ درست ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی جس میں ہم نے آپ کی مخالفت کی ہے۔

اس باب میں زیادہ سے زیادہ ہمارے ہاں کئی جگہ پر تناقض ہوسکتا ہے۔ اور یہ تناقض ہمیں اور آپ کو اور اکثر متکلمین اور ان کے امثال و ہمنواؤں کو شامل ہے جو بھی اس مسئلہ اور جیسے دیگر مسائل میں بات کرتا ہے۔ جب ہم میں تناقض پایا جاتا ہے؛ تو ہمارا ایسے قول کی طرف رجوع کرنا جو عقل و نقل کے موافق ہو؛ زیادہ اولیٰ ہے ایسے قول کی طرف رجوع کرنے سے جو عقل و نقل کے خلاف ہو۔

پس یہ کہنا کہ: ''متکلم ایسا کلام کرتا ہے جو اس کے ارادے اور مشیت سے متعلق نہیں ہوتا؛ یا اس سے جدا ہوتا ہے؛ اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتا؛ یہ عقل و نقل کے مخالف ہے۔ اس کے برعکس یہ کہنا کہ: اس کا کلام اس کی مشئیت اور قدرت سے متعلق ہوتا ہے؛ اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے۔ بیشک یہ قول عقل و نقل کے موافق ہے۔ لیکن بسا اوقات ہم اس کے لوازم کے قائل نہیں ہوتے؛ اس صورت میں تناقض کا شکار ہوجاتے ہیں۔'' جب ہم میں تناقض پایا جاتا ہے تو لازم ٹھہرتا ہے کہ ہم اس قول سے رجوع کرلیں جس میں ہم سے غلطی ہوئی ہے؛ تاکہ اس چیز میں ہمارا اتفاق ہوجائے جس میں ہم حق پر ہیں۔ ہمیں غلطی پر رد کرنے کے لیے حق سے دست بردار نہیں ہونا چاہیے۔ پس ہم ان تناقضات سے رجوع کرتے ہوئے اھل الحدیث کا قول ہی اختیار کرتے ہیں۔

اگر آپ کہیں: ''بلا ابتداء حادث کے بعد حادث کا اثبات؛ یہ دھریہ فلاسفہ کا قول ہے۔

تو ہم کہیں گے: ''بلکہ آپ کا قول اللہ تعالیٰ ازل سے ہی کلام سے معطل ہے؛ اس کے لیے کچھ بھی کلام کرنا؛

یا کوئی بھی کام کرنا ممکن ہی نہ تھا؛ پھر بعد میں اس کے لیے کلام کرنا اور کام کرنا ممکن ہوگیا؛اور یہ بھی بغیر کسی ایسے سبب کے ہوگیا جو اس کے حدوث تقاضا کرتا ہو۔تو آپ کا یہ قول تو صریح عقل اور مسلمانوں کے اجماع کے خلاف ہے۔اس لیے کہ مسلمان علم یقینی کے طور پر جانتے ہیں کہ:''اللہ تعالیٰ ہمیشہ سے قادر ہے۔قدرت کا اثبات کرنے کے ساتھ مقدور کو ممنوع قرار دینا ناممکن اور دو ضدوں کو جمع کرنا ہے۔مسلمانوں کا واضح عقیدہ رہا ہے کہ وہ ازل سے قادر ہے؛اس سے واضح ہوتا کہ وہ ازل سے فعل اور کلام پر اپنی قدرت اور مشیت سے قادر ہے۔

اس کے ہمیشہ سے متکلم ہونے اور ہمیشہ سے اپنی مشیت سے فاعل ہونے کا عقیدہ سلف صالحین، ائمہ مسلمین حضرات اھل بیت اور دیگر اہل علم جیسے: ابن مبارک؛ احمد بن حنبل،امام بخاری،عثمان بن سعید دارمی اور دیگر حضرات علماء رحمہم اللہ سے منقول ہے۔اسی طرح امام جعفر بن محمد الصادق سے افعال متعدیہ میں دوام منقول ہے (چہ جائے کہ افعال لازمہ) یہ اس کے احسان کا دوام ہے۔یہ ان کا اور مسلمانوں کا قول ہے:یا قدیم الاحسان ''اس سے مراد یہ ہے کہ وہ قدیم سے اس کے ساتھ قائم ہے۔

دھریہ فلاسفہ عالم میں افلاک وغیرہ کے قدم کے قائل ہیں۔اور یہ اس عالم میں حوادث کی کوئی ابتداء نہیں۔ اور باری تعالیٰ اس عالم کے لیے موجب بذاتہ ہیں۔ وہ اپنی قدرت،مشیت سے اس کے فاعل نہیں؛ اور نہ ہی بذات خود تصرف کر سکتے ہیں۔جبکہ انبیاء و مرسلین علیہم السلام کے دین میں یہ بات اضطراری طور پر معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز کا خالق ہے؛اور ہر مخلوق محدث ہے ۔جس نے اللہ تعالیٰ کی قدامت جیسی قدامت کسی بھی چیز کے لیے ثابت کی؛ تو اسے معلوم ہو جائے گا کہ اس کا قول عقل صریح کے ساتھ ساتھ انبیاء و مرسلین علیہم السلام سے ثابت دین کے بھی خلاف ہے۔آپ نے ایک باطل عقیدہ پر ان کی موافقت کی ہے؛ آپ کہتے ہیں:'' وہ بذات خود تصرف کر سکتا ہے؛اور نہ ہی اس کے ساتھ کوئی ایسا امر قائم ہے جس پر اسے اختیار اور قدرت حاصل ہے۔ بلکہ آپ نے اسے جمادات کی طرح سمجھ لیا ہے جس کا نہ ہی کوئی تصرف ہوتا ہے اور نہ ہی کام۔اور انہوں نے اسے ایسی جامد شے کی طرح سمجھ لیا ہے جو کسی کے ساتھ چمٹا اور لٹکا دی جائے۔اور اس چیز میں اس کو خود سے ہٹانے کی استطاعت یا کسی تصرف کا امکان نہ ہو۔پس آپ نے ان کے بعض باطل امور پر ان کی موافقت کی ہے۔جبکہ ہم نے وہ بات کی ہے جو عقل و نقل کے موافق ہے۔ وہ اپنی قدرت و مشیت کے ساتھ بذات خود فعل پر قادر ہے۔وہ جب چاہے اور جیسے چاہے بذات خود کلام کر سکتا ہے۔اور ہم کہتے ہیں:''وہ ازل سے صفت کمال سے متصف ہے وہ جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے۔ہم یہ بھی نہیں کہتے اس کا کلام مخلوق اور اس سے جدا ہے۔اس قول کی حقیقت تو یہ ہے کہ وہ کلام ہی نہیں کرتا۔اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ:''اس کا کلام ایک ہی چیز ہے۔امر نہی اور خبر ایک ہی ہیں۔ اور تورات و انجیل کا معنی ایک ہے۔امر نہی ایک ہی چیز کی دو صفات ہیں۔ یہ عقل کے خلاف ہے۔اور نہ ہی ہم یہ کہتے ہیں: اصوات ازلی مخالف جداگانہ ہیں۔ کیونکہ آوازیں دو زمانوں میں باقی نہیں رہتیں۔اسی طرح اگر ہم

اس قول کے؛ اور ماقبل قول کے قائل ہوں تو اس سے لازم آتا ہے کہ قیامت کے روز اللہ تعالیٰ کا مخلوق سے کلام، موسیٰ سے کلام اور فرشتوں سے کلام فقط انہیں بتانے کے لیے نہیں ہوگا کیونکہ وہ تو ازل سے متکلم ہے اور ابد تک متکلم رہے گا۔ اور نصوص کی دلالت اس کے برعکس ہے۔ اور ہم یہ بھی نہیں کہتے کہ: ''وہ پہلے متکلم نہیں تھا بعد میں متکلم بنا۔ کیونکہ اس سے تو نقص کے بعد کمال ہے۔ اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وہ ان حوادث کا محل ہے جنہوں نے اسے نقص کے بعد کامل کیا۔ پھر اس کمال کے حدوث کے لیے کسی سبب کا ہونا ضروری امر ہے۔ جبکہ دوسرا قول پہلے قول جیسا ہے؛ اس میں بلا سبب کمال کی تجدید ہے۔ اور اس سے ازل سے دائمی نقص لازم آتا ہے یہاں تک کہ اسے بلا سبب تجدد حاصل ہوا۔ نیز اس عقیدہ میں اس کی ذات سے صفات کمال کی تعطیل لازم آتی ہے۔

رہا دوام حوادث؛ تو اس کا معنی یہاں پر یہ ہے کہ: وہ ہمیشہ سے متکلم ہے جب چاہتا ہے کلام کرتا ہے۔ یہ اس کا دوامِ کمال، صفاتِ جلال اور دوام افعال ہے۔ اور اس طرح یہ کہنا ممکن ہوتا ہے کہ: ''یہ عالم اور اس میں موجود تمام مخلوقات حادث ہیں؛ پہلے نہ تھیں بعد میں وجود پذیر ہوئیں۔ کیونکہ ان کے حدوث کا سبب وہ افعال اور کلمات یا دیگر امور ہونگے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں۔ اس سے حوادث کے حدوث کا سبب سمجھا جاسکتا ہے۔ اس سے کسی بھی چیز کے وجود کے قِدیم ہونے کا قول بھی ممنوع قرار پائے گا۔ کیونکہ اگر وہ قدیم ہے اس کا مبدع (بنانے والا) واجب الوجود ہے۔ تو اس کا موجب اور مقتضیٰ لازم ٹھہرے گا کہ جب خالق کسی فعل کا فاعل ہے؛ تو وہ اپنے اختیار اور ارادے اور مشیت سے کہتا ہے۔ اس سے یہ بھی ممنوع ٹھہرا کہ کوئی چیز بذات خود موجب ہو۔ چنانچہ عالم میں کسی بھی چیز کا قدیم ہونا ممنوع ٹھہرا۔ جب فاعل مختار کی طرف سے یہ ممنوع قرار پایا کہ اس سے جڑی ہوئی کوئی چیز؛ یا اس سے جدا چیز؛ کا فعل ظہور پذیر ہو؛ اور اس کے ساتھ ہی وہ کوئی فعل اختیاری اس کے ساتھ قائم نہ ہو۔ چنانچہ یوں اس کے ساتھ اختیاری فعل کا قیام بطریق اولی ممنوع قرار پاتا ہے۔ کیونکہ اس تقدیر کے مطابق کوئی مفعول اس وقت تک نہیں پایا جاسکتا حتی کہ ایسا فعل اختیاری نہ پایا جائے جو اس کی قدرت اور مشیت سے ہوا ہو۔ پہلی تقدیر کے مطابق اس میں فعل اختیاری اور قدرت و مشیت کا پایا جانا ہی کافی ہے۔ معلوم ہوا جو قدرت، مشیت اور اس کے ساتھ قائم فعل اختیاری [پر موقوف ہو] اس کا حدوث اور تأخر زیادہ حق رکھتا ہے بہ نسبت اس کے جس کا کچھ حصہ ان چیزوں پر موقوف ہے۔

ان امور پر تفصیلی کلام کسی اور مقام کے لیے اٹھا رکھتے ہیں۔ اکثر لوگ ان میں سے بہت سارے اقوال کو جانتے نہیں۔ اسی وجہ سے ان میں قیل و قال بہت زیادہ ہوئی ہے۔ اور جو کچھ ہم نے بیان کیا ہے؛ اس میں ان تمام مذاہب کی طرف صرف اشارہ کیا گیا ہے۔ وہ اصل فرق جس کی بنیاد پر اہل سنت والجماعت؛ حضرات صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم اجمعین ورحمہم اللہ علیہم اور حضرات اہل بیت رضی اللہ عنہم اجمعین اور دیگر تمام ائمہ مسلمین جہمیہ؛ معتزلہ؛ اور منکرین صفات سے جدا ہیں؛ وہ یہ ہے کہ: ''اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتی ہیں جو اس کے ساتھ قائم ہیں۔ اس کی مخلوق کی صفات نہیں

ہیں۔سلف اور جمہوراہل سنت و الجماعت کا[ان لوگوں کے ساتھ] یہی اصل بنیادی اختلاف ہے۔لیکن معتزلہ نے اشاعرہ (اوران کے ہم خیالوں کو) اس اصل میں ان کے تناقضات کی وجہ سے کمزور کر دیا ہے۔کیونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے صفات فعلیہ کا اثبات کیا ہے۔جبکہ ان کے نزدیک فعل اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ اس مسئلہ میں اشاعرہ نے جھمیہ اورمعتزلہ کی اتباع کی ہے جواللہ تعالیٰ کےفعل قائم ہونے کی نفی کرتے ہیں۔لیکن وہ لوگ تو اشاعرہ کے برعکس صفات کی بھی نفی کرتے ہیں۔

معتزلہ کا خلق میں بھی اختلاف ہے کیا یہ مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟

جب وہ کہتے ہیں غیر مخلوق کہتے ہیں؛ تو کہتے ہیں:''معنی بلا محل قائم ہے۔جیسا کہ بصریوں نے ارادہ میں یہ قول گھڑلیا ہے۔اور کبھی کہتے ہیں اس کے کئی معانی ہیں؛ جن کی آن واحد میں انتہاء ممکن نہیں۔جیسا کہ معمراور اس کے اصحاب کہتے ہیں انہیں اصحاب المعانی کہا گیا ہے۔اور کبھی کہتے ہیں:''وہ مخلوق کے ساتھ قائم ہے۔''

اشعری اوران کے ہم خیالوں کی خلق کے مخلوق ہونے کی دلیل یہ ہے؛ وہ کہتے ہیں:''اگراس کے علاوہ کوئی چیز ہے تو پھر یا قدیم ہے یا محدث۔اگر قدیم ہے تو اس سے مخلوق کا قدیم ہونا لازم آتا ہےاور یہ اضطراری طور پر اس چیز میں محال ہے جس کا حدوث اضطراراً معلوم ہو۔اوراس کی دلیل یہ ہے کہ: جس چیز کا حدوث دلیل کی روشنی میں معلوم شدہ ہے؛ اور اگر محدث ہے تو مخلوق ہے۔چنانچہ ایک خلق دوسری خلق کی محتاج ہوئی۔اس سے تسلسل لازم آتا ہے۔مزید برآں اس سے حوادث کا قیام لازم آتا ہے؛ جوکہ نفس امر میں ان کی بنیاد ہے۔رازی کوتو مسلمان فرقوں کے اقوال/عقائد سے آگاہی ہی نہیں؛ چہ جائیکہ معتزلہ، اشاعرہ، اوربعض شیعہ اورکرامیہ کے اقوال سے آگاہی ہو۔اسی لیے جب انہوں نے اس مسئلہ کو ذکر کیا اس میں ماوراء النھر فقہاء کا اختلاف ذکر کیا ان کا قول وہی ہے جو جمہور مسلمان جماعتوں کا ہے۔

جمہور نے ان کے اس بنیادی اصول کے کئی لحاظ سے جوابات دیئے ہیں؛ ہرقوم نے اپنی استطاعت کے مطابق کام کیا ہے۔ایک جماعت کا کہنا ہے:'' بلکہ خلق سے مراد تکوین ہے؛ اورفعل قدیم ہے۔مکوّن مفعول محدث ہے؛ کیونکہ ان کے ہاں تخلیق کے ساتھ حوادث قائم نہیں ہوتے۔یہ قول بہت سے احناف، حنابلہ کلامیہ اور صوفیہ وغیرہ کا بھی ہے۔جب ان سے کہا جاتا ہے کہ:''اس سے مکوّن کا قدیم ہونا لازم آتا ہے۔'' تو کہتے ہیں: ''اس میں ہماراوہی جواب ہے جوتمہاراارادہ ازلیہ میں ہے؛تم کہتے ہو:''وہ قدیم ہے اگرچہ مراد محدث ہے؛ اسی طرح تکوین قدیم ہے اگرچہ مکوّن محدث ہے۔''

ایک جماعت کہتی ہے:''خلق اورتکوین حادث ہیں[یہ اس وقت سے ہیں] جب اللہ تعالیٰ کسی شے کی تخلیق یا تکوین کا ارادہ کیا ہے۔'' یہ اکثر اھل الحدیث اورکئی اہل کلام ،فقہاء اورصوفیاء کا مذہب ہے۔ان کا کہنا ہے اللہ تعالیٰ نے افعال کے وجود کا ذکر ایک ایک کر کے کیا ہے جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

﴿ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ﴾ (اعراف 54)

''اور آسمانوں اور زمین کو چھ دنوں میں پیدا کیا؛ پھر وہ عرش پر مستوی ہو گیا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ وَھِیَ دُخَانٌ فَقَالَ لَھَا وَلِلْاَرْضِ ائْتِیَا طَوْعًا اَوْ کَرْھًا قَالَتَا اَتَیْنَا طَائِعِیْنَ ﴾ (فصلت 11)

''پھر وہ آسمان کی طرف مستوی ہوا جو دھواں تھا سو اس نے اس سے اور زمین سے کہا تم دونوں چاہتے یا نہ چاہتے آؤ ان دونوں نے کہا ہم اطاعت کرتے ہوئے آئیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنٰکُمْ ثُمَّ صَوَّرْنٰکُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِکَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ ﴾ (اعراف 11)

''ہم نے تمہیں پیدا کیا۔ پھر ہم نے تمہیں صورتیں دیں پھر ہم نے فرشتوں سے کہا آدم کو سجدہ کرو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنسَانَ مِنْ سُلٰلَةٍ مِّنْ طِینٍ o ثُمَّ جَعَلْنٰهُ نُطْفَةً فِیْ قَرَارٍ مَّکِیْنٍ o ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَکَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ اَنْشَاْنٰهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِیْنَ ﴾ (مؤمنون 12 14)

''ہم نے انسان کو چکنی مٹی سے پیدا کیا پھر ہم نے اسے ایک مضبوط جگہ میں نطفہ بنایا پھر ہم نے نطفہ کو خون کا لوتھڑا بنایا پھر اس لوتھرے کو گوشت کی بوٹی بنایا پھر اس بوٹی میں ہڈیاں پیدا کیں پھر ان پر گوشت چڑھایا پھر اسے دوبارہ اٹھائیں گے اللہ بہت بابرکت اور بہترین تخلیق کار ہے۔''

اس طرح کی دیگر آیات بھی ہیں۔

یہ لوگ لازم ٹھہراتے ہیں کہ امور اختیار یہ اس کے ساتھ قائم ہوتے ہیں؛ مثلاً :خلق، رضا، غضب، کلام وغیرہ؛ جو نصوص سے ثابت ہیں۔ اور قرآن میں تین سو سے زیادہ مواقع ان کے عقیدہ کے موافق ہیں اور احادیث تو بہت زیادہ ہیں؛ اور اس بارے میں سلف صالحین سے منقول اثار متواتر ہیں۔ فلاسفہ میں سے اکثر بڑے چوٹی کے علماء کا یہی قول ہے۔ پھر تسلسل کے متعلق ان حضرات کے دو قول ہیں۔ وہ کہتے ہیں:''مخلوق، تخلیق سے حاصل ہوتی ہے، اور تخلیق اس کی قدرت و مشیت سے حاصل ہوتی ہے؛ کسی دوسری خلق کی محتاج نہیں ہوتی۔ وہ اپنے مخالفین سے کہتے ہیں:''جب آپ کے ہاں منفصل مخلوقات کا وجود فقط قدرت و مشیت اور فعل غیر قائم بہ کے ذریعے جائز ہیں تو فقط قدرت وارادہ سے فعل کا جواز تو بالا ولی ہوا۔ اور ان میں سے جو تسلسل کے قائل نہیں وہ کہتے ہیں:''بذات خود قدیم قدرت اور قدیم ارادہ نے اس کو واجب کر دیا تھا جو فعل اور ارادہ حادث ہوا؛ اور اسی

سے مخلوق حاصل ہوئی؛ اور یہ سلسلہ زوال پذیر نہیں ہوا۔

اور ان میں سے جو تسلسل کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں: ''بیشک جو تسلسل ممنوع ہے؛ وہ مؤثرات کا تسلسل ہے ۔اس کا مطلب یہ ہے کہ فاعل کے لیے بھی ایک فاعل ہو؛ جو غیر متناہی طور پر آخر تک چلتا جائے۔خواہ اسے علت کی علت تعبیر کریں یا مؤثر کے لیے مؤثر کہہ لیں۔یا یوں کہا جائے کہ: فاعل کا فاعل ۔یہ تسلسل صریح عقل کے خلاف ہے اسی وجہ سے باتفاق علماء یہ تسلسل ممنوع ہے؛ جیسے کہ ممنوعہ دور دورِ قبلی ہے۔

آثار میں تسلسل یہ ہے کہ کوئی بھی چیز تب تک نہیں ہوتی جب تک اس سے پہلے کوئی دوسری چیز نہ ہو۔اس وقت نہیں ہوسکتی جب تک اس کے بعد کوئی دوسری چیز نہ ہو۔اس مسئلہ میں لوگ تین اقوال رکھتے ہیں:

(۱)۔ یہ کہا گیا ہے کہ: ماضی و مستقبل میں یہ ممنوع ہے۔

(۲)۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ ماضی و مستقبل میں بھی جائز ہے۔

(۳) یہ بھی کہا گیا ہے کہ: ماضی میں ممنوع مستقبل میں جائز ہے۔

مطلقاً جواز کا قول سلف، ائمہ حدیث اور جمہور فلاسفہ کا قول ہے؛ جو حدوث عالم اور اس کے قدم کے قائل ہیں ۔دونوں گروہوں کے دلائل کسی دوسری جگہ بیان ہو چکے ہیں۔ہم نے اصول دین میں مذکور کلام سے دگنی بحث کر دی ہے اور تمام اقوال پر تنبیہ کر دی ہے۔

❀❀❀❀

فصل:

خطأ، سہو، نسیان اور عصمت انبیاء علیہم السلام

پہلی وجہ:......عصمت انبیاء علیہم السلام میں شیعہ کا اختلاف:

[اعتراض]:......شیعہ کا قول ہے کہ:''اور بیشک انبیائے عظام علیہم السلام خطا وسہو اور صغائر و کبائر سے از آغاز عمر تا اختتام حیات معصوم و منزہ ہوتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہو تو ان کی دعوت و تبلیغ پر کوئی ثقہ اور اعتماد باقی نہ رہے۔ اور ان کی بعثت کا فائدہ حاصل نہ ہو؛ اور ان سے نفرت اور دوری لازم آئے۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جواب]:......ہم کہتے ہیں: عصمت انبیاء کرام علیہم السلام کا مسئلہ شیعہ کے یہاں مختلف فیہا ہے۔

امام اشعری رحمہ اللہ ''مقالات الاسلامیین'' میں فرماتے ہیں:

شیعہ میں اختلاف ہے کہ آیا رسول سے معصیت کا صدور جائز ہے یا نہیں؟ ان کے دو گروہ ہیں:

ایک فرقہ کا نقطۂ نظر ان سے معصیت کے جائز ہونے کا ہے؛ جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جنگ بدر کے دن قیدیوں کا فدیہ لے کر معصیت کی تھی۔ البتہ ائمہ سے معصیت صادر نہیں ہوسکتی، کیونکہ رسول جب معصیت کا مرتکب ہوگا تو وحی کے آنے پر اس سے رجوع کر لے گا، مگر ائمہ پر وحی نہیں آتی؛ اور نہ ہی ان پر ملائکہ آتے ہیں؛ وہ معصوم ہوتے ہیں؛ لہٰذا ان سے سہو اور غلطی کا صدور جائز نہیں؛ اگرچہ ہم اسی چیز کو انبیائے کرام کے لیے جائز مانتے ہیں۔ [1] یہ ہشام بن حکم کا قول ہے: (دیکھئے: مقالات الاسلامیین: ۱/ ۱۱۵)

[1] اس سے یہ حقیقت اجاگر ہوتی ہے کہ شیعہ کے یہاں ائمہ کی عصمت انبیاء کرام کی نسبت اتم و اکمل ہے، باقی رہا یہ عذر کہ انبیاء مورد وحی ہیں، یہ صرف ظاہری ملمع سازی ہے، اکابر شیعہ سے بکثرت ایسے اقوال محفوظ ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ائمہ کی جانب وحی آنے کے دعوے دار ہیں، شیعہ کی مشہور کتاب کافی کلینی ہے، جو ان کے ہاں صحیح بخاری کا درجہ رکھتی ہے، اس کا کہنا ہے کہ امام غیب دان ہوتے ہیں۔ دور حاضر کے شیعہ اپنے اماموں کی قبروں کو مہبط وحی قرار دیتے ہیں حالانکہ ان قبروں میں بوسیدہ ہڈیوں کے سوا اور کچھ بھی نہیں اور بعض قبروں میں تو سرے سے کوئی امام مدفون ہی نہیں، جب یہ قبور جن میں ائمہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کی ہڈیاں مدفون ہیں، مہبط وحی ہیں تو ان کی عبادت کرنے والوں سے، یہ توقع کیوں کر کی جاسکتی ہے کہ وہ وحی کے معاملہ میں انبیاء و ائمہ کے مابین کچھ امتیاز قائم کریں گے، جو قبر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی جانب منسوب ہے اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ دراصل وہ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی قبر ہے، مزید برآں بعض شیعہ انبیاء علیہم السلام کے لئے از ابتدائے عمر تا انتہا عصمت کے قائل ہیں، یعنی وہ بعثت سے قبل بھی انبیاء علیہم السلام کو معصوم مانتے ہیں، حالانکہ اس وقت وحی نہیں آتی۔

یاد رہے کہ متاخرین شیعہ اس مسئلہ میں اپنے اسلاف کی راہ سے ہٹے ہوئے ہیں۔ امام رضا رحمہ اللہ سے کہا گیا:''بے شک کوفہ کی ایک بڑی تعداد کہتی ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم سے نماز میں سہو نہیں ہوا۔'' تو انہوں نے فرمایا:''وہ جھوٹ بکتے ہیں، ان پر اللہ کی لعنت ہو، جس ذات کو سہو نہیں ہوتا وہ تو صرف ذات الٰہی ہے جس کے سوا کوئی معبود نہیں۔'' اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ﴿سَنُقۡرِئُكَ ⇦⇦⇦

دوسرا فرقہ :...... ان کا عقیدہ ہے کہ رسول ﷺ کے لیے کسی بھی طرح اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کرنا جائز نہیں۔ اور نہ ہی ائمہ کے لیے ایسا کرنا جائز ہے؛ کیونکہ یہ تمام اللہ تعالیٰ کی حجتیں ہیں؛ جو خطاء اور لغزش سے معصوم ہوتے ہیں۔ اگر ان کے لیے سہو اور معاصی کے ارتکاب کو جائز تسلیم کرلیا جائے تو پھر ائمہ اور ان کے مقتدی اس جواز میں برابر ہوئے۔ جیسا کہ یہ مامومین کے لیے جائز تسلیم کرتے ہیں۔ اس جواز کی صورت میں پھر مامومین کو ائمہ کی ضرورت ہی نہ رہے گی کیونکہ یہ دونوں برابر ہیں۔ کیونکہ سہو ونسیان کا صدور ان تمام سے جائز ہے۔ ❶

مزید برآں بہت سے شیعہ علماء اللہ تعالیٰ کو نقائص سے موصوف کرتے ہیں۔ جیسا کہ اس سے پہلے بعض کی حکایات بیان کی جا چکی ہیں۔ سو یہ زرارہ بن اعین اور اس کے ہمنواء ہیں۔ جو کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ پر بداء کا ہو جانا جائز ہے۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا حکم دیتے ہیں؛ اور ان پر ایسی چیز واضح ہوتی ہے جسے وہ پہلے سے نہیں جانتے تھے۔ تو اللہ تعالیٰ اپنی غلطی کے ظاہر ہونے پر اپنے فیصلہ کو توڑ دیتے ہیں۔ ❷

⇦⇦⇦ ﴿فَلَا تَنْسٰى اِلَّا مَا شَآءَ اللّٰهُ﴾ ۔[الأعلی ٦۔٧] ''ہم ضرور تجھے پڑھائیں گے تو تو نہیں بھولے گا۔ مگر جو اللہ چاہے۔''
عیون أخبار الرضا: ١/٢١٩۔ ج:٥۔ باب ما جاء عن الرضاع ....'' بحار الأنوار: ٢٥/٣٥٠۔ ج:١، (باب نفي السهو عنهم عليهم السلام)۔
یہ واضح رہے کہ: متقدمین شیعہ علماء اس عقیدے سے برأت کا اظہار کرتے آئے ہیں بلکہ اس عقیدے کے قائلین کو کافر قرار دیتے تھے اور انہوں نے بیان کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے سہو کے متعلق ثابت روایات کو رد کرنا دین شریعت کو رد کرنے کا پیش خیمہ ہے۔ شیعہ شیخ ابن بابویہ لکھتا ہے: ''بے شک غالی اور مفوضہ، ان پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو، یہ رسول اللہ ﷺ کے سہو کا انکار کرتے ہیں... اگر اس مسئلے میں آنے والی روایات کو رد کرنا جائز ہوتا تو تمام قسم کی روایات کو رد کرنا جائز ہوتا اور روایات کو رد کرنا در حقیقت دین و شریعت کو رد کرنا ہے۔''[من لا يحضره الفقيه: ١/ ١٦٩ ، ١٧٠ ۔ (أبواب الصلاة و حدودها : ج: ٤٨ ، باب أحكام السهو في الصلاة) ۔ دیکھئے بحار الأنوار: ١٧/ ١١١ ۔ باب سهو . . . "]
جبکہ ہم دیکھتے ہیں کہ متاخرین شیعہ اس مسئلے کو ضروری اور دینی ضروریات میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور ضروریات دین کا منکر کافر ہے۔ جیسا کہ تذکرہ ہو چکا ہے۔ یہاں تک کہ شیخ شبر کہتا ہے: جو کوئی انسان نبی کریم ﷺ کے لیے سہو کو جائز سمجھے اس سے اس پر کفر واجب ہوتا ہے۔''[حق اليقين في معرفة أصول الدين ١/ ١٣٥ كتاب النبوة؛ الفصل الثاني العصمة]
❶ اللہ تعالیٰ کی اپنی مخلوق پر حجت صرف امام کے ذریعے سے ہی قائم ہوگی۔ ان کے علامہ الکلینی بیان کرتے ہیں کہ:
"باب أن الحجة لا تقوم لله على خلقه إلا بإمام۔"[اصول الكافی: ١/ ١٢٦ ۔ كتاب الحجة۔ اس میں ٤ روایات ذکر کی ہیں۔] اللہ تعالیٰ کی اپنی مخلوق پر حجت صرف امام کے ساتھ قائم ہونے کا باب۔''
پھر ابو عبداللہ پر بہتان باندھتے ہوئے روایت کی ہے؛ فرمایا: ہماری عبادت ہی کی بدولت اللہ تعالیٰ کی عبادت ہوئی اور اگر ہم نہ ہوتے تو اللہ تعالیٰ کی عبادت نہ ہوتی۔''[اصول الكافی: ١/ ١٣٨ ۔ كتاب الحجة ، ح: ٦ ۔ باب أن الأئمة ولاة أمر الله . . "
التوحيد: ص ١٥٢ ، ح ٨ ، باب تفسير قول الله عز وجل (كل شى هالك الا وجهه)۔]
نیز انہوں نے فرمایا: ''اور اگر ائمہ نہ ہوتے تو اللہ کی معرفت بھی نہ ہوتی۔[اصول الكافی: ١/ ١٣٩ ، حديث نمبر ٢ ۔]
جبکہ ملاں مجلسی نے یہ اضافہ بیان کیا ہے کہ: ''اگر ائمہ نہ ہوتے تو رحمٰن کی عبادت کا طریقہ بھی معلوم نہ ہوسکتا۔''
بحار الأنوار: ٣٥/ ٢٩ ، حديث نمبر: ٢٤ ۔ باب تاريخ ولادته وحليته ...... "
❷ شیعہ عالم مجلسی کے نزدیک البداء کے دو معانی ہیں: ١: کسی چیز کا ظاہر اور منکشف ہونا۔ ٢: نئی رائے کا پیدا ہونا۔[بحار الأنوار: ٤/ ١١٤ ۔ ١٢٢ (باب البداء و النسخ ۔] ⇦⇦⇦

❀ پس اس جیسے لوگ جب یہ کہیں کہ انبیاء علیہم السلام اور ائمہ پر ان کے کسی فعل کے انجام کا مخفی رہنا جائز نہیں ہے ؛ تو یقیناً یہ لوگ بشر کو تو پاک اور منزہ مانتے ہیں ۔ مگر اس کے ساتھ وہ اللہ تعالیٰ سے غلطی ہو جانے کو جائز سمجھتے ہیں ۔ ایسے ہی ہشام بن حکم ؛ زرارہ بن اعین اور ان کے امثال و ہمنواؤں کا حال ہے جو کہتے ہیں :

اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو بھی جانتے ہیں جن کا انہیں پہلے سے علم نہیں تھا۔

اور یہ بات معلوم شدہ ہے کہ ایسے کہنا رب سبحانہ وتعالیٰ کے حق میں سب سے بڑا نقص اور کوتاہی ہے۔ اور پھر جب وہ اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ: بیشک ائمہ اور انبیاء علیہم السلام سے ان کی رائے کے خلاف ظاہر ہو سکتا ہے۔ تو اس صورت میں وہ ان ہستیوں کو اس وقت تک کے لیے لاعلم قرار دیتے ہیں جب تک وہ اس کی خبر نہ حاصل کر لیں۔ اور اس چیز کو انبیاء کے حق میں جائز کہتے ہیں۔

اور جہاں تک غالی شیعہ کا تعلق ہے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خدا مانتے ہیں ؛ اور کچھ آپ کو نبی مانتے ہیں ؛ وہ کہتے ہیں کہ جبریل امین نے پیغام پہنچانے میں غلطی کی ۔ یہ معاملہ تو یہاں پر ذکر کرنے کے قابل ہی نہیں ہے ۔ [1]

⇦⇦⇦ اپنے اصل کے اعتبار سے ''البداء'' گمراہ کن یہودی عقیدہ ہے، حالانکہ خود یہودی نسخ کے قائل نہیں کیونکہ ان کا عقیدہ ہے کہ نسخ سے البداء لازم آتا ہے۔[سفر التكوين ، الفصل السادس فقرہ: ٥ ـ سفر الخروج: فصل: ٣٢ ـ فقرہ: ١٢ ـ ١٤ سفر القفاة: فصل ثاني: فقرہ: ١٨ ـ وغیرہ۔ مزید دیکھیے: مسائل الامامة: ٧٥ ـ]

البداء کا عقیدہ سب سے پہلے شیعہ فرقے السبیئہ میں منتقل ہوا تو وہ سب اسی عقیدے کے قائل ہوگئے۔ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو بہت ساری چیزوں کا انکشاف ہوتا ہے (یعنی اللہ تعالیٰ کو بہت سارے حالات و واقعات کا پہلے علم نہیں ہوتا۔ جب وہ واقع ہو جاتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو ان کا علم ہوتا ہے۔'' [دیکھیے: التنبیة والرد: ١٩ ـ]

البداء شیعہ عقیدے کے اصولوں میں سے ایک ہے۔ لہٰذا روایت کرتے ہیں کہ ابو عبد اللہ نے فرمایا: البداء جیسی اللہ کی کوئی اور عبادت نہیں ہے۔'' [أصول الكافي: ١/ ١٠٤ ـ ١٠٥ ـ كتاب التوحيد ـ ح :١ ـ باب البداء ـ التوحيد: ٣٢٢ ـ ح:١ باب البداء ـ بحار لأنوار: ٤/ ١٠٧ ـ ح: ١٩ ـ باب البداء والنسخ ـ اس میں ٧٠ روایات ذکر کی ہیں ۔]

مزید روایت کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: ''اگر لوگوں کو عقیدہ البداء کا اجر و ثواب معلوم ہو جائے تو وہ ہر وقت البداء کے متعلق گفتگو کریں۔'' [أصول الكافي: ١/ ١٠٦ ـ التوحيد ٣٣٤ ـ ح: ٧ ـ بحار الأنوار: ٤/ ١٠٨ ـ ح: ٢٦]

یہ عقیدہ شیعہ علماء کے نزدیک متفقہ عقیدہ ہے۔ وہ کہتے ہیں: '' شیعہ علماء نے البداء کو اللہ تعالیٰ کی صفات میں شامل کرنے پر اتفاق کیا ہے۔'' [أوائل المقالات: ٤٦ ـ القول في الرجعة والبداء ......''

[1] شیعہ مذہب سبائیہ کا عقیدہ شامل ہے جس کی بنا پر وہ حضرت علی بن أبي طالب رضی اللہ عنہ رب مانتے ہیں۔ اس میں یہ لکھا ہے کہ شیعی شیوخ حضرت علی علیہ السلام کی نداء ان کلمات کے ساتھ لگاتے ہیں: " يا اوّل يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكل شيء عليم "!!

''اے اول، اے آخر، اے ظاہر، اے باطن، اے ہر چیز کو جاننے والے ...'' سلیم بن قیس الہلالی کی کتاب میں حضرت علی علیہ السلام کو انھیں القابات کے ساتھ مخاطب کیا گیا ہے'': " يا اوّل يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكل شيء عليم "!

الذريعة إلى تصانيف الشيعة ، ج ٢/ ١٥٢ ـ رجال الكشي: ٢/ ١٠٠ ـ ح: ٤٤١ (سليم بن قيس الهلالي) مزید دیکھئے: تهذيب الأحكام: ٩/ ٢١٧٤ ـ كتاب الوصايا ، باب الوصية و وجوبها ، ح: ١٤ ـ وسائل الشيعة: ٧٢/ ١٠١ ـ حديث: ٧٨ ، باب وجوب العمل بأحاديث النبي ﷺ ـ بحار الأنوار: ١/ ٧٩ ، الفصل الخامس: في ذكر بعض ⇦⇦⇦

اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ ان کے پیروکاروں کا غلو اور شرک انہیں بشریت کے دائرہ سے نکال کر خدا بنا دیتا ہے۔ بلکہ بعض امور میں [بعض شیعہ اپنے ائمہ کو] خدا سے بھی افضل قرار دیتے ہیں۔ جیسا کہ مشرکین کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿وَ جَعَلُوْا لِلّٰهِ مِمَّا ذَرَاَ مِنَ الْحَرْثِ وَ الْاَنْعَامِ نَصِيْبًا فَقَالُوْا هٰذَا لِلّٰهِ بِزَعْمِهِمْ وَ هٰذَا لِشُرَكَآئِنَا فَمَا كَانَ لِشُرَكَآئِهِمْ فَلَا يَصِلُ اِلَى اللّٰهِ وَ مَا كَانَ لِلّٰهِ فَهُوَ يَصِلُ اِلٰى شُرَكَآئِهِمْ سَآءَ مَا يَحْكُمُوْنَ﴾ [الانعام ۱۳۶]

''اور انھوں نے اللہ تعالیٰ کے لیے ان چیزوں میں سے جو اس نے کھیتی اور چوپاؤں میں سے پیدا کی ہیں، حصہ مقرر کیا، پس کہا یہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہے، ان کے خیال کے مطابق اور یہ ہمارے شریکوں کے لیے ہے، پھر جو ان کے شرکا کے لیے ہے سو وہ اللہ تعالیٰ کی طرف نہیں پہنچتا اور جو اللہ تعالیٰ کے لیے ہے سو وہ ان کے شریکوں کی طرف پہنچ جاتا ہے۔ برا ہے جو وہ فیصلہ کرتے ہیں۔''

⇦⇦⇦ مالا بد من ذکرہ . . . "

اسی بنا پر انہوں نے ایک قصہ گھڑ کر روایت کرنا شروع کر دیا کہ: ''امیر المومنین باہر نکلے اور ان کے ساتھ حضرت ابو بکر، حضرت عمر اور مہاجرین و انصار کی ایک جماعت بھی تھی۔ آپ بقیع پہنچ کر ایک بلند جگہ پر کھڑے ہوگئے۔ پھر جب سورج طلوع ہوا تو علی علی علیہ السلام نے کہا: اے اللہ کی نئی مطیع و فرمانبردار مخلوق! السلام علیک۔ تو انہوں نے آسمان سے گنگنا ہٹ سنی جو ایک کہنے والا جواب دے رہا تھا:

"وعليك السلام يا اوّل يا آخر يا ظاهر يا باطن يا من هو بكل شيء عليم "!!

''اے اول و آخر، ظاہر و باطن، اے ہر چیز کو جاننے والے آپ پر بھی سلام ہو۔'' [کتاب سليم بن قيس، ص ٤٥٣ ـ الفضائل، ص ٧٠؛ خبر كلام علي مع الشمس۔ یہ کتاب شیخ شاذان بن جبرئیل قمی کی تصنیف ہے۔]

ان کا عقیدہ ان کی بنیادی کتب اور معتمد مصادر میں موجود ہے۔ انھوں نے ایک اور جھوٹی روایت بھی بیان کی ہے: اللہ تعالیٰ نے علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں فرمایا: ''اے محمد! علی اول ہے علی آخر ہے اور وہ ہر چیز بخوبی جانتا ہے۔'' تو انہوں نے عرض کی: ''اے میرے رب! کیا یہ صفات تو تیری نہیں؟....'' [بصائر الدرجات الكبرى ٢/ ٤٧٥ ـ ح/ ٣٥ ـ باب النوادر في أئمة عليهم السلام و أعاجيبهم ـ بحار الأنوار ١٨/ ٣٧٧؛ ح/ ٨٢ ـ]

پھر اسی بات کا ان کی آیت عبدالحسین العاملی نے ببانگ دہل اعلان کر دیا اور بولا:

اَبَا حَسَنٍ اَنْتَ عَيْنُ الْإِلٰهِ ۔۔۔ وَ عُنْوَانُ قُدْرَتِهِ السَّامِيَةْ
وَ اَنْتَ الْمُحِيْطُ بِعِلْمِ الْغُيُوْبِ ۔۔۔ فَهَلْ عِنْدَكَ تَعْزُبُ مَنْ خَافِيَةْ
وَ اَنْتَ مُدَبِّرُ رَحَى الْكَائِنَاتِ ۔۔۔ وَعِلَّةُ اِيْجَادِهَا الْبَاقِيَةْ
لَكَ الْأَمْرُ اِنْ شِئْتَ تُنْجِيْ غَدًا ۔۔۔ وَ اِنْ شِئْتَ تَسْفَعُ بِالنَّاصِيَةْ

''اے ابوالحسن! تو الہ کی انکھ ہے یا تو عین الٰہ ہے اور اس کی بلند قدرت کا پتا اور ایڈریس ہے۔ اور تو غیبوں کے علم کا احاطہ کرنے والا ہے کیا جو چیز مخفی ہے وہ تجھ سے پوشیدہ رہ سکتی ہے۔'' ''اور تو کائنات کی چکی کا مدبر ہے اور اس کی باقی رہنے والی ایجادات کا باعث ہے۔ سارا اختیار تیرے ہاتھ میں ہے کل قیامت کو اگر تو چاہے تو نجات دے دے اور اگر تو چاہے تو پیشانی سے گھسیٹ لے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَ لَا تَسُبُّوا الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ فَيَسُبُّوا اللّٰهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ اُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ﴾[الانعام ۱۰۸]

''اور انھیں گالی نہ دو جنھیں یہ اللہ تعالیٰ کے سوا پکارتے ہیں، پس وہ دشمنی میں کچھ جانے بغیر اللہ تعالیٰ کو گالی دیں گے۔ اسی طرح ہم نے ہر امت کے لیے ان کا عمل مزین کر دیا ہے......۔''

پس یہ لوگ جب ان کے معبودوں کو برا بھلا کہتے ہیں؛ تو وہ جہالت کی وجہ سے اس کے مقابلہ میں اللہ تعالیٰ کو برا بھلا کہتے ہیں۔ اور وہ اپنے ان معبودوں کو اللہ تعالیٰ کے برابر قرار دیتے ہیں؛ بلکہ ان کے دلوں میں ان معبودوں کی محبت اللہ تعالیٰ کی محبت سے بڑھ کر ہے۔ جیسا کہ آپ بہت سارے مشرکین کو دیکھیں گے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر اپنے ان شریکوں سے اللہ تعالیٰ سے زیادہ محبت کرتے ہیں۔ آپ ان میں سے کسی ایک کو قسم اٹھاتے ہوئے دیکھ سکتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے نام کی جھوٹی قسم اٹھالیتا ہے؛ مگر اپنے امام یا شیخ جس کو وہ شریک بنائے ہوتا ہے؛ اس کے نام کی صرف سچی قسم ہی اٹھاتا ہے۔ اس صورت میں اس کے لیے جھوٹ بولنا جائز نہیں۔

آپ اگر ان سے اللہ تعالیٰ کے نام پر کوئی چیز مانگیں تو کبھی نہیں دیں گے؛ لیکن ان کے نزدیک قابل تعظیم شیخ یا امام وغیرہ کے نام پر مانگیں تو وہ فوراً دیدیں گے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے نمازیں بھی اپنے گھروں میں پڑھتے ہیں؛ اور دعائیں کرتے ہیں؛ جن میں نہ ہی زیادہ خشوع ہوتا ہے اور نہ ہی دل لگی۔ مگر جب اپنے بڑوں کی قبروں پر آتے ہیں؛ تو ان سے بڑی امیدیں وابستہ کئے ہوتے ہیں۔ اور انہیں پکارتے ہیں۔ اور ان کے وسیلہ سے دعائیں مانگتے ہیں۔ تو اس وقت ان کا خشوع عجیب ہوتا ہے؛ آنکھوں سے آنسوں نکل پڑتے ہیں۔ لیکن یہی چیزیں اللہ تعالیٰ کے گھر میں اس کی عبادت کرتے ہوئے مفقود ہوتی ہیں۔ یا پھر جب کسی امام باڑے میں جمع ہو جاتے ہیں؛ تو آپ دیکھیں گے کہ اگر ان کے کسی بڑے کا؛ جسے یہ لوگ شریک بناتے ہیں؛ اس کا کوئی عیب بیان کیا جائے تو بڑے غصہ میں آجاتے ہیں۔ مگر اللہ تعالیٰ کے لیے جب عیوب اور نقائص ذکر کئے جائیں تو اس پر غصہ نہیں ہوتے۔ اس طرح کی بہت ساری مثالیں مشرکین میں بھی پائی جاتی ہیں اور اس امت کے ان لوگوں میں بھی جن میں شرک کا کوئی شعبہ پایا جاتا ہے۔ ایسے ہی نصاری بہت سارے لوگوں کی ایسی صفات بیان کرتے ہیں جو صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کے لیے تو بیٹا ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں؛ مگر اپنے بڑوں کو اس سے پاک اور منزہ مانتے ہیں کہ ان کی بھی کوئی اولاد ہو۔ بہت سارے عیسائی یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ سو جاتے ہیں۔ جب کہ ان کے نزدیک پوپ [بابا] نہیں سوتا۔ اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

[نبوت سے پہلے عصمت واجب نہیں]:

دوسری وجہ:......ہم کہتے ہیں کہ جمہور اہل اسلام کی رائے میں بالاتفاق انبیاء علیہم السلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے شرعی احکام کے پہنچانے میں معصوم ہوتے ہیں؛تبلیغ رسالت کے سلسلہ میں وہ غلطی پر قائم نہیں رہتے۔اس سے بعثت کا مقصود حاصل ہو جاتا ہے۔یہ کہنا کہ نبی کے لیے واجب ہے کہ وہ بعثت سے قبل بھی خطا کا مرتکب نہ ہوا ہو؛ اوراس سے گناہ نہ ہوئے ہوں؛ تو واضح رہے کہ نبوت کے لیے یہ ہرگز ضروری نہیں کہ انبیاء علیہم السلام قبل از نبوت بھی گناہ وخطا سے پاک ہوں۔اب کسی کا یہ کہنا کہ اگر ایسا نہ ہوتو ان پر اللہ تعالیٰ کی جانب سے تبلیغ رسالت پر اعتماد نہیں رہے گا؛ یہ ایک کھلا ہوا جھوٹ ہے۔اس میں کوئی شک نہیں کہ جو کوئی ایمان لائے اوراس نے توبہ کی ؛حتی کہ اس کے بعداس کی فضیلت ظاہر ہوگئی اوروہ راہ راست پر رہے؛تو اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے انہیں نبوت سے ایسے ہی سرفراز کیا؛ جیسا کہ حضرت یوسف علیہ السلام کے بھائیوں کے ساتھ ہوا۔اور جیسے حضرت لوط اور حضرت شعیب علیہما السلام اور دوسرے انبیاء کا معاملہ بھی ہے۔ان کی تائید اللہ تعالیٰ نے کی ہے؛ جو کہ ان کی صداقت ونبوت کی دلیل وتوثیق ہے۔اوراس میں کوئی شک نہیں کہ وہ تبلیغ رسالت میں ایسے ہی ثقہ ہیں جیسے وہ انبیاء جن سے اس سے پہلے کچھ بھی ایسی حرکت نہیں ہوئی۔اور بسا اوقات ان پر توبہ اور رجوع الی اللہ تعالیٰ کے بعد ثقہ اور اعتماد زیادہ ہو جاتا ہے۔اس لیے کہ توبہ کرنے سے دوسروں کی نسبت افضلیت آ جاتی ہے۔اور اللہ تعالیٰ نے اس کی خبر دی ہے کہ وہ توبہ کرنے والے کے گناہوں کو نیکیوں سے بدل دیتا ہے۔یہ باتیں صحیح احادیث سے ثابت ہیں۔اور یہ بات معلوم شدہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے صحابہ اپنی اس اولاد کی نسبت بہت افضل تھے جنھوں نے اسلام میں آنکھیں کھولیں۔

گناہ سے توبہ اور درجات کی بلندی:

[تیسری وجہ]:......پھران سے یہ بھی کہا جائے گا کہ: جمہور مسلمین کا یہ عقیدہ ہے کہ بیشک نبی علیہ السلام کے لیے ضروری ہے کہ وہ تقوی اور نیکی و بھلائی کی صفات سے موصوف ہو۔اس میں کمال کی صفات پائی جائیں۔اور بعض اوقات میں ان سے بعض لغزشوں کا ہو جانا؛ جس کے فوراً بعد وہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ اور رجوع کرتے ہیں؛ وہ ان کی لغزشوں کی طہارت ؛ اور درجات کی بلندی کا ذریعہ ہوتا ہے؛ اس سے ان کی حالت پہلے سے زیادہ افضل ہو جاتی ہے۔پس یہ واجب کر لینا کہ نبی اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ نہیں کرتے ؛ کہ وہ اللہ تعالیٰ کی محبت پاسکیں؛ اور اللہ تعالیٰ ان کی توبہ سے خوش ہوں؛ اوران کے مقام ومرتبہ اور درجہ کو بلند کریں۔اور اللہ تعالیٰ کے ہاں محبوب اور پسندیدہ عمل توبہ کے بعد ان کی حالت اس سے بہتر ہو جس پر وہ پہلے قائم تھے؛ اس میں کتاب وہ سنت کی تکذیب اور انبیاء کے مناصب میں کوتاہی اوران کے درجات میں کمی ؛ اوران کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رحمت و

احسات اور مغفرت میں کمی کرنا ہے۔[پس یہ عقیدہ رکھنا درست نہیں]

جو شخص یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ ہر شخص جو کفر اور گناہوں سے محفوظ ہو، وہ اس شخص سے افضل ہے جو کفر کے بعد مشرف بہ ایمان ہو، ضلالت کے بعد ہدایت یاب ہو اور گناہوں کا مرتکب ہونے کے بعد توبہ تائب ہو تو ایسا شخص یقیناً دین کے اساسی اصول ونظریات کا مخالف ہے۔

یہ مسلمہ صداقت ہے کہ سابقین اولین صحابہ رضی اللہ عنہم اپنے بیٹوں سے افضل تھے، جنہوں نے دور اسلام میں آنکھ کھولی۔ اس شخص کی حماقت و جہالت میں کیا شبہ ہوسکتا ہے، جو مہاجرین وانصار کے بیٹوں کو ان کے برابر تصور کرتا ہو۔ بھلا جو شخص اپنی قوت نظر و استدلال اور صبر وتوبہ کے بل بوتے پر کفر سے ایمان اور اعمال بد سے نیک اعمال کی جانب متوجہ ہو اس شخص کے مساوی کیوں کر ہوسکتا ہے، جو اپنے آباء و اقارب اور ہم وطنوں کو دین اسلام پر لائے' اور امن و عافیت کی زندگی بسر کرتا رہا ہو۔ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ ارشاد فرماتے ہیں:

'' بیشک اس وقت اسلام کے کڑے ایک ایک کر کے ٹوٹنا شروع ہو جائیں گے جب اسلام میں ایسے لوگ پیدا ہوں گے جو جاہلیت کو نہ پہچانتے ہوں۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَالَّذِيْنَ لَا يَدْعُوْنَ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِيْ حَرَّمَ اللّٰهُ اِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُوْنَ وَمَنْ يَّفْعَلْ ذٰلِكَ يَلْقَ اَثَامًا (69) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ وَيَخْلُدْ فِيْهِ مُهَانًا (69) اِلَّا مَنْ تَابَ وَاٰمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّاٰتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَّكَانَ اللّٰهُ غَفُوْرًا رَّحِيْمًا﴾ (الفرقان 68-70)

اور وہ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے اور نہ اس جان کو قتل کرتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو یہ کرے گا وہ سخت گناہ کو ملے گا۔ اس کے لیے قیامت کے دن عذاب دگنا کیا جائے گا اور وہ ہمیشہ اس میں ذلیل کیا ہوا رہے گا۔ مگر جس نے توبہ کی اور ایمان لے آیا اور عمل کیا، نیک عمل تو یہ لوگ ہیں جن کی برائیاں اللہ تعالیٰ نیکیوں میں بدل دے گا اور اللہ تعالیٰ ہمیشہ بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

صحیح مسلم میں حضرت، ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

'' میں اس آدمی کو جانتا ہوں جو جنت میں داخل ہونے والوں میں سب سے آخر میں جنت میں داخل ہوگا اور سب سے آخر میں دوزخ سے نکلے گا۔ وہ ایک آدمی ہوگا جو قیامت کے دن لایا جائے گا اور کہا جائے گا کہ:''اس کے چھوٹے گناہ پیش کرو اور بڑے گناہ مت پیش کرو۔''

چنانچہ اس پر اس کے چھوٹے گناہ پیش کئے جائیں گے اور کہا جائے گا کہ:'' فلاں دن تو نے یہ کام کیا

اور فلاں دن ایسا کیا وغیرہ۔'' وہ اقرار کرے گا اور انکار نہ کر سکے گا۔ اور اپنے بڑے گناہوں سے ڈرے گا کہ کہیں وہ بھی پیش نہ ہو جائیں۔'' حکم ہوگا کہ ہم نے تجھے ہر ایک گناہ کے بدلے ایک نیکی دی۔ وہ کہے گا اے میرے پروردگار میں نے تو اور بھی بہت سے گناہ کے کام کئے ہیں جنہیں میں آج یہاں نہیں دیکھ رہا راوی کہتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو دیکھا کہ آپ ہنسے یہاں تک کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے کنچلی والے دانت ظاہر ہو گئے۔''[1]

[[گناہ گنہگار کو اس وقت نقصان دیتا ہے جو وہ اس سے توبہ نہ کرے]]۔تو پھر وہ لوگ کہاں ہوں گے جن کی برائیوں کو اللہ تعالیٰ نیکیوں سے بدلیں گے۔ اللہ تعالیٰ کا وعدہ ہے کہ جو شخص ہلاکت آفرین اعمال سے تائب ہوگا اور مشرف بایمان ہو کر نیک اعمال انجام دے گا تو اس کی برائیوں کو نیکیوں میں تبدیل کر دیا جائے گا۔

[[جمہور جو انبیاء علیہم السلام سے صغائر کا ارتکاب جائز سمجھتے ہیں کہتے ہیں: انبیاء علیہم السلام گناہ پر قائم نہیں رہتے]]۔ یہ تو بالکل ایسے ہی ہے جیسے کوئی اپنے خلاف دشمن کو طیش دلائے تاکہ وہ پھر ان سے جہاد کر کے ان پر غالب آجائے۔ یا پھر شیر کے ساتھ شرارت کر کے بھڑکائے تاکہ اسے قتل کر سکے۔ ایسا بھی ممکن ہے کہ دشمن اس پر غالب آجائے؛ اور شیر اسے چیر پھاڑ کر رکھ دے۔ بلکہ اس کی مثال تو اس آدمی کی طرح ہے جو زہر کا پیالہ پئے؛ اور پھر اس کے بعد تریاق کا جام بھی لے لے۔ یہ تو سراسر جہالت ہے۔ بلکہ جو کوئی قدرتی طور پر دشمن کے نرغے میں پھنس جائے اور پھر اس پر غالب آجائے؛ وہ اس سے افضل ہے جس کی یہ صورتحال نہ ہو۔ ایسے ہی جس کا اچانک شیر سے آمنا سامنا ہو جائے؛ اور وہ اس پر غالب آجائے؛ یا جو کوئی اتفاقی طور پر زہر پی لے؛ اور پھر تریاق لے لے؛ اور وہ زہر کو پھیلنے سے روک دے؛ تو اس انسان کا بدن اس آدمی کی نسبت زیادہ صحیح ہوگا جس نے تریاق نہ پیا ہو۔

یہ جو صورت بیان کی جارہی ہے اس میں تو ان کا کمال ہے، کیونکہ توبہ کرنے سے ان کے اعمال میں اور اضافہ ہوتا ہے۔اور اعمال کا اعتبار تو آخری عمل کے لحاظ سے ہوتا ہے۔نصوص و آثار اور اجماع سے مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے۔[یعنی کتاب و سنت اور اجماع مسلمین اس عقیدہ کی صحت پر دلالت کرتے ہیں]۔

﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ ﴾ کی صحیح تفسیر:

اس عقیدہ کے منکر قرآن کی تحریف کرنے سے بھی باز نہیں آتے؛ وہی بہتان تراشی اور تحریف قرآن ان کا وطیرہ ہے؛ اور قرآن میں تحریف کا ارتکاب کرتے ہیں۔مثلاً قرآن کریم کی یہ آیت:

﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللّٰهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ (الفتح: ۲)

[1] مسلم 1/177؛ كتاب الإيمان، باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها .والحديث مع اختلاف يسير في الألفاظ بنفس السند في: سنن الترمذي 4/112؛ كتاب صفة جهنم، باب ما جاء أن للنار نفسين وما ذكر من يخرج من النار من أهل التوحيد۔

''تا کہ اللہ تعالیٰ آپ کے سابقہ اور آمدہ گناہ معاف کر دے۔''

شیعہ کہتے ہیں کہ: '' مَا تَقَدَّمَ '' سے حضرت آدم علیہ السلام کا گناہ مراد ہے۔اسی طرح وہ ''مَا تَاَخَّرَ'' سے امت محمدی کے گناہ مراد لیتے ہیں۔ بلا شک وشبہ یہ بھی کلمات قرآن میں کھلی ہوئی تحریف ہے۔[اس کی وجوہات]:

پہلی وجہ:حضرت آدم علیہ السلام بھی ایک معزز نبی تھے۔اور آپ کی غلطی تو زمین پر اترنے سے قبل اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی توبہ قبول کر لی تھی، اس وقت حضرت نوح و ابراہیم علیہ السلام ابھی پیدا بھی نہ ہوئے تھے۔پھر کیسے یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہاں پر اس آیت کریمہ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (فتح 1) '' بیشک ہم نے آپ کو ایک کھلی فتح دی ہے'' سے مراد یہ ہے تا کہ آپ کی وجہ سے اللہ تعالیٰ حضرت آدم علیہ السلام کے گناہ معاف کر دے۔[گویا وہ جس بات سے بچنا چاہتے تھے،اسی کے مرتکب ہو گئے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک لغزش کی نفی کی اور اسی لغزش کو حضرت آدم علیہ السلام سے چسپاں کر دیا، یہ کہاں کا انصاف ہے؟]

دوسری وجہ: علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی﴾ (النجم:۳۸)

''کوئی شخص دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھائے گا۔''

تو پھر ایک کے گناہ کا بوجھ دوسرے پر کیسے ڈالا جا سکتا ہے؟

تیسری وجہ: وہ مشہور حدیثِ شفاعت جسے کتب ستہ میں روایت کیا گیا ہے؛ اس میں ہے:

''چنانچہ لوگ ان کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کریں گے: اے بابا آدم! آپ انسانوں کے دادا ہیں۔ اللہ تعالیٰ پاک نے آپ کو اپنے ہاتھ سے پیدا کیا تھا، اپنی روح آپ کے اندر پھونکی تھی، ملائکہ سے آپ کو سجدہ کروایا...... آپ اپنے رب کے حضور میں ہماری شفاعت کر دیں۔......تو وہ اپنی غلطی کو یاد فرمائیں گے......پھر سب لوگ نوح پھر حضرت ابراہیم علیہما السلام اور حضرت موسیٰ و حضرت عیسیٰ علیہما السلام کی خدمت میں حاضر ہوں گے؛......وہ کہیں گے: آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے جائیں۔ وہ ایسی ہستی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ان کی اگلی اور پچھلی لغزشیں معاف کر دی ہیں......۔''[1]

تو آپ کی کمال عبودیت اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے کمال مغفرت آپ کی شفاعت کی قبولیت کا سبب بنے گا۔'' اگر یہ عنایت حضرت آدم علیہ السلام کے لیے ہوتی تو آپ اہل موقف کی شفاعت کرتے۔

چوتھی وجہ:...... جب مذکورۃ الصدر آیت [إنا فتحنا لك فتحا مبینا] نازل ہوئی، تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عرض کیا یارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! یہ آیت تو خصوصی طور پر آپ کے بارے میں نازل ہوئی ہے، ہمارے متعلق

[1] البخاری 6/84 ؛ کتاب التفسیر ، سورة بنی إسرائیل: باب ذریة من حملنا مع نوح؛ مسلم 1/180 کتاب الإیمان ، باب أدنی أهل الجنة منزلة .

کیا ارشاد ہے؟ تب مندرجہ ذیل آیت نازل ہوئی:

﴿هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ.....﴾ (الفتح ٤۔٥)

''وہ اللہ ہی کی ذات ہے جس نے اہل ایمان کے دلوں میں سکون کو نازل کیا تا کہ ان کے ایمان میں اور اضافہ ہو۔''[1]

اگر پہلی آیت میں ''ما تأخر'' سے امت کے گناہ مراد ہوتے تو آپ فوراً ارشاد فرما دیتے: ''یہ آیت تو تمہارے لیے ہے۔''

پانچویں وجہ: ایک کم عقل آدمی بھی یہ باور کرنے کے لیے تیار نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پوری امت کے گناہ معاف کر دیئے؛ حالانکہ امت کے بعض افراد اپنے گناہوں کی بنا پر دوزخ میں جائیں گے،[تو پھر مغفرت کیا ہوئی؟] یہ علیحدہ بات ہے کہ یہ لوگ بعد میں شفاعت کے سبب سے جہنم سے نکالے جائیں گے۔

یہ اور اس جیسی دیگر آیات مانعین کی بہترین تاویلات ہیں۔ کیونکہ قرآن کریم انبیائے کرام علیہم السلام کی ان کی لغزشوں سے توبہ واستغفار پر دلالت کرتا ہے۔ جب کہ اس کے برعکس ان لوگوں کا گمان ہے نہ ہی کسی چیز توبہ کا موجب تھی اور نہ ہی استغفار کا کوئی سبب۔ اور نہ ہی اللہ تعالیٰ نے اپنی محبت کی وجہ سے کسی کو فضیلت دی۔ اور نہ ہی ان کی توبہ پر خوش ہوا؛ اور نہ ہی اپنی رحمت سے ان کی مغفرت فرمائی۔ مگر پھر بھی انہوں نے ان تمام تفسیروں اور تاویلات کا بیڑا اُٹھالیا جو کہ دراصل تحریف قرآن اور اللہ تعالیٰ پر ایک باطل بات ہیں۔ جس کی تفصیل کا یہ مقام نہیں۔

نفرت کے وجوب اور اعتماد کے خاتمہ کے قول پر تبصرہ:

[اشکال]:......شیعہ کا یہ قول کہ: ''انبیاء کو گناہ گار ٹھہرانے سے وہ قابل اعتماد نہیں رہتے اور لوگ ان سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔''

[جواب]:...... یہ بات درست نہیں؛ نہ ہی نبوت سے پہلے؛ اور نہ ہی اس کے بعد خطاء واقع ہونے کے بارے میں۔ لیکن اس کی غایت یہ ہوسکتی ہے کہ یہ چیز اس انسان میں موجود ہو جو جان بوجھ کر گناہ کا مرتکب ہو رہا ہو۔ حد سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ: یہ چیز واقعی ہوتی ہے مگر اس وقت جب کوئی جان بوجھ کر گناہ کا ارتکاب کرے۔ پس یہ بھی کہا جائے گا کہ: جب کوئی جلیل القدر انسان اپنے گناہ کا معترف ہوکر بارگاہ الٰہی میں توبہ و استغفار کرے اور اللہ سے مغفرت و رحمت طلب کرے؛ اور اس کے لیے اپنی حاجت کا اظہار کرے تو اس سے واضح ہوگا کہ وہ کس قدر صادق، منکسر مزاج، عجب و کبر سے دور اور دروغ گوئی سے پاک ہے۔ وہ شخص اس کے

[1] صحیح بخاری، کتاب المغازی، باب غزوۃ الحدیبیة(ح:٤١٧٢)۔

عین برعکس ہے جو کہتا ہے کہ مجھے طلب مغفرت اور توبہ ان میں سے کسی چیز کی کوئی ضرورت نہیں۔اور مجھ سے کوئی ایسا کام سرزدنہیں ہوا جس کی بنا پر مجھے توبہ کی ضرورت ہو۔اور وہ اس بنیاد پر کہ اس سے کوئی ایسی حرکت نہیں ہوتی جس کی بنا پر اسے توبہ اور رجوع اِلی اللہ تعالیٰ کی ضرورت پیش آئے؛ وہ اپنے ان ہی اقوال و افعال پر ڈٹا رہتا ہے۔ایسے شخص کے متعلق جب عام چرچا ہوگا تو لوگ اسے متکبر، جاہل اور کذاب کے القاب سے نوازیں گے۔

صحیح حدیث میں وارد ہے کہ سرور کائنات ﷺ نے فرمایا:

''تم میں سے کوئی شخص بھی اپنے اعمال کے بل بوتے پر جنت میں داخل نہ ہوگا'' صحابہ نے عرض کیا: یارسول اللہ ﷺ! کیا آپ بھی نہیں؟

فرمایا:''نہیں مگر یہ کہ اللہ کا فضل مجھے اپنے دامن رحمت میں چھپالے۔''❶

یہ آپ ﷺ کی بہت بڑی مدح سرائی اور قابل تعریف بات تھی۔

اور ایسے ہی نبی کریم ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے:

''مجھے میرے مقام سے ایسے نہ بڑھاؤ جیسے نصاری نے حضرت عیسی بن مریم کو بڑھایا تھا۔میں تو ایک بندہ ہوں۔پس یوں کہا کرو:''اللہ کا بندہ اور اس کا رسول۔''❷

جو بھی یہ سنتا ہے؛اس کلام کی وجہ سے آپ کی تعظیم وتعریف کرتا ہے۔

اور صحیحین میں ہے کہ سالار رسل ﷺ یہ دعا فرمایا کرتے تھے:

((اَللّٰهُمَّ اغْفِرْلِیْ خطِیئتِی وجهلِی وإِسرافِی فِی أمرِی؛ وما أنت أعلم بِهِ مِنِی، اللهم اغفِر لِی هَزْلِیْ وَجِدِّیْ وَخَطَاِیْ وَعَمَدِیْ وَكُلُّ ذٰلِكَ عِنْدِیْ . اللهم اغفِر لِـی مـا قـدمـت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم بِهِ مِنِی، أنت المقدِم وأنت المؤخِر وأنت على كلِ شیءٍ قدِير .)) ❸

''اے اللہ تعالیٰ! میری مغفرت فرما میری خطاء میں، میری نادانی میں اور میری کسی معاملہ میں زیادتی میں، ان باتوں میں جن کا تو مجھ سے زیادہ جاننے والا ہے۔اے اللہ تعالیٰ! میری مغفرت کر میرے ہنسی مزاح اور سنجیدگی میں اور میرے ارادہ میں اور یہ سب کچھ میری ہی طرف سے ہیں ؛اے

❶ صحیح بخاری ۔ کتاب الرقاق۔ باب القصد والمداومة علی العمل(ح:٦٤٦٣)، صحیح مسلم کتاب صفات المنافقین، باب لن یدخل احد الجنة بعمله (ح: ٢٨١٦، ٢٨١٨)۔

❷ الحدِیث مروِی عن عمر رضی اللہ عنہ فِی: البخارِی(٤/ ١٦٧)کِتاب الأنبِیاءِ باب قولِ اللهِ تعالی:واذكر فِی الكِتابِ مريم ۔ سننِ الدارِمِی(٢/ ٣٢٠)کتاب الرقائِقِ، باب قولِ النبِیِ ﷺ لا تطرونی......)۔

❸ صحیح بخاری۔ کتاب الدعوات ۔ باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم" اللّٰھم اغفرلی ما قدمت ......" (ح:٦٣٩٨، ٦٣٩٩)، صحیح مسلم۔ کتاب الذکر والدعاء ، باب فی الادعیة، (ح:٢٧١٩)۔

اللہ تعالیٰ! مجھے معاف فرما؛ جو میں نے آگے بھیجا اور جو میں نے پیچھے چھوڑا؛ اور جو میں نے چھپ کر کیا اور جو میں نے اعلانیہ کیا؛ اوران باتوں میں جن کا تو مجھ سے زیادہ جاننے والا ہے۔ بیشک تو ہی آگے اور پیچھے کرنے والا ہے؛ اور تو ہر ایک چیز پر قادر ہے۔''

اور ایسے ہی نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''میری قبر کو میلہ گاہ نہ بنانا؛ اور تم جہاں کہیں بھی ہو مجھ پر درود پڑھو؛ بیشک تمہارا درود مجھ تک پہنچایا جاتا ہے۔''❶

نیز رسول اللہ ﷺ نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''اے اللہ تعالیٰ میری قبر کو مورتی نہ بنانا کہ اس کی پوجا کی جانے لگے۔''❷

رسول اکرم ﷺ کی یہ تواضع تھی جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کے مقام و مرتبہ کو اور بلند کر دیا۔ ایسے ہی جب بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین نے آپ کو سجدہ کیا تو آپ نے منع کر دیا؛ اور فرمایا: ''سجدہ کرنا صرف اللہ تعالیٰ کے لیے شایان شان ہے۔'' [سنن الدارمي ١/ ١١-]

ایسے ہی کچھ لوگوں نے جب کہا: ''جو اللہ تعالیٰ چاہے اور محمد ﷺ چاہیں۔''

تو آپ ﷺ نے فرمایا: ''کیا تم مجھے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک بناتے ہو۔'' تم یوں کہا کرو: ''ما شاء اللہ ثم شاء محمد۔'' ''جو اللہ تعالیٰ چاہے پھر محمد ﷺ چاہیں۔'' [سنن ابن ماجة ٢١١٨ . صحيح]

اور آپ ﷺ اپنی دعا میں یوں فرمایا کرتے تھے:

((أنـا البـائـس الـفـقير المستغِيث المستجِير الوجِل المشفِق المعترِف المقِر بِـذنبِـهِ ، أسـألك مسـألة الـمِساكِينِ ، وأبتهِل إِليك ابتِهال المذنِبِ الذلِيلِ ، و أدعوك دعاء الخائِفِ ، من خضعت له رقبته ، وذل جسده ، ورغِم نفه لك))

''میں ایک بے بس فقیر؛ تیری مدد اور پناہ کا طلب گار؛ گھبرایا ہوا خوفزدہ؛ اپنے گناہوں کا معترف و اقراری؛ میں تجھ سے مسکینوں کی طرح سوال کرتا ہوں؛ اور تیری بارگاہ میں پست گنہگار کی طرح گریہ وزاری کرتا ہوں اور گھبرائے ہوئے کی طرح تجھ سے دعا کرتا ہوں۔ جس کے سامنے تمام گردنیں جھکی ہوئی ہیں۔ اور جسم اس کے سامنے پست ہیں؛ اور ناک اس کے سامنے خاک آلود ہیں''......۔''

ان کے علاوہ بھی اس طرح کی تواضع کے دیگر احوال بھی تھے؛ جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کا مقام و مرتبہ بلند کیا؛ کیونکہ آپ اپنی عبودیت اور فقر کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی کمال ربوبیت کے معترف تھے۔ بے نیاز ہونا

❶ سننِ أبِی داؤود: کتاب المناسِكِ، باب زِيارةِ القبورِ؛ المسندرقم 8790

❷ مؤطا امام مالك ١/ ١٧٢

ربوبیت کے خصائص میں سے ایک خصوصیت ہے۔ جب کہ بندے کا کمال اس کی بارگاہ ربوبیت میں ضرورت اور حاجتمندی؛ اس کی بندگی؛ اورفقر و فاقہ ہے۔عبودیت جتنی زیادہ کامل ہوگی؛ اتنا ہی زیادہ افضل ہے۔اورانسان سے ایسے امور کا صادر ہوجانا جن کی وجہ سے اسے بارگاہ ربانی میں توبہ و استغفار کی ضرورت پڑے؛ اس سے بندے کی تواضع ؛عبودیت اورفقر میں اضافہ ہوتا ہے۔

یہ تو سبھی جانتے ہیں کہ انبیائے کرام علیہم السلام کی لغزشیں دوسرے لوگوں کے گناہوں کی طرح نہیں ہوتیں۔ بلکہ جیسا کہ کہا جاتا ہے: ''نیک لوگوں کی نیکیاں اور مقربین کی برائیاں۔'' لیکن ان میں سے ہر ایک کو اس کے مقام و مرتبہ کے حساب سے مخاطب کیا جاتا ہے۔جیسا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے کہ:

''سب بنی آدم خطا کار ہیں، اور خطا کاروں میں سب سے بہترین توبہ کرنے والے ہیں۔''[1]

[عدم ثقاہت اور نفور کے اعتراض کا جواب]

✽ شیعہ مصنف کا یہ قول کہ......گناہ کے صدور سے انبیاء قابل اعتماد نہیں رہتے اور لوگ نفرت کرنے لگتے ہیں۔''

میں کہتا ہوں کہ:''انبیاء علیہم السلام قابل نفرت اس حالت میں ہوتے اگر وہ گناہوں کی کثرت کے باوصف ان پر مصر ہوں۔ وہ لغزشیں جن کے ساتھ توبہ و استغفار ملے ہوئے ہوں؛[شاذ و نادر گناہ کے صادر ہونے کے بعد جب وہ کثرت سے توبہ واستغفار کریں گے] تو ہرگز ایسا نہ ہوگا۔یا وہ امور جو کہ کسی تاویل کی بنا پر واقع ہو جائیں؛ یا پھر ان کا وقوع نبوت ملنے سے پہلے کا ہو۔پس بیشک یہ باتیں انسان گراں سمجھتا ہے؛ جیسا کہ اہل بصیرت کے ہاں واضح ہے۔ یہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ ہیں ۔آپ جانتے تھے کہ رعایا کس قدر آپ کی تعظیم اور اطاعت گزاری کرتی تھی۔ حالانکہ آپ ہمیشہ ایسے امور کا اعتراف کرتے تھے جن سے آپ کو رجوع کرنا پڑتا۔ جو کہ آپ کی غلطی ہوا کرتے۔ اور جب آپ کسی چیز کا اعتراف کرلیتے؛ اور حق بات کی طرف رجوع کرتے تو لوگوں کی نظروں میں بھی آپ کی محبت و تعظیم اور مقام و مرتبہ اور بڑھ جاتے۔

یہ وہ سب سے بڑی وجہ تھی جو کہ خوارج کے حضرت علی رضی اللہ عنہ پر اعتراض کا سبب بنی کہ آپ نے تحکیم حکمین کے مسئلہ سے توبہ نہیں کی۔ اگرچہ خوارج اس مسئلہ میں جاہل تھے؛ لیکن اس بات کی دلیل ضرور ہے کہ وہ لوگ توبہ سے متنفر ہونے والے نہ تھے؛ بلکہ ان کی نفرت کی وجہ وہ معاملہ تھا جسے خوارج اپنے ذہن میں گناہ تصور کرتے تھے۔ حالانکہ خوارج تمام لوگوں سے بڑھ کر گناہوں اور گنہگاروں سے نفرت کرنے والے؛ اوران کو گراں خیال کرنے والے تھے۔حتی کہ وہ گناہوں کی وجہ سے کفر کا فتوی لگاتے ۔اوراپنے کسی بڑے سے گناہ کا ہونا برداشت

[1] الترمذی، کتاب صفة القیامة۔ باب (٤٩) (ح:٢٤٩٩) ابن ماجة کتاب الزهد۔ باب ذکر التوبة (ح:٤٢٥١)۔

نہ کر سکتے تھے اور اس کے ساتھ ہی ان کے جس بھی بڑے نے توبہ کی؛ اور اپنے گناہ سے رجوع کیا؛ تو انہیں نے اس کی تعظیم اور اطاعت ہی کی ہے۔ اور جس نے توبہ نہیں کی؛ وہ اس کے دشمن اسی وجہ سے بن گئے کہ وہ اس معاملہ کو گناہ شمار کرتے تھے؛ بھلے وہ [حقیقت میں] گناہ نہ بھی ہو۔''

پس اس سے معلوم ہوا کہ توبہ اور استغفار نفرت کا موجب نہیں ہیں؛ اور نہ ہی ان کی موجودگی میں ثقہ اور اعتماد ختم ہوتا ہے۔ اس کے عین برخلاف پاک دامنی کا مدعی اور عفت و طہارت کا ڈھنڈورہ پیٹنے والا کہیں زیادہ رجوع و انابت الی اللہ کا محتاج ہے، یقیناً اس سے نفرت پیدا ہوتی ہے اور اعتماد ختم ہوتا ہے۔ اور ایسی حرکت کا ارتکاب کسی انتہائی جھوٹے اور جاہل سے ہی ہوسکتا ہے۔ جب کہ پہلی قسم یعنی توبہ و استغفار کا صدور جہان بھر کے سچے اور اہل علم لوگوں سے ہوتا ہے۔ یہ بات انتہائی واضح ہے کہ کسی ایک نے انبیائے کرام علیہم السلام میں سے کسی نبی کی نبوت پر اس وجہ سے قدح کی ہو؛ اور نہ ہی کسی نے ان پر عدم ثقاہت کا کہا۔ کیونکہ نصوص شریعت اس پر دلالت کرتی ہیں کہ ان کی توبہ قبول کر لی گئی۔ مسلمانوں کو ان نصوص میں ایسی تاویل کی کوئی ضرورت نہیں جو کہ تحریف کی جنس سے شمار ہوتی ہے۔ جیسے بعض لوگ ایسی حرکتیں کرتے ہیں۔ تورات میں اس طرح کی عبارت موجود ہے۔ ہمارے علم کی حد تک بنی اسرائیل یا کسی اور قوم نے کسی بھی کام سے صرف توبہ کرنے کے جرم میں کسی نبی کو ہدف ملامت نہیں بنایا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ ان پر جھوٹے الزامات لگا کر ان پر قدح کیا کرتے تھے۔ جیسے وہ حضرت موسی علیہ السلام کو تکلیف دیا کرتے تھے۔ وگرنہ نبوت سے قبل حضرت موسی علیہ السلام کے ہاتھوں قبطی کا قتل ہوا تھا۔ جس سے آپ نے توبہ کر لی تھی۔ اور ایسے ہی پھر آپ نے نبوت کے بعد اللہ تعالیٰ سے دیدار کے مطالبہ سے توبہ کی۔ ہمارے علم کی حد تک بنی اسرائیل میں سے کسی ایک نے اس وجہ سے ان پر قدح نہیں کی۔

ایسے ہی جو کچھ سورت نجم میں پیش آیا ہے؛ جیسا کہ اس واقعہ میں ہے کہ: یوں کہا:

''وہ بڑی شان والی مورتیاں ہیں؛ جن کی شفاعت کی امید کی جاتی ہے۔''

سلف و خلف کے ہاں یہ مشہور ہے کہ ایسا کچھ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر جاری ہوگیا تھا۔ پھر اس تعالیٰ نے اسے ختم کر کے باطل کر دیا۔ یہ واقعہ ان لوگوں کے قول کے مطابق سب سے بڑا افتراء ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سارے لوگ اس واقعہ کو جھٹلاتے چلے آئے ہیں۔ اگرچہ کچھ لوگ اس کو جائز بھی قرار دیتے آئے ہیں۔ یا تو نبوت سے پہلے یا پھر نبوت کے بعد۔ کیونکہ ان کا یہ خیال ہے کہ ایسا کرنے سے تبلیغ میں خطاً واقع ہوتی ہے۔ جب کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم تبلیغ دین کے سلسلہ میں بالاتفاق معصوم ہیں۔ جب کہ متفق علیہ عصمت سے مراد یہ ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو خطا پر برقرار نہ رہنے دیا جائے۔ اس پر تمام لوگوں کا اجماع ہے۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک بھی مشرک کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ اس نے کسی مسئلہ میں آپ کے رجوع کرنے کی وجہ سے آپ سے دوری اختیار کی ہو۔ اور آپ کا یہ فرمان: یہ کلمات شیطان نے ڈال دیے تھے۔ لیکن یہ روایت میں ضرور موجود ہے

کہ پھر دوبارہ سے جب آپ نے ان کے معبودوں کی مذمت شروع کردی تو لوگ آپ سے بدکنے اور دور رہنے لگ گئے۔ حالانکہ پہلے انہوں نے یہ گمان کرلیا تھا کہ آپ نے ان کے معبودوں کی تعریف کی ہے۔آپ کا رجوع کرنا اس لیے تھا کہ آپ ہمیشہ ان جھوٹے معبودوں کی مذمت کرتے رہتے تھے۔ ایسا نہیں تھا کہ آپ نے ایک بات کہہ کر پھر یہ کہہ دیا کہ یہ شیطان کی طرف سے القاء ہوگئی تھی۔ جب ایسا واقعہ نفور کا سبب نہیں بنا؛ تو دوسرے واقعات بالاولی نفور کا سبب نہیں بن سکتے تھے۔

مزید برآں یہ ثابت ہے کہ نسخ کی وجہ سے ایک گروہ متنفر ہوگیا تھا۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿سَيَقُوْلُ السُّفَهَآءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلّٰهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِيْ كَانُوْا عَلَيْهَا﴾(البقرۃ ۱۴۲)

''عنقریب کچھ بے وقوف کہیں گے کس چیز نے انھیں ان کے اس قبلہ سے پھیر دیا جس پر وہ تھے؟''

اوراللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے:

﴿وَ اِذَا بَدَّلْنَآ اٰيَةً مَّكَانَ اٰيَةٍ وَّ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوْٓا اِنَّمَآ اَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ اَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُوْنَ(۱۰۱) قُلْ نَزَّلَهٗ رُوْحُ الْقُدُسِ مِنْ رَّبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا﴾[النحل ۱۰۱۔۱۰۲]

''اور جب ہم کوئی آیت کسی دوسری آیت کی جگہ بدل کر لاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ زیادہ جاننے والا ہے جو وہ نازل کرتا ہے،تو وہ کہتے ہیں تو تو گھڑ کر لانے والا ہے، بلکہ ان کے اکثر نہیں جانتے۔ کہہ دے اسے روح القدس نے تیرے رب کی طرف سے حق کے ساتھ تھوڑا تھوڑا کر کے نازل کیا ہے، تاکہ ان لوگوں کو ثابت قدم رکھے جو ایمان لائے۔''

پس احکام کی تبدیلی جس کی صراحت موجود ہے کہ وہ نفور کا سبب تھی؛ اور بہت سارے لوگ اس وجہ سے آپ سے دور ہوگئے تھے۔ یہ ایسی چیز نہیں تھی جس کی وجہ آپ ﷺ سے نفی کی جائے۔تو پھر رجوع حق کے بارے میں کیا کہا جاسکتا ہے؛ جس کے بارے میں یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ اس کی وجہ سے متنفر ہوئے ہوں۔ بلکہ یہ امر بہت کم نفور کا سبب بنتا ہے۔ کیونکہ نسخ میں ایک حق سے دوسرے حق کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔جبکہ اس کے بیان کے مطابق وہ حق سے غیر حق کی طرف لوٹتے ہیں۔ یہ سبھی جانتے ہیں کہ جب انسان باطل کو ترک کرکے حق کی طرف رجوع کرتا ہے تو اس کی وہ تعریف وتوصیف ہوتی ہے جو اس کے باطل پر باقی رہنے اور اسے حق ثابت کرنے کے لیے زور لگانے پر نہیں کی جاسکتی۔ پس جب توبہ کرنا جائز ہے تو وہ اس کے زیادہ حق دار ہیں ۔اور جب یہ مصلحت ہے تو پھر اس میں بہت بڑے فوائد اور مصلحتیں ہیں۔اور اگر توبہ اور اس کے علم میں بندوں کی بہت بڑی مصلحتیں نہ ہوتیں تو اللہ تعالیٰ سبحانہ وتعالیٰ کئی ایک مواقع پر اس کا ذکر اور تعریف نہ کرتے۔ اللہ تعالیٰ نے انبیائے کرام علیہم السلام میں سے کسی بھی نبی کی کسی لغزش/کوتاہی کا ذکر نہیں کیا؛ مگر ساتھ ہی اس کی توبہ کا بھی ذکر کیا

ہے؛ تاکہ نقص اور عیوب سے ان کی پاکیزگی اور نزاہت کو بیان کیا جا سکے۔ اور یہ بھی بیان ہو کہ اس توبہ کی وجہ سے ان کا مقام و مرتبہ؛ درجات اور احسانات اور اللہ تعالیٰ کی اس وجہ سے اور بڑھ گئے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں توبہ و استغفار اور نیک اعمال کی توفیق دی؛ اور وہ اس لغزش کے بعد نیک اعمال بجالاتے رہے؛ تاکہ یہ چیز قیامت تک آنے والے انبیائے کرام علیہم السلام کے پیروکاروں کے لیے ایک اسوہ حسنہ ہو جائے۔

یہی وجہ ہے کہ جب عزیز مصر کی بیوی کے قصہ میں حضرت یوسف علیہ السلام کی توبہ کا ذکر کیا؛ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت سے اصل میں گناہ صادر ہوا ہی نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے کئی امور کا ذکر کر کے آپ کی پاکیزگی اور طہارت بیان کی ہے؛ ارشاد ربانی ہے:

﴿ كَذٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوْٓءَ وَ الْفَحْشَآءَ اِنَّهٗ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِيْنَ﴾(یوسف ۲۴)

''تاکہ ہم اس سے برائی اور بے حیائی کو ہٹا دیں۔ بیشک وہ ہمارے مخلص بندوں سے تھا۔''

اور اللہ تعالیٰ نے [اس سے پہلے] ارشاد فرمایا:

﴿وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهٖ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَآ اَنْ رَّاٰ بُرْهَانَ رَبِّهٖ﴾(یوسف ۲۴)

''اور بلاشبہ یقیناً وہ اس کے ساتھ ارادہ کر چکی تھی اور وہ بھی اس عورت کے ساتھ ارادہ کر لیتا اگر یہ نہ ہوتا کہ اس نے اپنے رب کی دلیل دیکھ لی۔''

''ھم'' (یعنی ارادہ) کی دو قسمیں ہیں؛ جیسا کہ امام احمد رحمہ اللہ نے فرمایا ہے؛ ایک ارادہ صرف ایک خیال سا آنا اور گزر جانا ہے۔ اور دوسرا اس پر اصرار کرنا ہے۔ جیسا کہ صحیحین میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے ارشاد فرمایا:

''اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: جب میرا بندہ نیکی کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: اس کے لیے پوری نیکی لکھ دو۔ اور جب وہ نیکی کا کام کر لیتا ہے تو اس کے لیے دس گنا سے سات سو گنا تک نیکیاں لکھی جاتی ہیں۔ اور جب کسی برائی کا ارادہ کرتا ہے؛ اور پھر اس پر عمل نہیں کرتا؛ تو اس کے لیے کوئی برائی نہیں لکھی جاتی۔ اور جب اس گناہ کو ترک کر دیتا ہے تو اس کے لیے مکمل نیکی لکھ دی جاتی ہے کیونکہ اس نے قدرت کے باوجود گناہ ترک کیا ہے۔'' [1]

پس حضرت یوسف علیہ السلام کو جب یہ خیال آیا؛ تو آپ نے اللہ تعالیٰ کے رضا کے لیے اس خیال کو ترک کر دیا۔ تو اللہ تعالیٰ نے اس کے بدلہ میں کامل نیکی آپ کے لیے لکھ دی؛ اور آپ کے نام اعمال میں کوئی برائی نہیں لکھی گئی۔ اس کے برعکس عزیز مصر کی بیوی نے جب ارادہ کیا؛ اور پھر اسے پورا کرنے کی کوشش بھی کی؛ اور زبان سے

[1] البخاري؛ كتاب الرقاق، باب من هم بحسنة أو سيئة؛ مسلم 1/118؛ كتاب الإيمان، باب إذا هم العبد بحسنة......المسند؛ ط.المعارف رقم 3402-

اس کا اظہار بھی کیا۔ اور اپنے عمل سے آپ کو ورغلانے کی کوشش بھی کی؛ اور پھر اپنے شوہر کے سامنے حضرت پر جھوٹ بھی بولا؛ اور دوسری خواتین سے اس برائی پر مدد حاصل کرنے کی کوشش کی۔ اور جب آپ پاکدامن ہی رہے؛ اور اوراس گناہ کے سلسلہ میں اس کی بات نہ مانی؛ تو پھر آپ کو قید کروا دیا۔ اسی لیے [کہنے لگی] ارشاد فرمایا:

﴿وَ مَآ اُبَرِّئُ نَفْسِیْ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌۢ بِالسُّوْٓءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّیْ اِنَّ رَبِّیْ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ﴾ (یوسف ۵۳)

''اور میں اپنے نفس کو بری نہیں کرتی، بے شک نفس تو برائی کا بہت حکم دینے والا ہے مگر جس پر میرا رب رحم کرے۔ بے شک میرا رب بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

یہ عزیز مصر کی بیوی کا قول ہے؛ حضرت یوسف علیہ السلام کا قول نہیں؛ جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے۔ بلکہ اس نے یہ بات اس وقت کہی جب حضرت یوسف علیہ السلام وہاں پر موجود نہیں تھے؛ جیل میں تھے۔ ابھی تک بادشاہ کے پاس نہیں آئے تھے۔ بلکہ جب بادشاہ کے جواب طلب کرنے پر اس عورت اور دیگر خواتین نے آپ کی برائت کا اقرار کیا تو اس وقت یہ کہا۔ یہ اس وقت ہوا جب بادشاہ نے آپ کو طلب کیا: [قرآن کریم میں ہے]:

﴿وَ قَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِیْ بِهٖۤ اَسْتَخْلِصْهُ لِنَفْسِیْ فَلَمَّا كَلَّمَهٗ قَالَ اِنَّكَ الْیَوْمَ لَدَیْنَا مَكِیْنٌ اَمِیْنٌ﴾ (یوسف ۵۴)

''اور بادشاہ نے کہا اسے میرے پاس لاؤ کہ میں اسے اپنے لیے خاص کرلوں، پھر جب اس نے اس سے بات کی تو کہا بلاشبہ تو آج ہمارے ہاں صاحب اقتدار، امانتدار ہے۔''

رہ گیا یہ کہ جو اللہ تعالیٰ نے حضرت آدم علیہ السلام کی کوتاہی اور توبہ کا ذکر کیا ہے؛ جیسا کہ ارشاد فرمایا:

﴿ وَ عَصٰۤی اٰدَمُ رَبَّهٗ فَغَوٰی (۱۲۱) ثُمَّ اجْتَبٰهُ رَبُّهٗ فَتَابَ عَلَیْهِ وَ هَدٰی﴾ (طه ۱۲۲)

''اور آدم نے اپنے رب کی نافرمانی کی اور وہ راہ سے ہٹ گئے۔ پھر اس کے رب نے اسے چن لیا، پس اس کی توبہ قبول فرمائی اور ہدایت دی۔''

اور ارشاد فرمایا:

﴿فَتَلَقّٰۤی اٰدَمُ مِنْ رَّبِّهٖ كَلِمٰتٍ فَتَابَ عَلَیْهِ اِنَّهٗ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِیْمُ﴾ (البقرة ۳۷)

''پھر آدم نے اپنے رب سے چند کلمات سیکھ لیے، تو اس نے اس کی توبہ قبول کر لی، یقیناً وہی ہے جو بہت توبہ قبول کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

ایسے ہی حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں ارشاد فرمایا:

﴿وَظَنَّ دَاوُودُ اَنَّمَا فَتَنّٰهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهٗ وَخَرَّ رَاكِعًا وَّاَنَابَ (24) فَغَفَرْنَا لَهٗ ذٰلِكَ وَاِنَّ لَهٗ عِنْدَنَا لَزُلْفٰی وَحُسْنَ مَاٰبٍ﴾ (ص 25)

''اور داؤد نے یقین کرلیا کہ بے شک ہم نے اس کی آزمائش ہی کی ہے تو اس نے اپنے رب سے بخشش مانگی اور رکوع کرتا ہوا نیچے گر گیا اور اس نے رجوع کیا۔تو ہم نے اسے یہ بخش دیا اور بلاشبہ اس کے لیے ہمارے پاس یقیناً بڑا قرب اور اچھا ٹھکانا ہے۔''

ایسے ہی حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ارشاد فرمایا:

﴿ اِنِّی لَا یَخَافُ لَدَیَّ الْمُرْسَلُوْنَ (10) اِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوْٓءٍ فَاِنِّیْ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ﴾ (النمل 11)

''بے شک میں، میرے پاس رسول نہیں ڈرتے۔مگر جس نے ظلم کیا، پھر برائی کے بعد بدل کر نیکی کی تو بے شک میں بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہوں۔''

اور جو کوئی انبیائے کرام علیہم السلام سے گناہ/غلطی کے صدور کے امتناع پر احتجاج کرتا ہے؛ اس لیے کہ ان کی اقتداء مشروع ہے۔ جب کہ گناہ کی اقتداء جائز نہیں ہے۔تو اس کا جواب یہ ہے کہ:''بیشک انبیائے کرام علیہم السلام کی اقتداء ان امور میں ہوتی ہیں جن پر انہیں برقرار رکھا جائے؛ نہ کہ ان امور میں جن سے انہیں منع کردیا جائے۔ جیسا کہ ان کی اقتداء ان امور میں ہوتی ہے جن پر وہ برقرار رہے ہوں؛ اور وہ منسوخ نہ ہوئے ہوں؛ یا انہیں بھلا نہ دیا گیا ہو۔اس وقت ان کی اقتداء مشروع اور مامور بہ ہوتی ہے؛ان کا وقوع ان سے نہیں ہوتا؛ اور نہ ہی اس پر انہیں برقرار رہنے دیا جاتا ہے۔جیسا کہ منسوخ شدہ امور میں بالاتفاق ان کی اطاعت جائز نہیں ہے۔اس سے واضح ہوا کہ منسوخ ہونا؛ بہت زیادہ نفور کا سبب بنتا ہے؛ جب انسان ایک چیز کو چھوڑ کو دوسری کو اختیار کرتا ہے۔ اور کہتا ہے: جو کام میں پہلے کر رہا تھا؛ وہ بھی حق ہے؛ میرے رب نے مجھے اس کا حکم دیا تھا۔اور اب اس سے رجوع کرنے کا حکم بھی مجھے میرے رب نے دیا ہے۔ یہ اس کی نسبت نفور کے زیادہ قریب ہے کہ کوئی کہے: جس چیز کا میرے رب نے مجھے حکم نہیں دیا؛ میں اس سے رجوع کرتا ہوں۔ بیشک سارے لوگ ایسے انسان کی تعریف کریں گے۔اور جو کوئی کہے کہ: میرا اس چیز پر عمل کرنا بھی حق تھا؛ اور اب اس کو چھوڑنا بھی حق ہے۔ یہ بات نفرت کا زیادہ بڑا سبب بنتی ہے۔ کیونکہ اکثر لوگوں میں اتنی عقلی اہلیت نہیں ہوتی۔اور بہت سارے یہودیوں اور دوسرے لوگوں نے اس [یعنی کسی شرعی حکم کی منسوخی] کا انکار بھی کیا ہے۔

لوازم نبوت اور اس کی شروط:

عصمت نبوت کے مسئلہ میں یہ جاننا بھی بہت ضروری اور واضح ہے کہ نبوت کے لوازمات اور شروط کیا ہیں؟ بیشک اس مسئلہ میں لوگوں نے اپنے اصولوں کے مطابق گفتگو کی ہے؛ جوانہوں نے اللہ تعالیٰ کے افعال کے متعلق مقرر کر رکھے ہیں۔ جب کہ کسی کو نبی یا رسول بنانا صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے افعال میں سے ہے۔پس جو کوئی اللہ تعالیٰ کے افعال میں حکم واسباب کے منکر ہیں؛ وہ اسے اس کی محض مشیئت سے معلق قرار دیتے ہیں۔اور وہ ہر

اس ممکن فعل کو جائز کہتے ہیں جس سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ وارد نہ ہوئی ہو۔جیسا کہ جہم بن صفوان اور بہت سارے دوسرے لوگوں کا عقیدہ ہے؛ جیسا کا اشعری اور اس کے ہمنوا اہل کلام ؛ خواہ وہ امام شافعی کے اتباع کار ہوں یا امام مالک اور احمد اور کسی دیگر کے؛ جو کہ تقدیر کو مانتے ہیں ۔ ان کے نزدیک کسی بھی مکلّف کو رسول بنانا جائز ہے۔ان کے نزدیک نبوت فقط اس چیز کی اطلاع ہوتی ہے جو اللہ تعالیٰ نے اس کی طرف وحی کی ہوتی ہے۔ اور رسالت صرف اللہ تعالیٰ کے ان احکام کی تبلیغ کا نام ہے جو اس رسول کی طرف وحی کئے گئے ہوتے ہیں۔ان کے نزدیک نبوت کوئی ایسی ثبوتی صفت نہیں ہے؛ اور نہ ہی کسی مخصوص صفت کو مستلزم ہے۔ بلکہ ایک اضافی صفت ہے؛ جیسا کہ یہ لوگ یہی بات احکام شریعت کی بابت بھی کہتے ہیں۔

یہ اہل کلام کے چند گروہوں کا عقیدہ ہے ؛ جیسا کہ جہم بن صفوان ؛ اشعری اور ان دونوں کے پیروکار۔ یہی وجہ ہے کہ جو لوگ یہ عقیدہ نہیں رکھتے ؛ جیسے قاضی ابوبکر ؛ اور ابو المعالی ؛ اور دیگر حضرات رحمہم اللہ ؛ تو وہ کہتے ہیں: عقل سوائے اور تبلیغ کے کسی چیز میں عصمت نبوت کو واجب نہیں کرتی ۔ بیشک تبلیغ دین معجزات کا مدلول ہوتی ہے۔اس کے سوا جتنے بھی امور میں اگر ان پر شریعت کی کوئی دلیل موجود ہو تو ٹھیک ؛ ورنہ ان میں عصمت واجب نہیں ہوتی۔ ان کے محققین جیسے ابو المعالی اور دیگر حضرات کہتے ہیں: شریعت میں کوئی ایسی قطعی دلیل موجود نہیں ہے جو عصمت کو واجب کرتی ہو۔ظواہر احوال دلالت کرتے ہیں کہ ان سے گناہ کا وقوع ہوسکتا ہے؛ جیسا کہ قاضی ابوبکر اور دیگر نے تبلیغ دین کے علاوہ دیگر امور میں ثابت کیا ہے؛ اور یہ امر موارد اجماع میں سے ہے۔ اور اس لیے کہ اجماع حجت ہوتا ہے۔اور جو کچھ اس کے علاوہ کہا گیا ہے اس پر نہ ہی کوئی شرعی دلیل موجود ہے اور نہ ہی عقلی دلیل۔

معتزلہ اور ان کے موافقین شیعہ اور دوسرے لوگوں نے احتجاج کیا ہے کہ ایسا ہونا تنفیر کا موجب ہے؛ وغیرہ ۔پس اللہ تعالیٰ کی حکمت کے تحت واجب ہے کہ وہ ان انبیائے کرام علیہم السلام کو گناہوں سے دور رکھے۔ان کا کہنا ہے کہ: اس کی اصل بنیاد عقلی تحسین و تقبیح پر ہے۔ اور کہتے ہیں: ہم یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب ہوتی ہے؛ اس کی ہر چیز ہی اچھی ہوتی ہے۔ بیشک ہم صرف اس چیز کا انکار کرتے ہیں جس کی نفی دلیل سمعی سے ثابت ہے۔ اور اس چیز کے وقوع کو واجب کہتے ہیں جس کا وقوع دلیل سمعی سے ثابت ہو۔جیسا کہ ہم اطاعت گزاروں کے ثواب اور کافروں کے عقاب کو صرف اس لیے واجب کہتے ہیں کہ دلائل اس کے شاہد ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کریں گے۔ اور ہم مشرک کی مغفرت کا انکار کرتے ہیں؛ اس لیے کہ نصوص اس پر دلالت کرتی ہیں۔ باقی مسائل میں بھی اسی طرح ہے۔

بہت سارے قدریہ؛ معتزلہ؛ شیعہ اور دیگر فرقے جو کہ اصل میں عدل اور عدم جور کے اصول کا عقیدہ رکھتے ہیں؛ وہ کہتے ہیں:''بیشک اللہ تعالیٰ کسی ایک شخص کو دوسرے شخص پر فضیلت صرف اس کے اعمال کی وجہ سے دیتے ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں: بیشک نبوت اور رسالت سابقہ عمل کی جزاء اور بدلہ ہیں۔ پس کسی نبی وہ نیک اعمال کئے

ہوتے ہیں جس کی بنا پر وہ نبوت کا مستحق قرار پاتا ہے۔ جب قدریہ فرقہ کے لوگ جہمیہ جبریہ کے بالکل مدمقابل ہیں ؛ یہ دونوں فرقے دو مختلف کناروں پر ہیں ۔ جب قدم عالم اور علت موجبہ کے قائلین فلاسفہ اس انکار کے باوجود کہ اللہ تعالیٰ کوئی کام اپنی قدرت اور مشیئت سے کرتے ہیں؛ وہ کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ نبوت کے جزئیات کو جانتے ہیں۔ پس ان کے نزدیک نبوت ایک فیض ہے؛ جس سے کسی انسان کو اس کی استعداد کے مطابق فیضیاب کیا جاتا ہے۔ ان کے نزدیک نبوت ایک کسبی امر ہے۔ جو کوئی اپنی علمی قوت میں امتیازی حیثیت کا حامل ہو؛ اس طرح کہ اسے کسی سے سیکھنے کی ضرورت نہ رہے؛ تو اس کے نفس میں ایسا خطاب تشکیل دیا جاتا ہے جیسے وہ ایسے سنتا ہے جیسے کو محو نیند انسان سنتا ہے؛ جب کوئی اور انسان اس سے ایسے مخاطب ہو جیسے سوئے ہوئے کو خطاب کیا جاتا ہے۔ اور وہ علمی اعتبار سے اتنا مؤثر ہو کہ عنصریات پر اپنا ایک غریب اثر چھوڑے؛ وہ ان کے نزدیک نبی ہے۔ وہ کسی ایسے صاحب فضیلت ملائکہ کے قائل نہیں ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف سے وحی لیکر آتا ہو؛ اور نہ ہی وہ کسی دوسرے فرشتے کے قائل ہیں۔ اور نہ ہی کسی جنات کے وجود کو مانتے ہیں؛ جن کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ انبیاء کے لیے خارق عادات امور صادر کرتے ہیں ۔ وہ ان تمام کو قوتِ نفس قرار دیتے ہیں۔ یہ ان لوگوں کا عقیدہ اگرچہ کفار یہود و نصاریٰ کے عقیدہ سے بھی برا ہے؛ اور ان عقائد سے بہت دور ہے جو انبیائے کرام علیہم السلام لیکر آئے ہیں۔ پس بہت سارے وہ متاخرین بھی ان کے جال میں پھنس گئے جو نور نبوت کی کرنوں سے محروم رہ گئے تھے؛ کیونکہ ان لوگوں کا دعوی نظر عقلی ؛ اور صوفیاء کی خیالی کشف کا تھا۔ ان لوگوں کی انتہائی غایت فاسد قیاسات اور شکوک و شبہات تھے۔ اور دوسرے طبقہ کی غایت صرف فاسد خیالات اور سوچ و فکر ہے۔

انبیائے کرام علیہم السلام افضل ترین مخلوق ہیں:

چوتھا قول: ......جس پر جمہور سلف امت اور ائمہ اور بہت سارے نظار ہیں؛ یہ کہ: بیشک اللہ تعالیٰ لوگوں میں سے اور ملائکہ میں رسولوں کو منتخب کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ جانتے ہیں کہ انہوں نے اپنی رسالت کو کہاں رکھنا ہے۔ پس نبی کی کچھ خاص صفات ہوتی ہیں؛ جن کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے انہیں دین اور عقل میں دوسرے لوگوں پر امتیازی حیثیت دی ہوتی ہے۔ اور انہیں ان صفات کے لیے تیار کیا ہوتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو اپنے خاص فضل و رحمت کے لیے چن لیا ہوتا ہے۔ جیسا کہ فرمان الٰہی ہے:

وَقَالُوْا لَوْلَا نُزِّلَ هٰذَا الْقُرْاٰنُ عَلٰى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيْمٍ (31) اَهُمْ يَقْسِمُوْنَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَّعِيْشَتَهُمْ فِي الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجٰتٍ﴾[الزخرف ۳۰۔۳۱]

''اور انھوں نے کہا یہ قرآن ان دو بستیوں میں سے کسی بڑے آدمی پر کیوں نازل نہ کیا گیا؟ کیا وہ

تیرے رب کی رحمت تقسیم کرتے ہیں؟ ہم نے خود ان کے درمیان ان کی معیشت دنیا کی زندگی میں تقسیم کی اوران میں سے بعض کو بعض پر درجوں میں بلند کیا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَا یَوَدُّ الَّذِیْنَ کَفَرُوْا مِنْ اَھْلِ الْکِتٰبِ وَ لَا الْمُشْرِکِیْنَ اَنْ یُّنَزَّلَ عَلَیْکُمْ مِّنْ خَیْرٍ مِّنْ رَّبِّکُمْ وَ اللّٰہُ یَخْتَصُّ بِرَحْمَتِہٖ مَنْ یَّشَآءُ وَ اللّٰہُ ذُوْ الْفَضْلِ الْعَظِیْمِ﴾ (بقرہ ۱۰۵)

''اہل کتاب میں سے جن لوگوں نے کفر کیا، نہ وہ پسند کرتے ہیں اور نہ مشرکین کہ تم پر تمھارے رب کی طرف سے کوئی بھلائی اتاری جائے اور اللہ تعالیٰ اپنی رحمت کے ساتھ جسے چاہتا ہے خاص کر لیتا ہے اور اللہ تعالیٰ بہت بڑے فضل والا ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ انبیائے کرام علیہم السلام کا ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿ وَ مِنْ ذُرِّیَّتِہٖ دَاوٗدَ وَ سُلَیْمٰنَ وَ اَیُّوْبَ وَ یُوْسُفَ وَ مُوْسٰی وَ ھٰرُوْنَ وَ کَذٰلِکَ نَجْزِی الْمُحْسِنِیْنَ☆وَ زَکَرِیَّا وَ یَحْیٰی وَ عِیْسٰی وَ اِلْیَاسَ کُلٌّ مِّنَ الصّٰلِحِیْنَ☆ وَ اِسْمٰعِیْلَ وَ الْیَسَعَ وَ یُوْنُسَ وَ لُوْطًا وَ کُلًّا فَضَّلْنَا عَلَی الْعٰلَمِیْنَ☆ وَ مِنْ اٰبَآئِھِمْ وَ ذُرِّیّٰتِھِمْ وَ اِخْوَانِھِمْ وَ اجْتَبَیْنٰھُمْ وَ ھَدَیْنٰھُمْ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ﴾ [الانعام۸۷]

'' اور اس کی اولاد میں سے داؤد اور سلیمان اور ایوب اور یوسف اور موسیٰ اور ہارون کو اور اسی طرح ہم نیکی کرنے والوں کو جزا دیتے ہیں۔اور زکریا اور یحییٰ اور عیسیٰ اور الیاس کو، یہ سب نیک لوگوں میں سے تھے۔اور اسماعیل اور الیسع اور یونس اور لوط کو، اور ان سب کو جہانوں پر فضیلت دی۔اور ان کے باپ دادا اور ان کی اولادوں اور ان کے بھائیوں میں سے بعض کو بھی اور ہم نے انھیں چنا اور انھیں سیدھے راستے کی طرف ہدایت دی۔''

تو اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے کہ اس نے انہیں چن لیا ہے اور ہدایت سے بہرہ ور کیا ہے۔

انبیائے کرام علیہم السلام باتفاق مسلمین افضل ترین مخلوق ہوتے ہیں۔ان کے بعد صدیقین ان کے بعد شہداء اور ان کے بعد صالحین کا درجہ آتا ہے۔اور اگر ان کا مقربین میں سے ہونا واجب نہ ہوتا ؛ جن کا مقام اصحاب الیمین سے بھی اوپر ہوتا ہے؛ تو پھر صدیقین ان سے افضل ہوتے۔یا پھر ان میں سے بعض سے افضل ہوتے۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق کو تین اصناف میں تقسیم کیا ہے۔اللہ تعالیٰ آخرت میں ان کی اس تقسیم کے بارے میں فرماتے ہیں:

﴿ وَّ کُنْتُمْ اَزْوَاجًا ثَلٰثَۃً (7) فَاَصْحٰبُ الْمَیْمَنَۃِ مَا اَصْحٰبُ الْمَیْمَنَۃِ (8) وَاَصْحٰبُ الْمَشْئَمَۃِ مَا اَصْحٰبُ الْمَشْئَمَۃِ (9)وَالسّٰبِقُوْنَ السّٰبِقُوْنَ (10) اُوْلٰٓئِکَ الْمُقَرَّبُوْنَ

(11) فِيْ جَنّٰتِ النَّعِيْمِ (12)﴾[الواقعہ]

''اور تم تین قسم (کے لوگ) ہو جاؤ گے۔پس دائیں ہاتھ والے، کیا (خوب) ہیں دائیں ہاتھ والے۔اور بائیں ہاتھ والے، کیا (برے) ہیں بائیں ہاتھ والے۔اور جو پہل کرنے والے ہیں، وہی آگے بڑھنے والے ہیں۔یہی لوگ قریب کیے ہوئے ہیں۔نعمت کے باغوں میں۔''

اور موت کے وقت تقسیم کی بابت اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَاَمَّاۤ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِيْنَ (88) فَرَوْحٌ وَّرَيْحَانٌ وَّجَنَّتُ نَعِيْمٍ (89) وَاَمَّاۤ اِنْ كَانَ مِنْ اَصْحٰبِ الْيَمِيْنِ (90) فَسَلٰمٌ لَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ الْيَمِيْنِ (91) وَاَمَّاۤ اِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِيْنَ الضَّآلِّيْنَ (92) فَنُزُلٌ مِّنْ حَمِيْمٍ (93) وَّتَصْلِيَةُ جَحِيْمٍ (94) ﴾[الواقعہ]

''پس لیکن اگر وہ ان لوگوں سے ہوا جو قریب کیے ہوئے ہیں۔تو (اس کے لیے) راحت اور خوشبو دار پھول اور نعمت والی جنت ہے۔اور لیکن اگر وہ دائیں ہاتھ والوں سے ہوا۔تو (کہا جائے گا) تجھ پر سلام (کہ تو) دائیں ہاتھ والوں سے ہے۔اور لیکن اگر وہ جھٹلانے والے گمراہ لوگوں سے ہوا۔تو اس کے لیے کھولتے ہوئے پانی کی مہمانی ہے۔اور جہنم میں داخل کیا جانا ہے۔''

ایسے ہی سورت دہر؛ اور سورت مطففین میں ان تین قسم کے لوگوں کا ذکر کیا گیا ہے۔

پس انبیائے کرام علیہم السلام سب سے افضل ترین مخلوق ہیں۔ان کے مقام و مرتبہ کا اثبات اس سیاق کا تقاضا ہے۔آخرت میں بھی ان کے درجات بہت بلند ہوں گے۔پس اب یہ ممتنع ہوتا ہے کہ کوئی نبی فجار میں سے ہو۔بلکہ عمومی اصحاب یمین میں سے بھی نہیں ہوسکتا۔بلکہ افضل ترین سابقین اولین میں سے بھی نہیں ہوتے۔بیشک ان کا مقام و مرتبہ اس سے بلند و بالا ہوتا ہے؛ وہ عموم صدیقین اور شہداء اور صالحین سے بہت افضل و اعلیٰ ہوتے ہیں۔بھلے انبیائے کرام علیہم السلام کو بھی صدیقین کی صفات سے موصوف کیا جاتا ہے۔اور بہت سارے انبیائے کرام علیہم السلام شہادت کے مقام پر بھی فائز ہوتے ہیں۔لیکن مقام نبوت وہ مقام ہے جو انہی کے ساتھ خاص ہوتا ہے؛ ان میں کوئی دوسرا غیر نبی ان کا شریک نہیں ہوسکتا۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ حضرت ابراہیم خلیل علیہ السلام کے بارے میں فرماتے ہیں:

﴿ وَ اٰتَيْنٰهُ اَجْرَهٗ فِي الدُّنْيَا وَ اِنَّهٗ فِي الْاٰخِرَةِ لَمِنَ الصّٰلِحِيْنَ ﴾ (عنکبوت ۲۷)

''اور ہم نے اسے اس کا اجر دنیا میں دیا اور بے شک وہ آخرت میں یقیناً صالح لوگوں سے ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ حضرت یوسف علیہ السلام کے بارے میں فرماتے ہیں[کہ انہوں نے دعا کی تھی]:

﴿ تَوَفَّنِيْ مُسْلِمًا وَّ اَلْحِقْنِيْ بِالصّٰلِحِيْنَ ﴾ (یوسف ۱۰۱)

''مجھے مسلم ہونے کی حالت میں فوت کر اور مجھے نیک لوگوں کے ساتھ ملا دے۔''

ان آیات کی روشنی میں انبیاء کرام علیہم السلام کی اس امر سے تنزیہ اور پاکیزگی واجب ہوتی ہے کہ وہ فساق و فجار میں سے ہوں۔ اس پر سلف امت اور جمہور مسلمین کا اجماع ہے۔ اور یہ کہنا کہ کوئی غیر نبی کسی نبی سے افضل ہوسکتا ہے؛ تو یہ بعض متأخر ملحدین کا عقیدہ ہے جو کہ شیعہ؛ فلاسفہ اور صوفیہ میں سے ہیں۔

اور دہریہ/خوارج کے فرقہ فضلیہ کے متعلق جو روایت کیا جاتا ہے کہ وہ نبی سے کفر کے صادر ہونے کو بھی جائز کہتے ہیں؛ تو یہ بطریق لازم کے ہے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک ہر معصیت کا کام کفر ہے۔ اور وہ نبیوں سے معصیت کے صدور کو جائز کہتے ہیں۔ اس سے ان کے عقیدہ کی خرابی ظاہر ہوتی ہے؛ کہ وہ ہر نافرمانی اور معصیت کو کفر بھی کہتے ہیں؛ اور انبیائے کرام سے اس کے صدور کو جائز بھی کہتے ہیں۔ ورنہ وہ اس بات کا التزام نہیں کرتے کہ کوئی نبی کافر ہو۔ لازم مذہب کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ مذہب بھی ہو۔

اہل کلام کے کچھ گروہ ہر مکلّف کے نبی بننے کو جائز سمجھتے ہیں۔ جہمیہ؛ اشعریہ اور ان کے موافقین اتباع ائمہ اربعہ؛ قاضی ابو یعلی اور ابن عقیل وغیرہ اس بات پر متفق ہیں کہ انبیاء تمام مخلوق سے افضل ہوتے ہیں۔ اور یہ کہ بیشک کوئی نبی فاجر نہیں ہوسکتا۔ لیکن یہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: یہ بات عقل سے معلوم نہیں ہوسکتی؛ اس پر نقلی دلائل موجود ہیں۔ پس سابقہ بحث کی روشنی میں ان کے اصول کا بیان گزر چکا کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہر ممکن فعل کا کرنا جائز ہے۔

جب کہ اسباب اور حکمت کو ماننے والے جمہور حضرات کا کہنا ہے کہ: ''ہمیں جو کچھ معلوم ہوا ہے؛ اس سے ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی حکمت یہ ہے کہ کسی فاجر کو نبی نہ بنایا جائے۔ اور یہ کہ جو کچھ سچے نبی پر نازل ہوتا ہے؛ اسے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ملائکہ لیکر آتے ہیں؛ شیاطین نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَاِنَّهٗ لَتَنْزِيْلُ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ (192) نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ (193) عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ (194) ﴾..... إلى قوله تعالىٰ....: ﴿ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ عَلٰى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيٰطِيْنُ (221) تَنَزَّلُ عَلٰى كُلِّ اَفَّاكٍ اَثِيْمٍ (222) يُلْقُوْنَ السَّمْعَ وَاَكْثَرُهُمْ كٰذِبُوْنَ (223) وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ (224) اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ (225) وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ (226) ﴾[شعراء]

''اور بے شک یہ یقیناً رب العالمین کا نازل کیا ہوا ہے۔ جسے امانت دار فرشتہ لے کر اترا ہے۔ تیرے دل پر، تاکہ تو ڈرانے والوں سے ہو جائے۔..... آگے ان آیات تک ...... : کیا میں تمھیں بتاؤں شیاطین کس پر اترتے ہیں۔ وہ ہر زبردست جھوٹے، سخت گنہگار پر اترتے ہیں۔ وہ سنی ہوئی بات لا ڈالتے ہیں اور ان کے اکثر جھوٹے ہیں۔ اور شاعر لوگ، ان کے پیچھے گمراہ لوگ لگتے ہیں۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ بے شک وہ ہر وادی میں سر مارتے پھرتے ہیں۔ اور یہ کہ بے شک وہ کہتے ہیں جو کرتے نہیں۔''

ان آیات کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے نبی اور کاہن ؛ اور نبی اور شاعر کے درمیان فرق کو واضح کیا ہے۔ اس لیے کہ جب افتراء پردازوں نے کہنا شروع کیا کہ: محمد ﷺ شاعر اور کاہن ہیں ؛[تو یہ آیات نازل ہوئیں]۔ صحیحین میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے؛ فرماتی ہیں:

''بیشک جب نبی کریم ﷺ پر شروع میں وحی آئی تو آپ کو اپنے نفس پر خوف محسوس ہوا۔ اس سے پہلے کہ آپ کو اس کے فرشتہ ہونے کا یقین ہو۔ آپ نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا سے کہا:

''اے خدیجہ! کیا ہو گیا ہے کہ مجھے اپنی جان کا ڈر ہے۔'' تو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا:

''ہرگز نہیں ؛ اللہ تعالیٰ کی قسم! آپ کو اللہ تعالیٰ کبھی بھی رسوا نہیں کرے گا۔ آپ تو اللہ تعالیٰ کی قسم! صلہ رحمی کرتے ہیں۔ سچ بات کرتے ہیں دردمندوں کا بوجھ اٹھاتے ہیں مفلسوں کے لئے کسب کرتے ہیں اور مہمان کی ضیافت کرتے ہیں۔ اور حق کی راہ میں پیش آنے والی مصیبتوں پر مدد کرتے ہیں۔''

تو حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا نے اپنی حسنِ عقل سے استدلال کیا کہ جس کو اللہ تعالیٰ ان اعلیٰ ترین اخلاقیات کے لیے پیدا کیا ہو جو کہ ممدوحین نیکوکار لوگوں کی سب سے اعلیٰ ترین صفات ہو سکتی ہیں۔؛ تو اللہ تعالیٰ پاک آپ کو کبھی ایسا بدلہ نہیں دیں گے کہ شیطان ان کی عقل اور دین کو خراب کر دے۔'' اس سے پہلے آپ کے پاس کوئی وحی کا علم نہیں جس کی وجہ سے وہ اس بات کا انکار کر رہی ہوتیں۔ بلکہ یہ سب کچھ انہیں ان کے راجح عقل کی وجہ سے معلوم ہوا تھا۔ اور ایسے ہی جب جھوٹے نبیوں نے نبوت کا دعوی کیا؛ جیسے مسیلمہ کذاب ؛ اسود عنسی وغیرہ ؛ اس کے باوجود کے ان کی معاملہ میں شبہات پائے جاتے تھے؛ کیونکہ ان پر شیاطین آتے ؛ اور ان کی طرف اپنی باتیں وحی کرتے۔ حتی کہ جاہل لوگ گمان کرنے لگتے کہ یہ بھی بالکل وہی چیز ہے جو انبیاء پر نازل ہوتی ہے اور وحی آتی ہے۔ مگر جو چیز عقلاء تک پہنچتی تھی ؛ اور جو کچھ وہ ان کی سیرت و کردار ؛ کذب بیانی اور فحش گوئی اور ظلم و ستم اور اس طرح کے دیگر امور کو دیکھتے تھے؛ اس سے ان پر صاف واضح ہو جاتا تھا کہ یہ نبی نہیں ہیں۔ اس لیے کہ انہیں علم تھا کہ کوئی بھی نبی کبھی جھوٹا اور فاجر نہیں ہو سکتا۔

صحیحین میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے؛ کہ جب ذوالخویصرہ - جو قبیلہ بنی تمیم کا ایک شخص تھا - نے کہا یا رسول اللہ ﷺ! انصاف کیجئے؛ آپ عدل نہیں کر رہے۔'' تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

'' تیری خرابی ہو اگر میں انصاف نہ کروں گا تو کون انصاف کرے گا؟ اگر میں انصاف نہ کروں تو بہت ناکام و نامراد ہوں ؛ کیا تم مجھے امین نہیں سمجھتے جبکہ میں آسمانوں کی وحی کا امین ہوں۔'' [1]

---

[1] البخاری ؛كتاب المناقب ؛ باب مناقب النبوة۔ ٤/ ٢٠٠۔ مسلم ٢/ ٧٤٣۔كتاب الزكاة ؛ باب ذِكرِ الخوارِجِ وصِفاتِهِم ;سننِ أبِى داود 337-4/335 ؛ كتاب السنةِ ، باب فِى قِتالِ الخوارِجِ .وأول الحدِيثِ فِى البخارِيِ: ويلك ومن يعدِلِ إذا لم أعدِل قد خِبت وخسِرت إن لم أكن أعدِل ."وانظر: در تعارضِ العقلِ والنقلِ .7/180-181۔

اور صحیح روایت میں ضمیر خطاب کے ساتھ ہے؛ یعنی تم ناکام و نامراد ہوئے 'اگر میں عدل نہ کروں۔'' اگر تم یہ گمان رکھو کہ میں ظالم ہوں؛ اور ساتھ ہی تمہارا اعتقاد میری نبوت پر بھی ہو۔ تو بیشک اس صورت میں تم اس رسول کے لیے ظلم کو جائز سمجھتے ہو جس پر تم ایمان بھی لائے ہو۔ یہ حقیقت میں ناکامی و نامرادی ہے۔ اس لیے کہ ایسا کام مقام نبوت کے منافی ہے؛ اور اس سے منصب نبوت پر قدح وارد ہوتی ہے۔'' اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ اَنْ يَّغُلَّ وَ مَنْ يَّغْلُلْ يَاْتِ بِمَا غَلَّ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ﴾[آل عمران ۱٦۱]

''اور کسی نبی کے لیے کبھی ممکن نہیں کہ وہ خیانت کرے، اور جو خیانت کرے گا وہ چیز قیامت کے دن لے کر آئے گا۔''

اس میں دو قرائتیں ہیں: (يَغُلَّ)اور(يُغَلَّ)جس میں خیانت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ سبحانہ وتعالیٰ نے یہ واضح کر دیا ہے کہ کسی کے لیے خیانت کو نبی طرف منسوب کرنا بھی جائز نہیں۔ پس یہ اس بات کی دلیل ہے کہ نبی کبھی خائن نہیں ہو سکتا۔

اس عظیم الشان اصول کے دلائل بہت زیادہ ہیں۔ لیکن اس گناہ کا وقوع؛ جو نبی کی نسبت سے گناہ ہے؛ وہ اس کے فوراً بعد توبہ و استغفار کی کثرت کی وجہ سے گناہ رہتا ہی نہیں۔ اور نہ ہی یہ کسی کے سابقین اولین اور نیک و کار مقربین میں سے ہونے پر جرح کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور نہ ہی اس کی وجہ سے آخرت میں وعید لازم آتی ہے؛ چہ جائے کہ اس کی وجہ سے انہیں فجار میں شمار کیا جائے [معاذ اللہ تعالیٰ]۔

اللہ تعالیٰ اہل ایمان کے عمومی اوصاف بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

﴿وَلِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَسَآءُوْا بِمَا عَمِلُوْا وَيَجْزِيَ الَّذِيْنَ اَحْسَنُوْا بِالْحُسْنٰى (31) الَّذِيْنَ يَجْتَنِبُوْنَ كَبٰٓئِرَ الْاِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ اِلَّا اللَّمَمَ اِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ﴾[النجم ۳۱۔۳۲]

''اور جو کچھ آسمانوں میں اور جو کچھ زمین میں ہے اللہ تعالیٰ ہی کا ہے، تاکہ وہ ان لوگوں کو جنھوں نے برائی کی، اس کا بدلہ دے جو انھوں نے کیا اور ان لوگوں کو جنھوں نے بھلائی کی، بھلائی کے ساتھ بدلہ دے۔ وہ لوگ جو بڑے گناہوں اور بے حیائیوں سے بچتے ہیں مگر صغیرہ گناہ، یقیناً تیرا رب وسیع بخشش والا ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ سَارِعُوْٓا اِلٰى مَغْفِرَةٍ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمٰوٰتُ وَ الْاَرْضُ اُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِيْنَ ☆ الَّذِيْنَ يُنْفِقُوْنَ فِي السَّرَّآءِ وَ الضَّرَّآءِ وَ الْكٰظِمِيْنَ الْغَيْظَ وَ الْعَافِيْنَ عَنِ النَّاسِ وَ اللّٰهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِيْنَ ☆وَ الَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَاحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْٓا اَنْفُسَهُمْ

ذَكَرُوا اللّٰهَ فَاسْتَغْفَرُوْا لِذُنُوْبِهِمْ وَ مَنْ يَّغْفِرُ الذُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَ لَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَ هُمْ يَعْلَمُوْنَ☆ اُولٰٓئِكَ جَزَآؤُهُمْ مَّغْفِرَةٌ مِّنْ رَّبِّهِمْ وَ جَنّٰتٌ تَجْرِيْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِيْنَ فِيْهَا وَ نِعْمَ اَجْرُ الْعٰمِلِيْنَ☆[آل عمران ۱۳۳۔ ۱۳۶]

’’اور ایک دوسرے سے بڑھ کر دوڑو اپنے رب کی جانب سے بخشش کی طرف اوراس جنت کی طرف جس کی چوڑائی آسمانوں اور زمین (کے برابر) ہے، ڈرنے والوں کے لیے تیار کی گئی ہے۔ جو خوشی اور تکلیف میں خرچ کرتے ہیں اور غصے کو پی جانے والے اور لوگوں سے درگزر کرنے والے ہیں اور اللہ تعالیٰ نیکی کرنے والوں سے محبت کرتا ہے۔اور وہ لوگ کہ جب کوئی بے حیائی کرتے ہیں، یا اپنی جانوں پر ظلم کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کو یاد کرتے ہیں، پس اپنے گناہوں کی بخشش مانگتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے سوا اور کون گناہ بخشتا ہے؟ اور انھوں نے جو کیا اس پر اصرار نہیں کرتے، جب کہ وہ جانتے ہوں۔ یہ لوگ ہیں جن کی جزا ان کے رب کی طرف سے بڑی بخشش اور ایسے باغات ہیں جن کے نیچے سے نہریں بہتی ہیں، ہمیشہ ان میں رہیں گے اور یہ عمل کرنے والوں کا اچھا اجر ہے۔‘‘

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَالَّذِيْ جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهٖ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُتَّقُوْنَ (33) لَهُمْ مَا يَشَاءُوْنَ عِنْدَ رَبِّهِمْ ذٰلِكَ جَزَآءُ الْمُحْسِنِيْنَ (34) لِيُكَفِّرَ اللّٰهُ عَنْهُمْ اَسْوَاَ الَّذِيْ عَمِلُوْا وَيَجْزِيَهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ الَّذِيْ كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ (الزمر 33۔ 35)

اور وہ شخص جو سچ لے کر آیا اور جس نے اس کی تصدیق کی یہی لوگ بچنے والے ہیں۔ان کے لیے ان کے رب کے پاس وہ کچھ ہے جو وہ چاہیں گے، یہی نیکی کرنے والوں کی جزا ہے۔تا کہ اللہ تعالیٰ ان سے وہ بدترین عمل دور کر دے جو انھوں نے کیے اور انھیں ان کا اجر ان بہترین اعمال کے مطابق دے جو وہ کیا کرتے تھے۔‘‘

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ حَتّٰى اِذَا بَلَغَ اَشُدَّهٗ وَبَلَغَ اَرْبَعِيْنَ سَنَةً قَالَ رَبِّ اَوْزِعْنِيْ اَنْ اَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِيْ اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلٰى وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضٰهُ وَاَصْلِحْ لِيْ فِيْ ذُرِّيَّتِيْ اِنِّيْ تُبْتُ اِلَيْكَ وَاِنِّيْ مِنَ الْمُسْلِمِيْنَ (15) اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ اَحْسَنَ مَا عَمِلُوْا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّاٰتِهِمْ فِيْ اَصْحٰبِ الْجَنَّةِ وَعْدَ الصِّدْقِ الَّذِيْ كَانُوْا يُوْعَدُوْنَ ﴾ (الاحقاف 15۔16)

’’حتی کہ جب وہ اپنی پوری قوت کو پہنچا اور چالیس برس کو پہنچ گیا تو اس نے کہا اے میرے رب!

مجھے توفیق دے کہ میں تیری اس نعمت کا شکر کروں جو تو نے مجھ پر اور میرے ماں باپ پر انعام کی ہے اور یہ کہ میں وہ نیک عمل کروں جسے تو پسند کرتا ہے اور میرے لیے میری اولاد میں اصلاح فرما دے، بے شک میں نے تیری طرف توبہ کی اور بے شک میں حکم ماننے والوں سے ہوں۔ یہی وہ لوگ ہیں کہ ہم ان سے وہ سب سے اچھے عمل قبول کرتے ہیں جو انھوں نے کیے اور ان کی برائیوں سے درگزر کرتے ہیں، جنت والوں میں، سچے وعدے کے مطابق جو ان سے وعدہ کیا جاتا تھا۔''

اور حضرت ابراہیم علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاٰمَنَ لَهٗ لُوْطٌ وَ قَالَ اِنِّيْ مُهَاجِرٌ اِلٰى رَبِّيْ اِنَّهٗ هُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ﴾(عنکبوت ۲۶)

''تو لوط اس پر ایمان لے آیا اور اس نے کہا بے شک میں اپنے رب کی طرف ہجرت کرنے والا ہوں، یقیناً وہی سب پر غالب، کمال حکمت والا ہے۔''

اور حضرت شعیب علیہ السلام کے قصہ میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قَالَ الْمَلَاُ الَّذِيْنَ اسْتَكْبَرُوْا مِنْ قَوْمِهٖ لَنُخْرِجَنَّكَ يٰشُعَيْبُ وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَاۤ اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِيْ مِلَّتِنَا قَالَ اَوَ لَوْ كُنَّا كٰرِهِيْنَ☆ قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اِنْ عُدْنَا فِيْ مِلَّتِكُمْ بَعْدَ اِذْ نَجّٰىنَا اللّٰهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُوْنُ لَنَاۤ اَنْ نَّعُوْدَ فِيْهَاۤ اِلَّاۤ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللّٰهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ اَنْتَ خَيْرُ الْفٰتِحِيْنَ﴾[الاعراف ۸۸۔۸۹]

''اس کی قوم میں سے ان سرداروں نے کہا جو بڑے بنے ہوئے تھے، اے شعیب! ہم تجھے اور ان لوگوں کو جو تیرے ہمراہ ایمان لائے ہیں، اپنی بستی سے ضرور ہی نکال دیں گے، یا ہر صورت تم ہمارے دین میں واپس آؤ گے۔ اس نے کہا اور کیا اگرچہ ہم ناپسند کرنے والے ہوں؟ یقیناً ہم نے اللہ تعالیٰ پر جھوٹ باندھا اگر ہم تمھاری ملت میں پھر آجائیں، اس کے بعد کہ اللہ تعالیٰ نے ہمیں اس سے نجات دی اور ہمارے لیے ممکن نہیں کہ اس میں پھر آجائیں مگر یہ کہ اللہ تعالیٰ چاہے، جو ہمارا رب ہے، ہمارے رب نے ہر چیز کا علم سے احاطہ کر رکھا ہے، ہم نے اللہ تعالیٰ ہی پر بھروسا کیا، اے ہمارے رب! ہمارے درمیان اور ہماری قوم کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر دے اور تو سب فیصلہ کرنے والوں سے بہتر ہے۔''

اور سورت ابراہیم میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ قَالَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا لِرُسُلِهِمْ لَنُخْرِجَنَّكُمْ مِّنْ اَرْضِنَاۤ اَوْ لَتَعُوْدُنَّ فِيْ مِلَّتِنَا فَاَوْحٰۤى اِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظّٰلِمِيْنَ﴾(ابراھیم ۱۳)

''اور ان لوگوں نے جنھوں نے کفر کیا، اپنے رسولوں سے کہا ہم ہر صورت تمھیں اپنی زمین سے نکال دیں گے، یا لازماً تم ہماری ملت میں واپس آؤ گے، تو ان کے رب نے ان کی طرف وحی کی کہ یقیناً ہم ان ظالموں کو ضرور ہلاک کریں گے۔''

اور یقیناً اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ نے فرعون کی مذمت کی ہے؛ کیونکہ اس نے حضرت موسی علیہ السلام کے ایک انسان کو ناحق قتل کرنے کی وجہ سے آپ کی نبوت کا انکار کیا تھا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے؛ [کہ اس نے کہا:]

﴿قَالَ اَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَّلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ٥ وَفَعَلْتَ فَعْلَتَكَ الَّتِيْ فَعَلْتَ وَاَنْتَ مِنَ الْكٰفِرِيْنَ ٥ قَالَ فَعَلْتُهَا اِذًا وَّاَنَا مِنَ الضَّالِّينَ ٥ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُكُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَّجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِيْنَ﴾ (شعراء 18۔21)

''اس نے کہا کیا ہم نے تجھے اپنے اندر اس حال میں نہیں پالا کہ تو بچہ تھا اور تو ہم میں اپنی عمر کے کئی سال رہا۔ اور تو نے اپنا وہ کام کیا، جو تو نے کیا اور تو ناشکروں میں سے ہے۔ کہا میں نے اس وقت وہ کام اس حال میں کیا کہ میں خطا کاروں سے تھا۔ پھر میں تم سے بھاگ گیا جب میں تم سے ڈرا تو میرے رب نے مجھے حکم عطا کیا اور مجھے رسولوں میں سے بنا دیا۔''

حضرت موسی علیہ السلام نے اپنے اس فعل سے توبہ کر لی تھی؛ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو معاف کر دیا تھا۔ اس کی خبر دیتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَوَكَزَهٗ مُوْسٰى فَقَضٰى عَلَيْهِ قَالَ هٰذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ اِنَّهٗ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِيْنٌ ٥ قَالَ رَبِّ اِنِّيْ ظَلَمْتُ نَفْسِيْ فَاغْفِرْلِيْ فَغَفَرَلَهٗ اِنَّهٗ هُوَ الْغَفُوْرُ الرَّحِيْمُ﴾ (قصص ۱۵۔۱۶)

''تو موسیٰ نے اسے گھونسا مارا تو اس کا کام تمام کر دیا۔ کہا یہ شیطان کے کام سے ہے، یقیناً وہ کھلم کھلا گمراہ کرنے والا دشمن ہے۔ کہا اے میرے رب! یقیناً میں نے اپنے آپ پر ظلم کیا، سو مجھے بخش دے۔ تو اس نے اسے بخش دیا، بے شک وہی تو بے حد بخشنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

پس اگر یہ کہا جائے کہ: جب اللہ تعالیٰ نے آپ کی مغفرت کر دی تھی؛ تو پھر اس غلطی کی بنا پر بروز قیامت وہ شفاعت کیوں نہیں کریں گے۔ جب حضرت آدم علیہ السلام سے شفاعت کا کہا جائے گا؛ تو وہ فرمائیں گے:

''مجھے پہلے ہی درخت [جنت] کے کھانے سے منع کر چکا تھا؛ لیکن میں نے اس میں سے کھا لیا۔ آج تو مجھے اپنی ہی پڑی ہے [نفسی نفسی]۔ تم لوگ کسی اور کے پاس جاؤ۔ ہاں، نوح علیہ السلام کے پاس جاؤ۔ چنانچہ سب لوگ حضرت نوح علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوں گے؛ تو حضرت نوح علیہ السلام فرمائیں گے: میں نے اہل زمین پر وہ بد دعا کر دی جس کا مجھے حکم نہیں دیا گیا تھا۔......

ایسے ہی حضرت ابراہیم علیہ السلام اپنی ان تین تعریضات کا ذکر کریں گے جنہیں جھوٹ کہا گیا ہے؛ جبکہ وہ

تعریضات تھیں۔ اور حضرت موسیٰ علیہ السلام اس آدمی کے قتل کر دینے کا ذکر کریں گے۔ ❶

یہ بھی کہا گیا ہے کہ: یہ ان کے کمال فضل؛ خوف اور عبودیت اور ان کی تواضع میں سے ہے۔ اس لیے کہ توبہ کرنے کے فوائد میں سے یہ بھی ہے کہ ان کی عبودیت کامل ہو جائے؛ اور ان کا خوف و خضوع بڑھ جائے؛ پس اللہ تعالیٰ اس وجہ سے ان کے درجات کو مزید بلند کر دیں۔ پس اس چیز کو ممتنع کہنا جس کی وجہ سے اللہ تعالیٰ ان کے درجات بلند کرتے ہیں؛ اور اس میں اللہ تعالیٰ کی یہ حکمت کہ اس ہستی کے لیے شفاعت کا سبب بن جائے جن کے اگلے اور پچھلے گناہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیے ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ جو لوگ اس کے امتناع کے قائل ہیں؛ ان کے نزدیک حضرت ابراہیم اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام ان سے افضل ہیں۔ مگر ہم نے ان کی غلطی بیان کی ہے۔ لیکن حضرت مسیح علیہ السلام نے فرمادیں گے: ''میں اس مقام کا اہل نہیں ہوں؛ پس تم اس ہستی کے پاس جاؤ؛ جن کے اگلے اور پچھلے گناہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیے ہیں۔ اور مسیح علیہ السلام اس مقام محمود سے پیچھے ہو جائیں گے جو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ خاص ہے۔ یہ حضرت مسیح علیہ السلام کے ان فضائل میں سے جو انہیں اللہ تعالیٰ کے قریب کرتے ہیں۔ ان سب پر اللہ تعالیٰ کی کروڑوں رحمتیں ہوں۔

تو اس سے معلوم ہوا کہ شفاعت سے پیچھے رہ جانا ان کے موجودہ مقام میں نقص کا موجب نہیں تھا۔ بلکہ جب انہیں اس مقام محمود کا علم ہوا؛ جو کہ اللہ تعالیٰ کی جانب سے بندے کے لیے کمال مغفرت؛ اور بندے میں کمال عبودیت کا مطالبہ کرتا ہے؛ جو کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ہی خاص ہے؛ جن کے اگلے اور پچھلے گناہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیے تھے۔ اسی لیے مسیح علیہ السلام کہیں گے: آپ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس چلے جائیں؛ وہ ایسی ہستی ہیں جن کے اگلے اور پچھلے گناہ اللہ تعالیٰ نے معاف کر دیے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے آپ کے پچھلے گناہ بھی معاف

❶ صحیح البخاری ٦/ ٨٤۔ کتاب التفسیر ؛ باب سورۃ بنی اسرائیل۔ مسلم ١/ ١٨٠۔ بخاری میں یوں ہے: حضرت آدم علیہ السلام جواب دیں گے کہ آج میرا رب بہت غصہ میں ہے اس نے مجھے ایک درخت کے قریب جانے سے روکا تھا؛ مگر نے نہ مانی۔ اور وہ نفسی نفسی کہیں گے اور فرمائیں گے کہ تم سب حضرت نوح کے پاس جاؤ۔ وہ سب حضرت نوح کے پاس جائیں گے اور عرض کریں گے: اے حضرت نوح! آپ اہل زمین کی طرف اللہ تعالیٰ کے پہلے رسول ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو اپنے شکر گزار بندے کے نام سے یاد فرمایا ہے لہٰذا آپ ہماری سفارش کیجئے کیونکہ ہماری حالت بہت خراب ہو رہی ہے حضرت نوح فرمائیں گے کہ آج اللہ تعالیٰ بہت غصہ میں ہے میں نے ایسا غصہ کبھی نہیں دیکھا اور اس نے تو مجھے ایک دعا دی تھی وہ میں اپنی امت کے لئے مانگ چکا ہوں پھر وہ بھی نفسی نفسی فرمائیں گے اور لوگوں سے کہیں گے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جاؤ...... پھر آخر میں ......: لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوں گے اور عرض کریں گے کہ اے اللہ تعالیٰ کے رسول! آپ صلی اللہ علیہ وسلم خاتم الانبیا ہیں اللہ تعالیٰ نے آپ کے تمام اگلے اور پچھلے گناہوں کو معاف فرما دیا ہے۔ آپ ہماری شفاعت فرمائیے دیکھئے! ہم کیسی تکلیف میں ہیں۔ اس وقت میں جا کر عرش کے نیچے سجدہ میں گر جاؤں گا۔ اللہ تعالیٰ اپنی حمد و تعریف کا ایسا طریقہ مجھ پر منکشف فرمائے گا جو اس سے قبل کسی کو نہیں بتایا گیا لہٰذا میں اس طرح اس کی حمد بجا لاؤں گا پھر حکم باری ہوگا: اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم! اپنے سر کو اٹھائیے اور مانگئے جو آپ مانگنا چاہتے ہیں جو شفاعت آپ کریں گے قبول کی جائے گی میں سجدے سے سر کو اٹھا کر امتی امتی کہوں گا۔ حکم ہوگا......''

کر دیے تھے تو پھر آپ کو اس بات کا کوئی اندیشہ نہیں تھا کہ جب وہ اپنے رب کے پاس شفاعت کے لیے جائیں گے تو انہیں کسی بات پر کوئی ملامت ہوگی۔ اگر چہ آپ بھی سفارش اجازت ملنے کے بعد ہی کریں گے۔ بلکہ جب آپ سجدہ کریں گے؛ اللہ تعالیٰ کی ایسی حمد وثناء بیان کریں جو اسی دن آپ پر کھولی جائے گی؛ اور اس سے پہلے کبھی ان الفاظ میں تعریف نہیں کی ہوگی۔ تو آپ سے کہا جائے گا:

''اے محمد ﷺ! اپنا سر اٹھائیے؛ اور فرمائیے؛ آپ کی بات سنی جائے گی۔ اور مانگئے؛ آپ کو دیا جائے گا۔ اور آپ سفارش کریں؛ آپ کی سفارش قبول کی جائے گی۔'' یہ تمام باتیں صحیحین میں ہیں۔

جس سے یہ کہا جائے: سابقہ کی بات تو ہوگئی؛ اور یہ پتہ نہیں تھا کہ آپ کے پچھلے گناہ بھی معاف کر دیے گئے ہیں؛ تو آپ کو خوف محسوس ہوا کہ اجازت ملنے سے پہلے شفاعت کے لیے جانا کہیں گناہ کا موجب نہ ہو؛ تو آپ اللہ تعالیٰ کے کمال خوف کی وجہ سے رک گئے۔ اور آپ یہ کہیں کہ: میں نے ایک غلطی کی؛ اور اس کی مغفرت نہیں ہوئی؛ تو مجھے ڈر محسوس ہوا کہ میں کوئی دوسرا گناہ کر بیٹھوں۔ بیشک رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((لا یلدغ المؤمِن مِن جحر واحِد مرتینِ .))[1]

''مومن ایک سوراخ سے دوبار ڈنگ نہیں کھاتا۔''

اس کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ: وہ ایک ہی کام دومرتبہ نہیں کرتا۔ جب چکھنے والا گناہ کی تلخی کا ذائقہ چکھ لیتا ہے؛ تو وہ اسے خوف محسوس ہوتا ہے کہ کہیں اس سے کوئی دوسرا گناہ نہ ہو جائے۔ تو اسے پھر دوبارہ اسی طرح کی تلخی اور دکھ و تکلیف محسوس ہوتے ہیں۔ یہ بالکل اس طرح ہے جیسے کسی انسان کو کوئی چیز کھانے سے بیماری لگ جائے؛ پھر اسے شفا مل جائے۔ اب اگر اسے دوبارہ وہ چیز کھانے کا کہا جائے تو وہ ڈرتا ہے کہ اسے پھر پہلے کی طرح بیماری لگ جائے؛ اس لیے وہ اسے نہیں کھاتا۔ اور وہ کہتا ہے: مجھے اس کھانے سے اس سے قبل بہت سخت تکلیف ہوئی ہے۔ اور اب مجھے ڈر لگتا ہے کہ دوبارہ ویسے ہی نہ ہو جائے۔ اس موضوع کی تفصیل کا یہ مقام نہیں۔

اور یہاں پر مقصود یہ ہے کہ: جن لوگوں نے ان امور میں معصوم ہونے کا دعوی کیا ہے؛ جن سے توبہ کی جاسکتی ہے؛ تو ان کی اصل بنیاد یہ ہے کہ: اگر ان سے گناہ کا صدور ہو جائے تو ان کا مقام و مرتبہ امت کے کسی بھی گنہگار سے کم ہوگا۔ اس لیے کہ جس قدر ان کا مقام اعلی و برتر ہے؛ اسی قدر ان سے گناہ کا صدور قبیح تر ہوتا ہے۔ اور بیشک یہ واجب ہوتا ہے کہ جب وہ فاسق ہیں تو ان کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ اس صورت میں وہ سزا کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ اور ان کو ایذاء دینا حرام نہیں رہتا۔ جب نص قرآنی کی روشنی میں انبیائے کرام علیہم السلام کو

[1] أحمد والبخاری ومسلم و أبو داؤود وابن ماجه عن أبی هريرة رضی الله عنه؛ فی: البخاری 8/31 کتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن...... ؛ مسلم 4/2295؛ کتاب الزهد والرقاق، باب لا يلدغ المؤمن...... ؛ سنن أبی داود ؛ کتاب الأدب، باب الحذر من الناس؛ سنن ابن ماجه 2/2318؛ کتاب الفتن ؛ باب العزلة۔

ایذاء دینا حرام ہے۔ اور یہ کہ ان کی اقتداء واجب ہوتی ہے؛ جب کہ گناہ میں کسی کی بھی اقتداء نہیں کی جا سکتی۔

یہ تو معلوم ہے کہ سزا کا استحقاق اور درجات میں کمی عدم توبہ کے ساتھ ہوتی ہے۔ جبکہ بلا ریب انبیائے کرام علیہم السلام کے معصوم ہونے کا مطلب ان کا کسی غلطی پر اصرار نہ کرنا ہے۔

مزید برآں یہ مسئلہ بعض کبیرہ گناہوں کا ہے؛ صغیرہ کا نہیں۔ جمہور مسلمین انبیائے کرام علیہم السلام کو کبیرہ گناہوں خصوصاً فواحش سے منزہ قرار دیتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے کسی بھی نبی کا کوئی کبیرہ گناہ ذکر نہیں کیا؛ چہ جائے کہ کوئی فحاشی ذکر کی جائے۔ بلکہ سورت یوسف میں یہ واضح کیا ہے کہ: اللہ تعالیٰ پاک اپنے مخلصین بندوں کو فحاشی اور برائی سے بچا کر رکھتے ہیں۔ اور بلاشک ان کی اقتداء ان امور میں ہوتی ہے جن پر وہ برقرار رہیں؛ اور ان سے ان کو منع نہ کیا جائے۔

مزید یہ کہ بلاشک گناہوں کی کئی اقسام ہیں۔ یہ بات تو معلوم ہے کہ ان کے حق میں ہر جنس کا گناہ ناجائز ہے۔ خصوصاً جھوٹ کسی بھی صورت میں جائز نہیں ہوتا۔ کیونکہ جھوٹ مطلق صدق کے منافی ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک مرتبہ جھوٹ بولنے والے کی گواہی رد کر دی جاتی ہے۔ اگرچہ یہ علماء کے ایک قول کے مطابق کبیرہ گناہ نہ بھی ہے؛ جیسا کہ امام احمد سے بھی ایک روایت ہے۔ اور اگر جھوٹی گواہی دینے والا جھوٹ سے توبہ کر لے: تو کیا اس کی گواہی قبول کی جائے گی یا نہیں؟ اس میں علماء کے دو قول ہیں۔ امام مالک رحمہ اللہ سے مشہور یہی ہے کہ اس کی گواہی قبول نہ کی جائے گی۔ ایسے ہی جو انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر کسی ایک حدیث میں بھی جھوٹ بول دے؛ پھر اس سے وہ توبہ بھی کر لے؛ تو علماء کے ایک قول کے مطابق اس کی روایت قبول نہیں ہوگی۔ یہ امام اُحمد اور امام مالک رحمہما اللہ کا مذہب ہے۔ اس لیے کہ اس بات کی کوئی ضمانت نہیں کہ اس نے توبہ کا اظہار صرف اس لیے کیا ہو کہ اس کی روایت قبول کی جائے۔ پس یہ ہرگز نہیں ہوسکتا کہ کوئی نبی جان بوجھ کر جھوٹ بولے۔ بھلے وہ صغیرہ گناہ کے درجہ میں ہو یا کبیرہ گناہ کے درجہ میں۔ بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے یہاں تک ارشاد فرمایا ہے کہ:

''کسی نبی کے لیے یہ کہنا مناسب نہیں کہ اس کی آنکھ خیانت کرنے والی ہو۔'' [1]

---

[1] سنن ابی داؤد ۳/ ۷۹۔ کتاب الجهاد ؛ باب قتل الاسير ولا يعرض عليه الاسلام؛ حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کہتے ہیں کہ: جب مکہ فتح ہوا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے چار مردوں اور دو عورتوں کے سوا سب کو امان دے دی، انہوں نے ان کا اور ابن ابی السرح کا نام لیا، رہا ابن ابی سرح تو وہ عثمان بن عفان کے پاس چھپ گیا، پھر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب لوگوں کو بیعت کے لیے بلایا تو عثمان نے اسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لا کھڑا کیا، اور کہا: اللہ تعالیٰ کے نبی! عبداللہ سے بیعت لیجئے، آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا سر اٹھایا اور اس کی جانب دیکھا، تین بار ایسا ہی کیا، ہر بار آپ انکار کرتے رہے، تین بار کے بعد پھر اس سے بیعت لے لی، پھر صحابہ کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا: کیا تم میں کوئی بھی عقلمند آدمی نہیں تھا کہ جس وقت میں نے اپنا ہاتھ اس کی بیعت سے روک رکھا تھا، اٹھتا اور اسے قتل کر دیتا؟ لوگوں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ کے رسول! ہمیں آپ کے دل کا حال نہیں معلوم تھا، آپ نے ہمیں آنکھ سے اشارہ کیوں نہیں کر دیا؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: کسی نبی کے لیے یہ مناسب نہیں کہ وہ کنکھیوں سے اشارے کرے۔''

سننِ أبِی داود 4/183؛ کتاب الحدودِ، باب الحکمِ فِیمنِ ارتد، سننِ النسائِی 7/97؛کِتاب تحرِیمِ الدمِ، باب الحکمِ فِی المرتدِ.وانظرِ الخبر فِی سِیرةِ ابنِ هِشام 4/52۔

رہ گئی رسول اکرم ﷺ کی یہ حدیث کہ:

''حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین مرتبہ جھوٹ بولا تھا یہ سب خالص اللہ عزوجل کی رضا کے لیے تھے۔'' ❶

یہ تمام معاریض [توریہ] تھے۔ جن کے اختیار کرنے کے لیے آپ مامور بہ تھے۔ اور آپ کا ایسا کرنا بھی اللہ تعالیٰ کی اطاعت گزاری کا کام تھا۔ معاریض کو بسا اوقات جھوٹ کہا جاتا ہے؛ کیونکہ اس سے نفسِ حقیقت کے خلاف سمجھا جاتا ہے۔

صحیحین میں حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا سے روایت ہے؛ فرماتی ہیں:

''میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کبھی نہیں سنا کہ آپ کبھی جھوٹ بولنے کی ذرا بھی اجازت دیتے ہو مگر تین معاملات میں۔ شوہر جو بیوی سے بات کرے [محبت کی تاکہ دونوں میں ازدواجی تعلق برقرار رہے]۔ اور جو لوگوں کے درمیان صلح کرانے میں بات کہے۔ [اور اس کا سوائے اصلاح کے کوئی ارادہ نہ ہو]۔ تیسرا: آدمی جنگ میں کوئی بات خلاف واقعہ کہے۔'' ❷

فرمانے لگیں: ''ان باتوں کو لوگ جھوٹ کہتے ہیں؛ جب کہ یہ معاریض ہیں۔''

لیکن اس کے برعکس جو کچھ روافض کہتے ہیں: کہ بیشک انبیائے کرام علیہم السلام سے کوئی خطا یا صغیرہ گناہ واقع نہیں ہوسکتا؛ نہ ہی نبوت سے پہلے اور نہ ہی نبوت کے بعد۔ ایسے ہی ائمہ سے بھی۔ پس اس عقیدہ میں امامیہ رافضہ تمام امت سے انفرادیت رکھتے ہیں۔ جو کہ کتاب وسنت اور اجماع سلف کے مخالف عقیدہ ہے۔ اس سے ان کا مقصود حضرت ابوبکر وعمر رضی اللہ عنہما کی خلافت و امامت پر قدح کرنا ہے۔ اس لیے کہ یہ حضرات کفر سے دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تھے۔ جب کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں ان کا دعوی ہے کہ وہ ہمیشہ سے مؤمن ہی تھے؛ نہ ہی ان سے کبھی کوئی غلطی ہوئی اور نہ ہی کبھی کوئی گناہ سرزد ہوا۔ اور یہی حال باقی تمام بارہ ائمہ کا بھی ہے۔

---

❶ یہ حدیث صحیح بخاری ٤/ ١٤٠؛ کتاب الانبیاء؛ باب قول اللہ تعالیٰ: ﴿واتخذ اللہ تعالیٰ ابراھیم خلیلا﴾ میں ہے۔ اس روایت میں ہے: حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تین مرتبہ جھوٹ بولا تھا، دو ان میں سے خالص اللہ تعالیٰ عزوجل کی رضا کے لیے تھے۔ ایک تو ان کا فرمانا [بطور توریہ کے] کہ میں بیمار ہوں۔ اور دوسرا ان کا یہ فرمانا کہ: ''بلکہ یہ کام تو ان کے بڑے [بت] نے کیا ہے۔'' اور بیان کیا کہ ایک مرتبہ ابراہیم علیہ السلام اور سارہ علیہا السلام ایک ظالم بادشاہ کی حدود سلطنت سے گزر رہے تھے۔ بادشاہ کو خبر ملی کہ یہاں ایک شخص آیا ہوا ہے اور اس کے ساتھ دنیا کی ایک خوبصورت ترین عورت ہے۔ بادشاہ نے ابراہیم علیہ السلام کے پاس اپنا آدمی بھیج کر انہیں بلوایا اور سارہ علیہا السلام کے متعلق پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا کہ یہ میری بہن ہیں۔......'' مزید دیکھیں: مسلم ٤/ ١٨٤٠۔ سنن الترمذی ٥/ ٤۔ کتاب التفسیر؛ سورۃ الانبیاء۔

❷ مسلِم 4/2011 ؛ کِتاب البِرِ والصِلةِ والآدابِ، باب تحریمِ الکذِبِ وبیانِ ما یباح مِنه ؛ سننِ أبِی داود 4/385 ؛ کِتاب الأدبِ، باب فِی إِصلاحِ ذاتِ البینِ؛ سننِ التِرمِذِی 3/222 ؛ أبواب البِرِ والصِلةِ ؛ باب فِی ما جاء فِی إِصلاحِ ذاتِ البینِ؛ المسندِ ط .الحلبِی6/403؛وذکر البخارِی قِطعة مِن الحدِیثِ 3/183 ؛ کِتاب الصلحِ، باب لیس الکاذِب الذِی یصلِح بین الناسِ......۔''

اس سے ان کی گمراہی اور جھوٹ ہر اس عقل مند انسان پر کھل کر واضح ہو جاتا ہے جو ان کے عقائد سے واقف ہے۔ یہی وجہ ہے وہ یہ اس مسئلہ میں تمام طوائف سے بڑھ کر غالی ثابت ہوئے جو کہ عقلی اور نقلی دلائل سے سب سے زیادہ دور تھے۔ ان کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ وہ انبیاء اور ائمہ سے کسی ایسے کام کا صدور ان کی شان میں نقص خیال کرتے ہیں؛ اور اس سے ان کی تنزیہ کو واجب کہتے ہیں۔ جب کہ وہ اس میں خطا کار ہیں۔ یا تو پہلے مقدمہ میں غلطی پر ہیں؛ یا پھر دوسرے مقدمہ میں۔

جہاں تک پہلے مقدمہ کا تعلق ہے؛ تو جو کوئی گناہ کے بعد اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں توبہ کر کے رجوع کر لے؛ تو اس کا مقام و مرتبہ پہلے مرتبہ سے زیادہ بلند و بالا ہو جاتا ہے؛ اس سے کوئی کمی نہیں آتی۔ بلکہ توبہ کرنے والا عظیم فضیلت اور عزت کے مقام کا حامل ہوتا ہے۔ اس سے ان کے وارد کردہ تمام شبہات ختم ہو جاتے ہیں۔ اور جب یہ پتہ چل جائے کہ بیشک اولیاء اللہ تعالیٰ میں کوئی ایسا انسان بھی ہوسکتا ہے جس نے کفر کے بعد اسلام قبول کیا ہو؛ یا پھر نفاق کے بعد ایمان والا ہوا ہو؛ اور نافرمانی کے بعد اطاعت گزاری اختیار کی ہو۔ جیسا کہ اس امت کے افضل ترین اولیاء اللہ تعالیٰ میں سے سابقین اولین ہیں؛ تو پھر اس اصولی مسئلہ کی صحت واضح ہو جاتی ہے۔

انسان نقص سے کمال کی طرف منتقل ہوتا ہے؛ پس شروع میں اس کے نقص اور کوتاہی کی طرف نہیں دیکھا جاتا؛ لیکن اس کے انجام کے کمال کو دیکھا جاتا ہے۔ پس کسی انسان کو اس وجہ سے عیب نہیں لگایا جاسکتا کہ وہ شروع میں نطفہ تھا؛ پھر لوتھڑا بنا؛ پھر ایک گوشت کو ٹکڑا بن گیا۔ اس لیے کہ اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے اسے بہترین شکل وصورت میں پیدا کیا ہے۔ پس جو کوئی کسی چیز کی ابتداء کو دیکھتا ہے؛ تو وہ اس ابلیس کی جنس میں سے ہے جس کے متعلق اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ قَالَ اَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَّارٍ وَّخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ ﴾(ص 76)

''کہا میں اس سے بہتر ہوں، تو نے مجھے آگ سے پیدا کیا اور تو نے اسے مٹی سے پیدا کیا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِّنْ طِينٍ (71) فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوحِي فَقَعُوْا لَهُ سَاجِدِيْنَ ﴾(ص 72)

''جب تیرے رب نے فرشتوں سے کہا کہ بے شک میں تھوڑی سی مٹی سے ایک بشر بنانے والا ہوں۔ تو جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح سے پھونک دوں تو تم اس کے سامنے سجدہ کرتے ہوئے گر جاؤ۔''

پس اللہ تعالیٰ نے انہیں سجدہ کرنے کا حکم دیا؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو ان میں نفخ روح کے شرف سے سرفراز فرمایا تھا۔ اگر چہ انہیں مٹی سے پیدا کیا گیا تھا۔ اور ملائکہ کو نور سے پیدا کیا گیا تھا۔ جیسا کہ صحیح

مسلم میں سیدہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((خلق اللہ تعالیٰ الملائکۃ مِن نور ، وخلق إبلِیس مِن مارِج مِن نار ، وخلق آدم مِما وصف لکم .))❶

''اللہ تعالیٰ نے فرشتوں کو نور سے پیدا کیا گیا ہے اور جنوں کو آگ کی لپٹ سے پیدا کیا گیا ہے اور حضرت آدم کو اس چیز سے جس کا ذکر قرآن مجید میں کیا گیا ہے۔''

یہی حال گناہ/ اور غلطی کے بعد توبہ سے ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ التَّوَّابِيْنَ وَ يُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِيْنَ﴾(البقرۃ ۲۲۲)

''بیشک اللہ تعالیٰ توبہ کرنے والوں سے محبت کرتے ہیں؛ اور پاک رہنے والوں سے محبت کرتے ہیں۔''

اور صحیحین میں کئی اسناد سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مروی ہے؛ آپ نے فرمایا:

''اللہ تعالیٰ اپنے مومن بندے کی توبہ پر اس آدمی سے زیادہ خوش ہوتا ہے جو ایک سنسان اور ہلاکت خیز میدان میں ہو؛ اور اس کے ساتھ اس کی سواری ہو؛ جس پر اس کا کھانا پینا ہو۔ اور پھر وہ سو جائے ؛ جب بیدار ہو تو دیکھے کہ اس کی سواری جا چکی ہے۔ وہ اس کی تلاش میں نکلے یہاں تک کہ اسے سخت پیاس لگے؛ پھر وہ کہے:''میں اپنی جگہ پر سو جاؤں گا یہاں تک کہ مر جاؤں۔ پس اس نے اپنے سر کو اپنی کلائی پر مرنے کے لئے رکھا۔ پھر بیدار ہوا تو اس کی سواری اس کے پاس ہی کھڑی ہو اور اس پر اس کا زادراہ اور کھانا پینا ہو۔ تو اللہ تعالیٰ مومن بندے کی توبہ پر اس آدمی کی سواری اور زادراہ ملنے کی خوشی سے بھی زیادہ خوش ہوتا ہے۔''❷

اسی لیے سلف صالحین رحمہم اللہ فرماتے ہیں:''بیشک کوئی انسان کوئی ایسا گناہ کرتا ہے جس کی وجہ سے وہ جنت میں چلا جاتا ہے۔''

اور جب مؤمن کسی گناہ میں مبتلا ہو جاتا ہے؛ تو اسے علم ہوتا ہے بیشک وہ اس سے توبہ بھی کرے گا اور آئندہ بچ کر رہے گا۔ اس میں بندے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی رحمت اور حکمت پوشیدہ ہے؛ کیونکہ اس سے بندہ کی عبودیت اور تواضع اور خشوع و خضوع؛ پستی و انکساری؛ کثرت سے نیک اعمال کی رغبت میں اضافہ ہوتا ہے۔ اور گناہوں سے بہت سخت نفرت پیدا ہو جاتی ہے۔ بیشک رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے:

((لا یلدغ المؤمِن مِن جحر واحِد مرتینِ .))[سبق تخریجه]

❶ مسلِم 4/2294 ؛كتاب الزهدِ والرقائِق

❷ البخارِي67\3ِ ؛ كتاب الدعواتِ ، باب التوبةِ؛ مسلِم 4/2102 ؛كتاب التوبةِ ، باب فِي الحضِ على التوبةِ والفرحِ بِها ؛ سننِ الترمِذِي 4/ 70؛ كتاب صِفةِ القِيامةِ ، ؛ المسندِ ط.المعارِف5/225 .

''مومن ایک سوراخ سے دو بار ڈنگ نہیں کھاتا۔''

مزید برآں ایسا کرنے سے خود پسندی اور تکبر اور دیگر ان امراض کا خاتمہ ہو جاتا ہے جو انسان کے ساتھ پیش آتے ہیں؛ اور اس سے مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی رحمت واجب ہو جاتی ہے؛ اور اگر کوئی گناہ ہو جائے تو توبہ اور رحمت کی امید بڑھ جاتی ہے۔ اور انہیں توبہ کی ترغیب دی جاتی ہے۔ مزید برآں یہ کہ اس سے اللہ تعالیٰ کا وہ فضل و کرم اور احسان واضح ہوتے ہیں جو توبہ کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ جیسا کہ صحیح حدیث میں ثابت ہے؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

((والذي نفسي بيده ! لو لم تذنِبوا لذهب الله تعالیٰ بِكم ولجاء بِقوم يذنِبون ثم يستغفِرون فيغفِر لهم .))❶

''اس ذات کی قسم جسکے قبضہ میں میری جان ہے! اگر تم گناہ نہ کرتے تو اللہ تعالیٰ تمہیں لے جاتا اور ایسی قوم لے آتا جو گناہ کرتے پھر اللہ سے مغفرت طلب کرتے تو اللہ تعالیٰ انہیں معاف فرما دیتا۔''

مزید برآں اس سے بندے کی اللہ تعالیٰ کی مدد اور اس پر توکل کی سخت ضرورت اور اس کی بارگاہ میں التجاء و زاری واضح ہوتی ہے۔ یہ کہ انسان اللہ تعالیٰ کی اطاعت گزاری میں لگا رہے؛ اور اس کی نافرمانی سے اجتناب کرے۔ اور وہ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم اور اس کی مدد کے بغیر کسی چیز کا کچھ بھی اختیار نہیں رکھتے۔ بیشک جو کوئی اس آزمائش کی تلخی؛ اور اللہ تعالیٰ کے فضل و رحمت کے بغیر اس سے اپنے دفاع سے عاجزی کا مزہ چکھ لیتا ہے؛ تو اس کے دل کا مشاہدہ اور اپنے رب کی بارگاہ میں اس کے فقر و نیاز مندی اور سخت حاجت کا ہوتا ہے جو کہ اس کے لیے اپنے رب کی اطاعت اور اس کی نافرمانی سے اجتناب پر اس انسان کی نسبت بڑا مددگار ہوتا ہے جس کی کیفیت یہ نہ ہو۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت داؤد علیہ السلام کی حالت توبہ کے بعد اس سے بہتر تھی جو خطا کے وقوع سے پہلے تھی۔ اور بعض حضرات نے یہ بھی کہا ہے کہ: اگر اللہ تعالیٰ کے نزدیک توبہ محبوب ترین چیزوں میں سے نہ ہوتی تو وہ کبھی بھی اپنے نیک اور مخلوق میں سب سے زیادہ عزت والے بندوں کو گناہ میں مبتلا نہ کرتا۔

یہی وجہ ہے آپ دیکھیں کہ جو لوگ گناہ میں مبتلا نہیں ہوئے؛ ان کی نسبت گناہ سے سچی توبہ کرنے والا انسان اطاعت گزاری پر زیادہ ثابت قدم؛ اور نیکی میں زیادہ راغب اور نافرمانی سے بہت زیادہ ڈرنے اور اجتناب کرنے والا ہوتا ہے۔ صحیحین میں حضرت اسامہ والی حدیث سے ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((أ قتلته بعد أن قال لا إله إلا الله .))❷

---

❶ مسلِم 4/2105؛ كتاب التوبةِ ، باب سقوط الذنبِ بِالاستِغفارِ توبة؛ والتِرمِذِي فِي سننِهِ 4/79؛ كتاب صِفةِ الجنةِ ، باب ما جاء فِي صِفةِ الجنةِ ونعِيمِها۔

❷ البخارِي 5/144؛كتاب المغازِي ، باب بعثِ النبِيِ V أسامة بن زيد إلى الحرقاتِ؛ مسلِم 1/96؛ كتاب الإِيمانِ ، باب تحرِيمِ قتلِ الكافِرِ بعد أن قال: لا إله إلا الله

''کیا تم نے اسے لا اِلہ اِلا اللہ تعالیٰ کا اقرار کرنے کے بعد قتل کر دیا۔''

تو اس کا آپ کی زندگی پر بہت بڑا اثر ہوا؛ آپ کسی بھی ایسے انسان کو قتل کرنے سے احتیاط کرتے تھے جو اس کلمہ کا اقرار کرتا ہو۔ یہی وجہ تھی کہ جب فتنہ کی جنگیں شروع ہوئیں تو آپ ان میں شریک نہیں ہوئے۔

اور بیشتر اوقات توبہ ایسی نیکیوں کے حصول کا موجب ہوتی ہے جو اس دوسرے آدمی کو حاصل نہیں ہوسکتیں جس نے گناہ سے توبہ نہ کی ہو۔ جیسا کہ صحیحین میں حضرت کعب بن مالک رضی اللہ عنہ کا واقعہ ہے۔ آپ ان تین لوگوں میں سے ایک تھے؛ جن کے میں یہ آیات نازل ہوئیں:

﴿لَقَدْ تَّابَ اللّٰهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهٰجِرِيْنَ وَ الْاَنْصَارِ الَّذِيْنَ اتَّبَعُوْهُ فِيْ سَاعَةِ الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيْغُ قُلُوْبُ فَرِيْقٍ مِّنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ اِنَّهٗ بِهِمْ رَءُوْفٌ رَّحِيْمٌ (۱۱۷) وَّ عَلَى الثَّلٰثَةِ الَّذِيْنَ خُلِّفُوْا حَتّٰى اِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْاَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَ ضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ وَ ظَنُّوْا اَنْ لَّا مَلْجَاَ مِنَ اللّٰهِ اِلَّا اِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوْبُوْا اِنَّ اللّٰهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ﴾ (التوبۃ ۱۱۷۔ ۱۱۸)

"بلاشبہ اللہ تعالیٰ نے نبی پر مہربانی کے ساتھ توجہ فرمائی اور مہاجرین و انصار پر بھی، جو تنگ دستی کی گھڑی میں اس کے ساتھ رہے، اس کے بعد کہ قریب تھا کہ ان میں سے ایک گروہ کے دل ٹیڑھے ہو جائیں، پھر وہ ان پر دوبارہ مہربان ہوگیا۔ یقیناً وہ ان پر بہت شفقت کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔اور ان تینوں پر بھی جو موقوف رکھے گئے، یہاں تک کہ جب زمین ان پر تنگ ہوگئی، باوجود اس کے کہ فراخ تھی اور ان پر ان کی جانیں تنگ ہوگئیں اور انھوں نے یقین کرلیا کہ بے شک اللہ تعالیٰ سے پناہ کی کوئی جگہ اس کی جناب کے سوا نہیں، پھر اس نے ان پر مہربانی کے ساتھ توجہ فرمائی، تاکہ وہ توبہ کریں۔ یقیناً اللہ تعالیٰ ہی ہے جو بہت توبہ قبول کرنے والا، نہایت رحم والا ہے۔''

اور جب اس معاملہ میں حضرت کعب والی حدیث کا تذکرہ ہوتا ہے؛ تو پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے توبہ کی وجہ سے آپ کے درجات بلند کر دیے تھے۔ اسی لیے آپ فرمایا کرتے تھے:

''اللہ کی قسم! میں نہیں جانتا کہ کسی کو اللہ تعالیٰ نے سچی بات کہنے کی وجہ سے ایسے آزمایا ہو جیسے مجھے آزمایا گیا ہے۔''[1]

ایسی ہی کچھ باتیں بعض ان حضرات نے کہی ہیں جو پہلے پہل رسول اللہ ﷺ کے بہت سخت دشمن تھے۔ جیسے سہیل بن عمرو؛ حارث بن ہشام؛ ابوسفیان بن الحارث بن عبدالمطلب جو کہ رسول اللہ ﷺ کا چچا زاد بھائی

[1] البخاري 6/3؛ كتاب المغازي، باب حديث كعب بن مالك؛ مسلم 4/2120؛كتاب التوبة، باب حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه؛ سنن الترمذي 4/345؛كتاب التفسير، ومن سورة التوبة المسند- ط.الحلبي3/456۔

تھا؛ اور وہ تمام کافروں سے بڑھ کر رسول اللہ ﷺ کی ہجو کرتا اور آپ کو تکلیف دینا۔ مگر جب اس نے توبہ کی؛ اور اسلام قبول کرلیا؛ تو لوگوں میں سے بہترین مسلمان؛ نبی کریم ﷺ کی بہت سخت تعظیم اور آپ سے حیاء کرنے والے ثابت ہوئے۔ ایسے ہی حارث بن ہشام کا حال بھی ہے۔ حارث تو یہ کہا کرتے تھے: ''جب سے میں نے اسلام قبول کیا ہے؛ کوئی غلط بات زبان پر نہیں لائی۔ [الترغیب و الترھیب ٤/٣٠٦]

توبہ کرنے والوں کے اس طرح کے واقعات بہت زیادہ ہیں۔

پس جو کوئی گناہ سے توبہ کرنے والے کو؛ جسے اللہ تعالیٰ نے چن لیا ہے اور ہدایت دی ہے؛ اس گناہ میں کوتاہی پر بتاتا ہے جس سے اس نے توبہ کرلی ہے؛ اور وہ توبہ کے بعد اس سے بہتر حالت میں ہے جس پر وہ پہلے تھا؛ تو یقیناً ایسا انسان اللہ تعالیٰ کے دین اور رسولوں کے لائے ہوئے پیغام سے جاہل ہے۔ سابقہ ذکر کردہ دلائل کی بنیاد پر جو کچھ بھی وہ لوگ کہتے کہ یہ نقص اور کمی ہے؛ اس کی حقیقت یہ ہے کہ واقعی یہ نقص اور کمی ہے مگر اس وقت جب اس سے توبہ نہ کی جائے۔ لیکن جب وہ توبہ کرلے؛ تو اس کے اثرات بالکل ہی ختم کردیے جاتے ہیں۔ بلکہ بسا اوقات انہیں نیکیوں سے بدل دیا جاتا ہے۔ تو ان کے حال کی نسبت سے ان میں کوئی کمی نہیں آتی۔ اور جب توبہ کے بعد وہ اپنے جیسوں/ اپنے ہم پلہ لوگوں سے افضل ہوجاتا ہے؛ ان سے کم نہیں رہتا۔

ہم ہرگز یہ نہیں کہتے کہ: ہر وہ انسان جس نے گناہ کیا؛ اور توبہ کی وہ ان سے افضل ہے جنہوں نے یہ گناہ نہ کیا ہو؛ بلکہ یہ معاملہ لوگوں کے احوال میں اختلاف کے حساب سے مختلف ہوتا ہے۔ پس لوگوں میں سے کچھ ایسے ہوتے ہیں؛ جو توبہ کے بعد پہلے سے زیادہ بہتر ہوجاتے ہیں؛ اور بعض ایسے ہوتے ہیں؛ جو پھر سے ان گناہوں میں لت پت ہوجاتے ہیں۔ اور بعضوں کی حالت وہ پہلی سی نہیں رہتی۔ پس یہ تین قسم کے لوگ ہوئے۔ ان میں سے افضل وہ لوگ ہیں جو گناہ کے بعد توبہ کرکے [پہلے سے] بہتر ہوجاتے ہیں اور بعض ویسے کے ویسے ہی رہتے ہیں۔ اور بعض کی حالت پہلے سے زیادہ گر جاتی ہے۔ اس باب میں ایسے مسائل بہت زیادہ ہیں جن کی تفصیل کا یہ موقع نہیں؛ یہ تفصیل کسی دوسرے مقام پر ہوگی؛ یہاں پر صرف تنبیہ مقصود ہے۔

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین صحابہ؛ تابعین اور دیگر ائمہ مسلمین کتاب و سنت میں وارد انبیائے کرام علیہم السلام کے احوال پر متفق ہیں۔ ان میں سے کسی ایک سے بھی وہ عقیدہ ثابت نہیں جو رافضہ؛ معتزلہ اور ان کے متبعین نے اس باب میں ایجاد کرلیا ہے۔ بلکہ تفسیر و احادیث؛ آحادیث اور آثار؛ زہد اور احوال سلف کی کتابیں صحابہ اور تابعین کے ان احوال سے بھری پڑی ہیں جن پر قرآنی دلائل موجود ہیں۔ ان میں ایک بھی ایسا نہیں تھا جس نے قرآن میں تحریف کی ہو جیسے یہ لوگ کرتے ہیں۔ اور نہ ہی کوئی احادیث میں وارد امور کو جھٹلانے والا تھا جیسا کہ یہ لوگ جھٹلاتے ہیں۔ اور نہ ہی کسی نے اعتماد ختم ہونے یا نفرت کے واجب ہونے کا کہا؛ یا اس طرح کی کوئی دیگر بات کی؛ جیسے یہ لوگ کہتے ہیں۔ بلکہ ان لوگوں کے عقائد جنہوں نے جہالت کی وجہ سے غلو کیا؛ وہ دین میں

بدعات ایجاد کرنے والوں کے اقوال ہیں ۔ان کا مقصد جہالت پر مبنی انبیائے کرام علیہم السلام کی تعظیم تھا؛ جیسے نصاری نے حضرت مسیح علیہ السلام اور اپنے علماء اور درویشوں کی تعظیم کا جاہلانہ قصد کیا تھا؛ تو وہ انہیں اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانے لگے؛ اور اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر انہیں اپنا رب بنا لیا۔ اوران کی اتباع میں ان امور کو چھوڑ دیا جس کا انہوں نے حکم دیا تھا؛ یا جس سے منع کیا تھا۔

[رافضیوں کا غلو اور عبادات میں شرک]:

ایسے ہی مسئلہ عصمت میں غالی لوگ احکام میں اس اطاعت گزاری اوران کے افعال کی اقتداء سے اعراض کرتے ہیں جس کا انہیں حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ کام کرتے ہیں جس سے انہیں منع کیا گیا ہے؛ جیسے غلو اور شرک؛ پس وہ اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر انہیں اپنا رب بناتے ہیں؛ اور ان سے غائبانہ طور پر؛ ان کے مرنے کے بعد یا ان کی قبروں پر جا کر مدد مانگتے ہیں؛ اوران شرکیہ عبادت میں داخل ہو جاتے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے منع کیا ہے؛ اور عیسائیوں کی برابری کرنے لگتے ہیں ۔

صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے وصال کے وقت فرمایا:

((لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائِهِم مساجِد .))

''یہود ونصاری پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو کہ انہوں نے اپنے نبیوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنالیا۔''

آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ڈرتے تھے کہ کہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی امت کے لوگ بھی ایسا نہ کرنے لگ جائیں۔''

حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ:'' اگر آپ کو اس بات کا خیال نہ ہوتا تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اپنی قبر مبارک کو ظاہر کر دیتے۔ سوائے اس کے کہ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اس بات کا ڈر تھا کہ کہیں آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی قبر کو سجدہ گاہ نہ بنالیا جائے۔'' [سبق تخریجہ]

صحیحین میں یہ بھی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی بیماری کے ایام میں آپ کے سامنے ایک گرجا کا ذکر کیا ؛ جو حبشہ میں دیکھا تھا۔اس کی خوبصورتی اور اس میں لگی تصویروں کا ذکر بھی ہوا؛ تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

''ان لوگوں کا یہی حال تھا کہ جب ان میں کوئی نیک مر جاتا تھا تو وہ لوگ اس کی قبر پر مسجد بناتے اور وہیں تصویر بناتے یہ لوگ بروز قیامت اللہ تعالیٰ کے ہاں بدترین مخلوق ہوں گے۔'' [سبق تخریجہ]

صحیح مسلم میں ہے : حضرت جندب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں : میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے وصال سے پانچ دن پہلے سنا آپ فرما رہے تھے:

((ألا إِن من كان قبلكم كانوا يتخِذون القبور مساجِد، ألا فلا تتخِذوا القبور مساجِد. فإِنِی أنهاكم عن ذلِك، وإِنِی أبرأ إِلی كلِ خلِيل مِن خلِيلِهِ، ولو كنت متخِذا مِن أهلِ الأرضِ خلِيلا لاتخذت أبا بكر خلِيلا، ولكِن صاحِبكم خلِيل اللهِ.))[سبق تخريجه]

''آگاہ ہوجا کہ تم سے پہلے لوگوں نے اپنے نبیوں اور نیک لوگوں کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا لیا تھا تم قبروں کو سجدہ گاہ نہ بنانا میں تمہیں اس سے روکتا ہوں۔'' میں اللہ تعالیٰ کے سامنے اس چیز سے بری ہوں کہ تم میں سے کسی کو اپنا دوست بناؤں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مجھے اپنا خلیل بنایا ہے جیسے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو خلیل بنایا تھا اور اگر میں اپنی امت سے کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر رضی اللہ عنہ کو بناتا۔''

اور سنن میں ہے؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((لا تتخِذوا قبرِی عِيدا، وصلوا علی حيثما كنتم فإِن صلاتكم تبلغنِی.))

''میری قبر کو عیدگاہ نہ بنانا؛ اور مجھ پر درود پڑھو جہاں کہیں بھی ہو؛ بیشک تمہارا درود مجھ تک پہنچایا جاتا ہے۔''[سبق تخریجہ]

مؤطا امام مالک رحمہ اللہ میں اور دیگر کتب میں ہے؛ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''اے اللہ تعالیٰ! میری قبر کو مورتی نہ بنانا جس کی پوجا کی جائے۔ ان لوگوں پر اللہ تعالیٰ کا بہت سخت غضب ہوا جو اپنے انبیاء کی قبروں کو مساجد بنا لیا۔'' [سبق تخریجہ]

مسند اور صحیح حدیث میں ابو حاتم نے حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

''بیشک سب سے برے لوگ وہ ہونگے جن پر قیامت آئے گی اور وہ زندہ ہوں گے؛ اور وہ لوگ جو قبروں کو مساجد بنا لیتے ہیں۔''[مؤطا ۱/ ٤٧٥'مسند ٥/ ٣٢٤؛ برقم ٣٨٤٤]

صحیح مسلم میں حضرت ابو ہیاج اسدی رحمہ اللہ سے روایت ہے کہ مجھ سے حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا:

((ألا أبعثك علی ما بعثنِی علیهِ رسول اللهِ ﷺ أمرنِی أن لا أدع قبرا مشرِفا إِلا سويته ولا تِمثالا إِلا طمسته.)) ❶

''کیا میں تجھے اس کام کے لئے نہ بھیجوں جس کام کے لئے مجھے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھیجا تھا کہ تو کسی صورت کو مٹائے بغیر نہ چھوڑ اور نہ کسی بلند قبر کو برابر کئے بغیر چھوڑنا۔''

پس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس مشن پر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو بھیجا تھا؛ اور حضرت علی رضی اللہ عنہ نے اپنے عہد خلافت میں ابو ہیاج اسدی کو بھیجا کہ وہ وہی کام کرے جس کا حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں دیا تھا۔ یہ کہ قبروں کو زمین

---

❶ ابو داؤد ۱/ ٤٧٧ ؛ مسلم ٢/ ٦٦٦

کے برابر کردیا جائے؛ اور بتوں کو توڑ دیا جائے۔ کیونکہ یہ دونوں چیزیں شرک اور بتوں کی عبادت کے اسباب میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَقَالُوْا لَا تَذَرُنَّ اٰلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَّلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوْثَ وَيَعُوْقَ وَنَسْرًا (23) وَقَدْ اَضَلُّوْا كَثِيْرًا وَّلَا تَزِدِ الظّٰلِمِيْنَ اِلَّا ضَلٰلًا﴾ (نوح 24)

" اور انھوں نے کہا تم ہرگز اپنے معبودوں کو نہ چھوڑنا اور نہ کبھی ودّ کو چھوڑنا اور نہ سواع کو اور نہ یغوث اور یعوق اور نسر کو۔ اور بلاشبہ انھوں نے بہت سے لوگوں کو گمراہ کر دیا اور تو ان ظالموں کو گمراہی کے سوا کسی چیز میں نہ بڑھا۔"

سلف صالحین میں سے کئی ایک نے کہا ہے یہ حضرت نوح علیہ السلام کی قوم کے نیک بزرگ لوگ تھا۔ جب ان کی وفات ہوگئی تو لوگ ان کی قبروں پر جم کر بیٹھ گئے؛ اور پھر ان کی مورتیاں گھڑ کر بنا لیں؛ اور اللہ تعالیٰ کو چھوڑ کر ان کی پوجا کرنے لگے۔

پس وہ تمام درگاہیں جو عموماً انبیاء؛ عام صالحین اور اہل بیت کی قبروں پر بنائی گئی ہیں؛ یہ تمام نو ایجاد بدعت ہیں؛ جو کہ دین اسلام میں حرام ہیں۔ اور بیشک اللہ تعالیٰ نے حکم یہ دیا ہے کہ عبادت میں صرف اس کا قصد وارادہ کیا جائے؛ جس کا کوئی شریک نہیں؛ اور اس کی عبادت کے لیے مساجد ہیں درگاہیں نہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قُلْ اَمَرَ رَبِّيْ بِالْقِسْطِ وَ اَقِيْمُوْا وُجُوْهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَّ ادْعُوْهُ مُخْلِصِيْنَ لَهُ الدِّيْنَ﴾ [الاعراف ۲۹]

"کہہ دے میرے رب نے انصاف کا حکم دیا ہے اور اپنے رخ ہر نماز کے وقت سیدھے رکھو اور اس کے لیے دین کو خالص کرتے ہوئے اس کو پکارو۔"

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِيْنَ اَنْ يَّعْمُرُوْا مَسٰجِدَ اللّٰهِ شٰهِدِيْنَ عَلٰى اَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ اُولٰٓئِكَ حَبِطَتْ اَعْمَالُهُمْ وَ فِي النَّارِ هُمْ خٰلِدُوْنَ☆ اِنَّمَا يَعْمُرُ مَسٰجِدَ اللّٰهِ مَنْ اٰمَنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَ اَقَامَ الصَّلٰوةَ وَ اٰتَى الزَّكٰوةَ وَ لَمْ يَخْشَ اِلَّا اللّٰهَ فَعَسٰٓى اُولٰٓئِكَ اَنْ يَّكُوْنُوْا مِنَ الْمُهْتَدِيْنَ﴾ [التوبة ۱۷۔۱۸]

"مشرکوں کا کبھی حق نہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی مسجدیں آباد کریں، اس حال میں کہ وہ اپنے آپ پر کفر کی شہادت دینے والے ہیں۔ یہ وہ ہیں جن کے اعمال ضائع ہوگئے اور وہ آگ ہی میں ہمیشہ رہنے والے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کی مسجدیں تو وہی آباد کرتا ہے جو اللہ تعالیٰ اور آخرت کے دن پر ایمان لایا اور اس نے نماز قائم کی اور زکوٰۃ ادا کی اور اللہ تعالیٰ کے سوا کسی سے نہ ڈرا۔ تو یہ لوگ امید ہے کہ ہدایت

پانے والوں سے ہوں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَاَنَّ الْمَسٰجِدَ لِلّٰهِ فَلَا تَدْعُوْا مَعَ اللّٰهِ اَحَدًا﴾ (الجن 18)

''اور یہ کہ بلاشبہ مساجد اللہ تعالیٰ کے لیے ہیں، پس اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو مت پکارو۔''

قرآن کریم میں اس قسم کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

قبروں کی زیارت دو طرح سے ہوتی ہے۔اہل توحید کی زیارت جو کہ متبعین رسل علیہم السلام ہیں۔ اور اہل بدعت و شرک کی زیارت۔ پہلی قسم سے مطلوب و مقصود میت کو سلام کرنا اور اس کے لیے دعا کرنا ہوتا ہے؛ اور جب وہ مرگیا ہو تو اس کی قبر کی زیارت کا وہی مقام ہے جو اس کے لیے نماز جنازہ/ دعائے مغفرت کا مقام ہے۔ اس سے مقصود اس کے لیے دعا کرنا ہوتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ قبر کے پاس دعا کرنے والے کو ایسے ہی ثواب دیتے ہیں جیسے مردہ جب چار پائی پر ہو تو اس کی نماز جنازہ پڑھنے والے کو ثواب ملتا ہے۔

دوسری قسم سے مقصود: قبر والوں سے حاجات طلب کرنا ہے۔ یا پھر ان کے نام کی قسم دی جائے۔ یا یہ گمان کریں کہ اس ولی کی قبر کے پاس دعا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ یہ تمام باتیں انتہائی بری بدعت ہیں۔ اس پر تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے۔ رسول اللہ ﷺ؛ صحابہ کرام اور تابعین کے دور میں کوئی بات نہیں تھی۔ بلکہ جب مسلمانوں نے شام؛ عراق؛ اور دوسرے علاقے فتح کئے تو وہاں پر جب وہ ایسی قبر دیکھتے جس پر دعا کے قصد سے جاتے ہوں؛ تو اسے غائب کردیتے۔ جیسا کہ جب شہر تستر میں حضرت دانیال کی قبر ملی؛ تو انہوں نے دن میں تیرہ قبریں کھودیں؛ اور رات کو ان میں سے ایک میں دفن کردیا۔ آپ کی لاش کھلی تھی۔ کفار آپ کے وسیلہ سے بارش طلب کرتے تھے۔ تو مسلمانوں نے آپ کو غائب کردیا؛ اس لیے کہ ایسا کرنا شرک ہے۔''

صحیح مسلم میں ہے؛ نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

''قبروں پر نہ بیٹھو؛ اور نہ ہی ان کی طرف رخ کرکے نماز پڑھو۔'' [مسلم؛ کتاب الجنائز ۲/ ۶۶۸]

پس آپ ﷺ نے قبروں کی طرف منہ کرکے نماز پڑھنے سے منع فرمایا ہے؛ کیونکہ اس میں مشرکین کی مشابہت پائی جاتی ہے جو قبروں کو سجدہ کرتے ہیں۔ سنن اور مسند میں ہے رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

''تمام کی زمین سجدہ گاہ ہے؛ سوائے مقبرہ اور حمام کے۔'' ❶

اور وہ سبب جس کی وجہ سے مقبرہ میں نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے؛ تو علمائے کرام رحمہم اللہ کے صحیح قول کے

❶ سننِ أبِی داود 1/192؛ کِتاب الصلاۃ، باب المواضِعِ التِی لا تجوز فِیها الصلاۃ؛ سننِ التِرمِذِی 1/199؛ أبواب الصلاۃ، باب ما جاء أن الأرض کلها مسجِد إلا المقبرة والحمام؛ سننِ ابنِ ماجه 1/246؛ کتاب المساجِدِ والجماعاتِ، باب المواضِعِ التِی تکره فِیها الصلاۃ.

مطابق شرک کے ذرائع بند کرنے کے لیے ہے۔ جیسا کہ طلوع آفتاب اور غروب آفتاب کے وقت نماز پڑھنے سے منع کیا گیا ہے؛ کیونکہ وہ شیطان کے سینگوں کے درمیان میں سے طلوع ہوتا ہے۔ اور اس وقت میں مشرکین اس کو سجدہ کرتے ہیں۔ پس اس وقت نماز کی ادائیگی سے منع کیا گیا؛ کیونکہ اس وقت شکل وصورت میں ان لوگوں کی مشابہت پائی جاتی ہے بھلے قصد وارادہ میں فرق ہو۔

ایسے ہی مقبرہ میں اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنے کی بھی ممانعت ہے؛ کیونکہ اس میں قبروں کو مساجد بنانے والوں کی مشابہت ہے۔ کیونکہ نمازی کا مقصد اللہ تعالیٰ کے لیے نماز پڑھنا ہے؛ شرک کے ذرائع کو بند کرنا نہیں۔ مگر جب وہ اس ارادہ سے نماز پڑھے کہ وہاں پر قبر کے پاس دعا کرے؛ اور یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ اس قبر کے پاس دعا قبولیت کے زیادہ قریب ہوتی ہے۔ تو ایسا کرنا باجماع مسلمین گمراہی ہے۔ اور ایسا کرنا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے حرام ٹھہرایا ہے۔

اور اس سے بھی زیادہ سخت یہ ہے کہ انسان میت کو پکارے؛ یا اللہ تعالیٰ کو میت کی قسم دے: اور اس سے بھی شنیع اور برا اللہ تعالیٰ سے اس کے نام پر مانگنا ہے۔ اور اس سے بھی برا دور دراز سے اس مقصد کے لیے سفر کرنا ہے۔ یا اس قبر کے نام کی نذر و نیاز ماننا ہے؛ یا وہاں پر تیل ڈالنا؛ شمع جلانا؛ اور سونا چاندی ڈالنا؛ اور قندیلیں جلانا؛ چادریں چڑھانا ہے۔ یہ تمام باتیں اہل شرک کی نذریں ہیں؛ اور اس قسم کی نذور کے ناجائز ہونے پر تمام مسلمانوں کا اجماع ہے۔ جیسے صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((من نذر أن يطِيع الله تعالىٰ فليطِعه ، ومن نذر أن يعصِيه فلا يعصِهِ .))

''جس نے اس کی نذر مانی ہو کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت کرے گا تو اسے اطاعت کرنی چاہئے لیکن جس نے اللہ تعالیٰ کی معصیت کی نذر مانی ہو اسے نہ کرنی چاہئے۔'' [1]

اور یہ جائز نہیں ہے کہ اطاعت کے علاوہ کوئی نذر مانی جائے۔ اور نذر بھی صرف اللہ تعالیٰ کے نام کی جائز ہے۔ پس جو کوئی غیر اللہ تعالیٰ کی نذر مانے وہ مشرک ہے۔ بالکل ویسے ہی جیسے کوئی غیر اللہ تعالیٰ کو راضی کرنے کے لیے روزہ رکھے؛ یا غیر اللہ کو سجدہ کرے۔ یا کسی قبر کا حج کرے تو وہ مشرک ہے۔ بلکہ اگر کوئی تین مساجد کے علاوہ کسی اور مسجد کا سفر اللہ تعالیٰ کے لیے بھی کرے؛ تا کہ وہ وہاں پر اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے؛ تو وہ اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کا نافرمان ہے۔ تو پھر اس وقت کیا عالم ہوگا جب انسان ان تین مساجد کے علاوہ کسی جگہ کا

---

[1] البخاري 8/142؛ كتاب الإيمانِ والنذورِ، باب النذرِ فِي الطاعةِ، سننِ أبِي داؤود 3/315؛ كِتاب الإيمانِ والنذورِ، باب ما جاء فِي النذرِ فِي المعصِيةِ؛ سننِ النسائِي 7/16؛ كِتاب الإيمانِ والنذورِ، باب النذرِ فِي الطاعةِ، سننِ ابنِ ماجه 1/687؛ كِتاب الكفاراتِ، باب النذرِ فِي المعصِيةِ؛ الموطأ 2/476؛ كِتاب النذورِ، باب ما لا يجوز مِن النذورِ فِي معصِيةِ اللهِ۔

سفر وہاں پر شرک کا ارتکاب کرنے کے لیے کرے۔ صحیحین میں حضرت ابو سعید اور ابو ہریرہ رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((لا تشدوا الرِحال إلا إلی ثلاثۃِ مساجِد المسجِدِ الحرامِ والمسجِدِ الأقصی ومسجِدِی ھذا .))❶

'' پالان نہ باندھیں جائیں [مراد یہ ہے کہ سفر کا ارادہ کیا جائے] لیکن تین مساجد کی جانب ایک تو مسجد حرام یعنی بیت اللہ تعالیٰ کے لئے دوسری میری مسجد یعنی مسجد نبوی [صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم] کے واسطے تیسرے مسجد اقصی یعنی بیت المقدس کی جانب۔''

یہی وجہ ہے کہ متعدد علمائے کرام رحمہم اللہ نے فرمایا ہے: ''مزاروں کی زیارت کا سفر کرنا؛ اللہ تعالیٰ کی نافرمانی کا کام ہے۔ اور جو بعض حضرات نے سفر معصیت میں نماز قصر کو جائز نہیں کہا۔ بالخصوص جب اس سفر کو حج کا نام دیا ہے؛ اور اس کی ترغیب میں کتابیں لکھی جائیں ؛ اور انہیں درگاہوں کے حج کا نام دیا جائے۔ اور پھر ان شیعہ میں ایسے لوگ بھی ہیں جو ان درگاہوں اور مزارات کی طرف سفر اور ان کے حج کو اس بیت اللہ تعالیٰ کے حج سے افضل سمجھتے ہیں ؛ جو اللہ تعالیٰ نے لوگوں پر فرض کیا ہے۔

اس معاملہ میں بہت سارے وہ لوگ مبتلا ہوگئے ہیں جو اپنے مشائخ کی شان میں غلو کرتے ہیں ؛ جو کہ شیعہ اور اہل سنت دونوں میں سے ہیں۔ حتی کہ ان میں سے کوئی ایک غافل دل اور لاپرواہی کے ساتھ فرض نماز اپنے گھر میں پڑھتا ہے؛ اور بغیر تدبر اور خشوع کے قرآن پڑھتا ہے؛ مگر جب وہ قبر کی زیارت کرتا ہے؛ تو وہاں پر روتا ہے اور خشوع و خضوع اختیار کرتا ہے۔ اس پر گھبراہٹ اور کپکپی طاری ہوتی ہے۔ اور روتے روتے اس کے آنسو بہہ پڑتے ہیں۔ جیسے مشرکین بیت اللہ تعالیٰ کے پاس روتے اور گریہ وزاری کرتے تھے۔

اور پھر ان میں سے بہت سارے لوگ ایسے بھی ہیں جو بیت اللہ تعالیٰ کا حج اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت میں نہیں کرتے ؛ بلکہ وہ صرف قبر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کے لیے حج کرتے ہیں۔ جیسا کہ ان کے ائمہ اور مشائخ اور اس طرح کے دیگر لوگوں کا طریقہ کار رہا ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر کی زیارت کے بارے میں کافی احادیث پائی جاتی ہیں؛ مگر یہ سب ضعیف ہیں؛ بلکہ ان میں سے اکثر موضوع ہیں۔ اہل صحیحین یا اصحاب سنن مشہورہ نے کوئی ایسی روایت ذکر نہیں کی۔ اور نہ ہی

❶ البخاری 2/60 ؛کتاب فضلِ الصلاۃ فِی مسجِدِ مکۃ والمدِینۃِ ؛ مسلِم 2/975؛کتاب الحجِ ، باب سفرِ المرأۃِ مع محرم ، 2/1014؛کتاب الحجِ ، باب لا تشد الرِحال إِلا إِلی ثلاثۃِ مساجِد . سننِ أبِی داود 2/291 ؛کتاب المناسکِ باب فِی أتیانِ المدِینۃ ؛ سننِ التِرمِذِیِ 1/205 ؛کتاب الصلاۃِ ، باب ما جاء فِی أیِ المساجِدِ أفضل ؛ سننِ النسائِیِ 2/31 ؛کتاب المساجِدِ ، باب ما تشد الرِحال إِلیہِ مِن المساجِدِ۔

ائمہ مسلمین میں سے کسی ایک نے ان روایات سے استدلال کیا ہے۔ بلکہ ان کا اعتماد اس روایت پر رہا ہے؛ جو سنن ابی داؤد میں روایت کی گئی ہے؛ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

((ما مِن رجل يسلِم عليّ إلا رد الله عليَّ روحِي حتى أرد عليهِ السلام)) ❶

''مجھ پر جب بھی کوئی سلام بھیجتا ہے تو اللہ تعالیٰ میری روح مجھے لوٹا دیتا ہے یہاں تک کہ میں اس کے سلام کا جواب دیتا ہوں۔''

اور ابن عبد البر رحمہ اللہ نے فرمایا ہے: ''یہ حکم عام ہے؛ اور جو کہ نبی کریم ﷺ سے مرفوعاً ثابت ہے؛ اور اس کی وضاحت اس دوسری روایت سے ہوتی ہے جس میں آپ نے فرمایا:

''جب کوئی انسان کسی دوسرے انسان کی قبر سے گزرتا ہے؛ جسے وہ دنیا میں جانتا ہو؛ اور وہ اس پر سلام کرتا ہے؛ تو اللہ تعالیٰ اس کی روح کو اس پر لوٹا دیتے ہیں تا کہ وہ سلام کا جواب دے۔'' ❷

اور سنن نسائی میں نبی کریم ﷺ سے مروی ہے؛ فرمایا:

''بیشک اللہ تعالیٰ نے میری قبر پر فرشتوں کو مقرر کر رکھا ہے جو مجھ تک میری امت کا سلام پہنچاتے ہیں۔'' ❸

سنن ابی داؤد میں حضرت اوس بن اوس ثقفی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے: نبی اکرم ﷺ نے فرمایا:

((أكثِروا على مِن الصلاةِ يوم الجمعِة وليلة الجمعةِ فإِن صلاتكم معروضة عليَّ .)) قالوا:كيف تعرض صلاتنا عليك وقد رِمت؟ -أ ى قد صِرت رمِيما۔ فقال: ((إِن الله تعالىٰ حرم على الأرضِ أن تأكل لحوم الأنبِياءِ .)) ❹

''جمعہ کے دن اور اس رات میرے اوپر کثرت سے درود بھیجا کرو، اس لیے کہ تمہارے درود مجھ پر

❶ سنن ابی داؤد ٢/ ٢٩٣ ؛ كتاب المناسك ؛ باب زيارة القبور

❷ فِـی " المعجمِ الكبِيرِ " لِلسيوطِي 1/718 حـدِيثيـنِ بِهـذا المعنى: الأول: ما مِن رجل يزور قبر حميد فيسلِم عليهِ ويـقـعـد عِنده إِلا رد عليهِ السلام وأنِس بِهِ حتى يقوم مِن عِندِهِ . وقال السيوطِي: أبو الشيخِ والديلمِی عن أبِی هريرة . والثـانِـی: مـا مِن رجل كان يمر بِقبر كان يعرِفه فِی الدنيا فسلم عليهِ إِلا عرفه ورد عليهِ۔قال السيوطِي: ابن عساكِر فِی تـارِيخِهِ، عن أبِی هريرة .وأورد ابـن قيمِ الجوزِيةِ فِی كِتابِ "الروحِ " ص 4، ط .حيدر آباد 1383/1963۔الحدِيث الـذِی ذكـره ابـن تيمِية وقال: إِن عبد البرِ رفعه إِلى النبِيِ ٧، ثـم نـقـل عن كِتابِ القبورِ لابنِ أبِی الدنيا:" باب معرِفةِ الـموت بِزِيارةِ الأحياءِ" عِـدة أحـادِيـث وآثار بِنفسِ المعنى، ولِكنه لم يتكلم عن درجةِ هذِهِ الأحادِيثِ والآثارِ هل تصِح أم لا، انظر"كِتاب الروحِ" ص12 ۔

❸ سنن النسائِی بِشرحِ السيوطِی؛ 3/43 كتـاب السهوِ، باب السلامِ على النبِيِ ﷺ؛ المسندِ ط .المعارِفِ 5/244؛ رقم 3666، ؛ سننِ الدارِمِي 2/317؛كِتاب الرِقاقِ، باب فِی فضلِ الصلاةِ على النبِيِ ﷺ۔

❹ سنن ابی داؤد برقم 1531۔قال الالبانی: صحيح

پیش کیے جاتے ہیں۔'' لوگوں نے عرض کیا: اللہ تعالیٰ کے رسول! آپ قبر میں بوسیدہ ہو چکے ہوں گے تو ہمارے درود آپ پر کیسے پیش کیے جائیں گے؟ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ نے زمین پر انبیائے کرام علیہم السلام کے جسم حرام کر دیئے ہیں۔''

پس آپ ﷺ سے سنن میں یہ معروف ہے کہ آپ پر صلاۃ وسلام پڑھا جائے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ اپنی کتاب مقدس میں فرماتے ہیں:

﴿یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا صَلُّوْا عَلَیْهِ وَ سَلِّمُوْا تَسْلِیْمًا﴾[الاحزاب ٥٦]

''اے ایمان والو! اس پر صلوٰۃ بھیجو اور سلام بھیجو، خوب سلام بھیجنا۔''

صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

((من صلی علیّ مرة صلی الله تعالیٰ علیهِ عشرا .))

''جو شخص ایک بار مجھ پر درود بھیجے اللہ تعالیٰ اس پر دس رحمتیں نازل کرے گا۔''

لیکن جب آپ ﷺ پر دور سے درود وسلام پڑھا جاتا ہے؛ تو وہ آپ تک پہنچا دیا جاتا ہے۔ اور جب قریب سے آپ پر سلام پڑھا جاتا ہے تو آپ سلام کرنے والے کے سلام کو سنتے ہیں۔ ❶

یہی وجہ ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین میں سے جب کوئی ایک آپ ﷺ کی قبر اطہر پر تشریف لاتا تو آپ پر اور آپ کے دونوں ساتھیوں پر سلام کرتا۔ جیسا کہ ابن عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے؛ آپ یوں کہا کرتے تھے:

السلام علیك یارسول الله ؛ السلام علیك یا ابابکر السلام علیك یا ابه

ان میں سے کوئی ایک بھی وہاں پر رک کر اور قبر اطہر کی طرف منہ کر کے دعا نہیں کرتا تھا۔

اسی لیے ائمہ اربعہ اور دیگر کا اتفاق ہے کہ جب کوئی آپ ﷺ پر سلام کرلے؛ اور دعا کرنا چاہئے؛ تو وہ قبلہ رخ ہو کر دعا کرے گا؛ قبر کی طرف رخ کر کے نہیں۔ پھر ایک گروہ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے کہا ہے: ''جب کوئی آپ ﷺ پر سلام کر لے؛ تو اسے چاہیے کہ قبر اطہر کی اس طرح پشت کرے کہ وہ قبر کی دائیں جانب ہو؛ اور اس کا رخ قبلہ کی طرف ہو۔ جب کہ اکثر علماء جیسے- امام مالک؛ امام شافعی؛ اور امام احمد اور دیگر رحمہم اللہ - کا کہنا ہے کہ: سلام کے وقت قبلہ کی طرف پیٹھ اور قبر کی طرف منہ کرے؛ اور جب دعا کرنا ہو تو صرف ایک اللہ تعالیٰ سے ہی دعا مانگے؛ اور اسی کے لیے نماز پڑھے؛ اور قبلہ رخ کرے۔ جیسا کہ عرفات میں یا صفا ومروہ پر یا جمرات

❶ رواه مسلِم 1/306؛ كِتاب الصلاةِ، باب الصلاةِ على النبِيِ؛ ولفظه : من صلى على واحِد؛ ورواه أحمد عنه فِي مسندِهِ ط .المعارِفِ 3/2852 رقما: 7551، ولكِن لفظه:"من صلى على مرة واحِدة كتب الله عز وجل له بِها عشر حسنات؛ قال الشيخ أحمد شاكر رحِمه الله تعالىٰ فِي تعلِيقِهِ أن الحدِيث روِى بِلفظِ" صلى الله عليهِ عشرا " سننِ بِى داود 2/117 كتاب الوِترِ، باب فِى الِاستِغفارِ۔

کے پاس دعا کرتے ہوئے قبلہ کی طرف رخ کیا جاتا ہے۔

حضرت مالک بن انس رحمہ اللہ اور دیگر حضرات مکروہ سمجھتے تھے کہ کوئی یوں کہے: ''میں نے قبر نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی زیارت کی'' کیونکہ کبھی اس لفظ سے مراد وہ بدعت زیارت بھی لی جاسکتی ہے جو کہ شریعت مطہرہ میں ممنوع ہے؛ جیسے حاجات طلب کرنے کے لیے زیارت کرے۔ پس یہ حضرات ایسا لفظ بھی زبان پر لانا مکروہ سمجھتے تھے جس میں شرک کی ملاوٹ ہو؛ یا پھر لوگوں نے کوئی ایسا لفظ ایجاد کرلیا ہو؛ اوروہ فاسد معانی پر مشتمل ہو۔اور اگر لفظ زیارت سے مراد شرعی زیارت ہوتو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ امام مالک رحمہ اللہ فرماتے ہیں: انہوں نے سلف صالحین میں سے کسی ایک کو بھی نہیں دیکھا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر اطہر کے پاس رک کر اپنے لیے یا کسی کے لیے دعا کرتا ہے۔ یہ کام بدعت ہے۔اور آپ فرمایا کرتے تھے: ''اس امت کے آخری لوگوں کی اصلاح اسی چیز سے ہوگی جس سے پہلے لوگوں کی اصلاح ہوئی تھی۔ امام مالک رحمہ اللہ وہ ہستی ہیں جنہوں نے مدینہ طیبہ میں تابعین رحمہم اللہ کا دور پایا تھا۔اور وہ تمام لوگوں کے بڑھ کر اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے واجب حقوق کے جاننے والے تھے۔

پس جب خیر الخلائق صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی ایسے تھا جو کہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک سب سے زیادہ عزت والے ؛ اور بنی آدم کے سردار؛ اور لوائے حمد کے علمبردار ہیں؛ بروز قیامت اس علم کے نیچے حضرت آدم علیہ السلام اور ان کے بعد کے تمام لوگ جمع ہوں گے۔اور آپ ہی اس وقت انبیائے کرام علیہم السلام کے خطیب ہوں گے؛ جب وہ وفد کی صورت میں رب تعالیٰ کے حضور حاضر ہوں گے۔اور تمام انبیاء کی جماعت کے وقت ان کے امام ہوں گے۔اور آپ کو وہ مقام محمود عطا کیا گیا ہے؛ جس پر اگلے اور پچھلے لوگ رشک کریں گے۔آپ خاتم الانبیاء اور سید المرسلین ہیں؛ اللہ تعالیٰ نے آپ کو سب سے افضل دیگر سب سے بہترین اور لوگوں کی خیر خواہ امت کی طرف مبعوث کیا تھا ۔اور آپ پر سب سے افضل کتاب نازل کی ؛ اور اسے اپنے سے پہلی کتابوں کی تصدیق کرنے والی اور ان پر نگہبان بنادیا۔اس کے ذریعہ سے مخلوق کو ہدایت دی اور انہیں اندھیروں سے روشنی کی طرف نکالا؛ اور اللہ غالب و حکمت والے کی راہ کی طرف ہدایت دی؛ اور وہ کتاب جس کے ذریعہ اللہ نے حق و باطل؛ ہدایت اور گمراہی؛ کامیابی اور ناکامی؛ اور راہ جنت اور راہ جہنم کے درمیان فرق کیا ہے۔ وہ جس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے بندوں کو نیک بخت اور بدبخت میں تقسیم کیا ہے؛ پس وہ انسان نیک بخت ہے جو اس پر ایمان لایا؛ اور اس کی اطاعت کی؛ اور بدبخت وہ انسان ہے جس نے اسے جھٹلایا اور نافرمانی کی۔ نجات اور سعادت مندی اسی سے بندھے ہوئے ہیں۔ کوئی اور سبب ایسا نہیں ہے جس کی بنا پر انسان اللہ تعالیٰ کے عذاب سے نجات پاسکے؛ اور دنیا اور آخرت کی کامیابی سمیٹ سکے۔جن تک اس کتاب کی دعوت پہنچ گئی ان پر حجت رسالت قائم ہوگئی۔ سعادت تو اس پر ایمان لانے میں اور اس نور کی اتباع کرنے میں ہے جو اس کے ساتھ نازل ہو۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ رَحۡمَتِیۡ وَسِعَتۡ کُلَّ شَیۡءٍ ؕ فَسَاَکۡتُبُہَا لِلَّذِیۡنَ یَتَّقُوۡنَ وَ یُؤۡتُوۡنَ الزَّکٰوۃَ وَ الَّذِیۡنَ ہُمۡ بِاٰیٰتِنَا یُؤۡمِنُوۡنَ ☆ اَلَّذِیۡنَ یَتَّبِعُوۡنَ الرَّسُوۡلَ النَّبِیَّ الۡاُمِّیَّ الَّذِیۡ یَجِدُوۡنَہٗ مَکۡتُوۡبًا عِنۡدَہُمۡ فِی التَّوۡرٰىۃِ وَ الۡاِنۡجِیۡلِ ۫ یَاۡمُرُہُمۡ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَ یَنۡہٰہُمۡ عَنِ الۡمُنۡکَرِ وَ یُحِلُّ لَہُمُ الطَّیِّبٰتِ وَ یُحَرِّمُ عَلَیۡہِمُ الۡخَبٰٓئِثَ وَ یَضَعُ عَنۡہُمۡ اِصۡرَہُمۡ وَ الۡاَغۡلٰلَ الَّتِیۡ کَانَتۡ عَلَیۡہِمۡ ؕ فَالَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡا بِہٖ وَ عَزَّرُوۡہُ وَ نَصَرُوۡہُ وَ اتَّبَعُوا النُّوۡرَ الَّذِیۡۤ اُنۡزِلَ مَعَہٗۤ ۙ اُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡمُفۡلِحُوۡنَ﴾[الاعراف ۱۵۶۔۱۵۷]

اور میری رحمت نے ہر چیز کو گھیر رکھا ہے، سو میں اسے ان لوگوں کے لیے ضرور لکھ دوں گا جو ڈرتے ہیں اور زکوٰۃ دیتے ہیں اور (ان کے لیے) جو ہماری آیات پر ایمان لاتے ہیں۔ وہ جو اس رسول کی پیروی کرتے ہیں، جو امی نبی ہے، جسے وہ اپنے پاس تورات اور انجیل میں لکھا ہوا پاتے ہیں، جو انھیں نیکی کا حکم دیتا اور انھیں برائی سے روکتا ہے اور ان کے لیے پاکیزہ چیزیں حلال کرتا اور ان پر ناپاک چیزیں حرام کرتا ہے اور ان سے ان کا بوجھ اور وہ طوق اتارتا ہے جو ان پر پڑے ہوئے تھے۔ سو وہ لوگ جو اس پر ایمان لائے اور اسے قوت دی اور اس کی مدد کی اور اس نور کی پیروی کی جو اس کے ساتھ اتارا گیا وہی لوگ فلاح پانے والے ہیں۔''

اللہ تعالیٰ سبحانہ وتعالیٰ نے آپ کی زبان پر وہ حقوق واضح کر دیے ہیں جو صرف اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں؛ اور وہ حقوق بھی بتا دیے ہیں جو رسول اللہ ﷺ کے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِنَّاۤ اَرۡسَلۡنٰکَ شَاہِدًا وَّ مُبَشِّرًا وَّ نَذِیۡرًا (8) لِّتُؤۡمِنُوۡا بِاللّٰہِ وَ رَسُوۡلِہٖ وَ تُعَزِّرُوۡہُ وَ تُوَقِّرُوۡہُ ؕ وَ تُسَبِّحُوۡہُ بُکۡرَۃً وَّ اَصِیۡلًا﴾ (الفتح 8-9)

'' بے شک ہم نے تجھے گواہی دینے والا اور خوشخبری دینے والا اور ڈرانے والا بنا کر بھیجا ہے۔ تاکہ تم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان لاؤ اور اس کی مدد کرو اور اس کی تعظیم کرو اور دن کے شروع اور آخر میں اس کی تسبیح کرو۔''

پس اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر ایمان اور رسول اللہ ﷺ کی عزت وتوقیر؛ اور صبح وشام صرف اللہ تعالیٰ وحدہ لا شریک کی تسبیح بیان کرنا۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَمَنۡ یُّطِعِ اللّٰہَ وَ رَسُوۡلَہٗ وَ یَخۡشَ اللّٰہَ وَ یَتَّقۡہِ فَاُولٰٓئِکَ ہُمُ الۡفَآئِزُوۡنَ﴾ (النور 52)

''اور جو شخص اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت کرے اور اللہ سے ڈرے اور اس سے بچے تو یہی لوگ کامیاب ہیں۔''

پس اللہ تعالیٰ صرف اپنی اور اپنے رسول کی اطاعت اور اپنے خوف وخشیت اور تقوی کا حکم دیا ہے۔ اور اللہ

تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ لَوْ اَنَّهُمْ رَضُوْا مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ سَیُؤْتِیْنَا اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَ رَسُوْلُهٗۤ اِنَّاۤ اِلَی اللّٰهِ رٰغِبُوْنَ۠﴾[التوبة ۵۹]

''اور کاش کہ واقعی وہ اس پر راضی ہو جاتے جو انھیں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے دیا اور کہتے ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے، جلد ہی اللہ تعالیٰ ہمیں اپنے فضل سے دے گا اور اس کا رسول بھی۔ بے شک ہم اللہ تعالیٰ ہی کی طرف رغبت رکھنے والے ہیں۔''

یہاں پر دینے کو اللہ اور رسول کے لیے بتایا گیا؛ کیونکہ یہ شرعی عطیہ ہے؛ جسے اللہ تعالیٰ نے اپنے نبی کریم ﷺ کی زبانی مباح ٹھہرایا ہے۔ بخلاف اس کے جو ملک خلق اور قدر کی وجہ سے دیا گیا ہو؛ اور اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کی اطاعت نہ کرے۔ بیشک ایسا انسان مذموم اور عقاب کا مستحق ہے۔ اگرچہ یہ چیزیں اللہ تعالیٰ نے اسے تخلیق و تقدیر سے دی ہے۔ مگر جو کوئی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کے دیے ہوئے پر راضی ہو؛ اور اس پر راضی ہو جو اللہ تعالیٰ اور رسول نے حلال کیا ہے؛ اور حرام میں سے کچھ بھی طلب نہ کرے؛ تو وہ ان لوگوں کی طرح ہوگا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مِنْهُمْ مَّنْ یَّلْمِزُكَ فِی الصَّدَقٰتِ فَاِنْ اُعْطُوْا مِنْهَا رَضُوْا وَ اِنْ لَّمْ یُعْطَوْا مِنْهَاۤ اِذَا هُمْ یَسْخَطُوْنَ ۞ وَ لَوْ اَنَّهُمْ رَضُوْا مَآ اٰتٰهُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ﴾

''اور ان میں سے کچھ وہ ہیں جو تجھ پر صدقات کے بارے میں طعن کرتے ہیں، پھر اگر انھیں ان میں سے دے دیا جائے تو خوش ہو جاتے ہیں اور اگر انھیں ان میں سے نہ دیا جائے تو اسی وقت وہ ناراض ہو جاتے ہیں۔ اور کاش کہ واقعی وہ اس پر راضی ہو جاتے جو انھیں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول نے دیا اور کہتے ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے۔''[التوبہ]

یہاں پر صرف حسبنا اللہ تعالیٰ کہا؛ ورسولہ نہیں کہا؛ اس لیے کہ صرف اکیلے اللہ تعالیٰ ہی اپنے بندے کو کافی ہوتے ہیں۔ جیسا کہ ایک دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اَلَیْسَ اللّٰهُ بِكَافٍ عَبْدَهٗ ﴾[الزمر ۳۶]

''کیا اللہ تعالیٰ ہی اپنے بندے کے لیے کافی نہیں ہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَلَّذِیْنَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ اِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوْا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ اِیْمَانًا وَّ قَالُوْا حَسْبُنَا اللّٰهُ وَ نِعْمَ الْوَكِیْلُ ﴾[آل عمران ۱۷۳]

''جن سے لوگوں نے کہا: بے شک لوگ تمھارے خلاف جمع ہو گئے ہیں، سو ان سے ڈرو، تو اس بات

نے انھیں ایمان میں زیادہ کر دیا اور انھوں نے کہا ہمیں اللہ تعالیٰ کافی ہے اور وہ اچھا کارساز ہے۔''

اور پھر اللہ تعالیٰ نے ان کو بتایا ہے کہ وہ یوں کہا کریں:

﴿سَيُؤْتِيْنَا اللّٰهُ مِنْ فَضْلِهٖ وَ رَسُوْلُهٗۤ .... ﴾[التوبۃ ۵۹]

''جلد ہی اللہ تعالیٰ ہمیں اپنے فضل سے دے گا اور اس کا رسول بھی۔......''

یہ بیان کیا رسول اللہ ﷺ ان کو دیتے ہیں؛ اور یہ دینا صرف ایک اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک کے فضل سے ہوتا ہے؛ اور یوں نہیں کہا: اپنے فضل سے اور اپنے رسول کے فضل سے؛ پھر اللہ تعالیٰ نے ان کا قول ذکر کیا ہے:

﴿إنا الی ربنا راغبون﴾[التوبۃ]

''بیشک ہم اپنے رب کی طرف راغب ہونے والے ہیں۔''

اور یوں نہیں کہا: ورسولہ۔ جیسا کہ ایک دوسری آیت میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاِذَا فَرَغْتَ فَانْصَبْ (7) وَاِلٰى رَبِّكَ فَارْغَبْ (8)﴾[الم نشرح]

'' تو جب تو فارغ ہو جائے تو محنت کر۔ اور اپنے رب ہی کی طرف پس رغبت کر۔''

اور جو کچھ قرآن میں وارد ہوا ہے کہ صرف ایک اللہ تعالیٰ کی عبادت کی جائے؛ اور صرف اسے پکارا جائے؛ صرف اس سے مدد مانگی جائے؛ اور اس کا خوف رکھا جائے۔ اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں؛ مثلاً فرمان الٰہی ہے:

﴿ وَ لَا يَخْشَوْنَ اَحَدًا اِلَّا اللّٰهَ ﴾[الاحزاب ۳۹]

''وہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی ایک سے بھی نہیں ڈرتے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاِيَّايَ فَارْهَبُوْنِ﴾ (النحل ۵۱)

''اور مجھ سے ہی ڈرتے رہو۔''

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاِيَّايَ فَاتَّقُوْنِ﴾ (البقرۃ ۱۷۵)

''اور مجھ سے ہی تقوی اختیار کئے رہو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ فَلَا تَخَافُوْهُمْ وَ خَافُوْنِ اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ﴾[آل عمران ۱۷۵]

''پس تم ان سے نہ ڈر؛ مجھ سے ہی ڈرو اگر تم ایمان والے ہو۔''

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَلَا تَدۡعُ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا آخَرَ فَتَكُوۡنَ مِنَ الۡمُعَذَّبِيۡنَ ﴾[شعراء ۲۱۳]

''سو تو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی اور معبود کو مت پکار، ورنہ تو عذاب دیے ہوؤں میں سے ہو جائے گا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ اعۡبُدُوا اللّٰهَ وَ لَا تُشۡرِكُوۡا بِهٖ شَيۡـًٔا ﴾[النساء ۳۶]

''اور اللہ تعالیٰ کی بندگی کرو اور اس کے ساتھ کچھ بھی شریک نہ ٹھہراؤ۔''

اور محبت اور رضا مندی تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے لیے ہوتی ہے۔ جیسے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اَحَبَّ اِلَيۡكُمۡ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوۡلِهٖ﴾[التوبة ۲۴]

تمھیں اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول سے زیادہ محبوب ہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَ اللّٰهُ وَ رَسُوۡلُهٗۤ اَحَقُّ اَنۡ يُّرۡضُوۡهُ اِنۡ كَانُوۡا مُؤۡمِنِيۡنَ﴾[التوبة ۶۲]

'' اللہ تعالیٰ اور اس کا رسول زیادہ حق دار ہے کہ وہ اسے خوش کریں، اگر وہ مومن ہیں۔''

پس ہم پر واجب ہوتا ہے کہ ہم رسول اللہ ﷺ سے محبت کریں؛ اور آپ کو راضی کریں۔ صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے ارشاد فرمایا ہے:

'' تم میں سے کوئی ایک اس وقت تک مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک میں اسے اس کی اولاد؛ اس کے والدین اور تمام لوگوں سے بڑھ کر محبوب نہ ہو جاؤں۔'' [البخاری ۱/ ۸؛ مسلم ۱/ ۶۷؛ مسند ۳/ ۱۷۷]

اور ایسے ہی اطاعت بھی اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کے لیے ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿مَنۡ يُّطِعِ الرَّسُوۡلَ فَقَدۡ اَطَاعَ اللّٰهَ ﴾[النساء ۸۰]

''جس نے رسول کی اطاعت کی؛ یقیناً اس نے اللہ تعالیٰ کے لیے اطاعت کی۔''

اور تمام کی تمام عبادات نماز؛ سجدہ؛ طواف؛ دعا؛ اور صدقہ اور قربانی جن کا صرف اور صرف اللہ تعالیٰ کے لیے بجا لانا درست ہے؛ تو اللہ تعالیٰ نے مساجد کے علاوہ نماز کی ادائیگی کے لیے زمین کا کوئی کونہ خاص نہیں کیا؛ نہ ہی کوئی مقبرہ؛ نہ ہی کوئی درگاہ؛ اور نہ ہی کوئی چلہ کشی کی جگہ۔ اور نہ ہی کسی نبی کا مقام یا ٹھکانہ؛ نہ ہی کچھ اور۔ اور ایسے مساجد کے علاوہ ذکر اور دعا کے لیے کوئی جگہ مختص نہیں کی؛ سوائے اس کے کہ حج میں مشاعر مقدسہ میں ذکر اور دعا کی جائے۔ نہ ہی کسی نبی یا ولی کی قبر؛ اور نہ ہی کوئی دوسرا ٹھکانہ۔ اور اللہ تعالیٰ کی عبادت سمجھ کر روئے زمین پر حجر اسود کے علاوہ کی چیز کو بوسہ نہیں دیا جاسکتا۔ اور نہ ہی حجر اسود اور رکن یمانی کے علاوہ کسی کو عبادت کی نیت سے چھوا جاسکتا ہے۔ رکنین شامیین [حطیم کی طرف] کا استلام بھی نہیں کیا جاسکتا؛ تو پھر کسی دوسری چیز کا کیا کہیں گے۔ حضرت ابن عباس اور امیر معاویہ رضی اللہ عنہما نے بیت اللہ تعالیٰ کا طواف کیا؛ تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ ارکان

اربعہ [یعنی کعبہ کے چاروں کونے] کو چھونے لگے؛ تو حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا: ''رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم صرف حجر اسود اور رکن یمانی کو چھوا کرتے تھے۔'' تو امیر معاویہ رضی اللہ عنہ نے کہا: بیت اللہ تعالیٰ میں کوئی بھی چیز چھوڑنے کے قابل نہیں ہے۔ تو ابن عباس رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''یقیناً تمہارے لیے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی میں بہترین نمونہ ہے۔'' تو حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ نے فرمایا: ''آپ سچ فرماتے ہیں؛ اور اپنی بات سے رجوع کرلیا۔''[1]

عبادات کمال محبت کے ساتھ ساتھ کمال خضوع کو متضمن ہوتی ہیں؛ پس جو کوئی مخلوقات میں سے کسی چیز سے ایسی محبت کرتا ہے جیسی محبت اللہ تعالیٰ سے ہونی چاہیے؛ تو وہ مشرک ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَ مِنَ النَّاسِ مَنۡ یَّتَّخِذُ مِنۡ دُوۡنِ اللّٰہِ اَنۡدَادًا یُّحِبُّوۡنَہُمۡ کَحُبِّ اللّٰہِ ؕ وَ الَّذِیۡنَ اٰمَنُوۡۤا اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰہِ ﴾[البقرۃ ۱۶۵]

'' اور لوگوں میں سے بعض وہ ہیں جو غیر اللہ تعالیٰ میں سے کچھ شریک بنا لیتے ہیں، وہ ان سے اللہ تعالیٰ کی محبت جیسی محبت کرتے ہیں، اور وہ لوگ جو ایمان لائے، اللہ تعالیٰ سے محبت میں کہیں زیادہ ہیں۔''

صحیحین میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے روایت ہے؛ فرماتے ہیں کہ میں نے عرض کیا: اے اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم اللہ تعالیٰ کے ہاں گناہوں میں سب سے بڑا گناہ کونسا ہے؟ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

((أن تجعل لِلہِ نِدا وھو خلقك .))

''کہ تم اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی کو شریک بناؤ حالانکہ اس نے تجھے پیدا کیا ہے؟۔''

عرض کیا پھر کونسا؟ تو آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

((أن تقتل ولدك خشية أن يطعم معك .))

''تو اپنی اولاد کو اس ڈر سے قتل کرے کہ وہ کھانے میں تیرے ساتھ شریک ہو۔''

عرض کیا: پھر کونسا گناہ؟ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

((أن تزانِی بِحلِیلۃِ جارِك .))

''یہ کہ تم اپنے ہمسائے کی عورت سے زنا کرو۔''

پھر آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اس فرمان کی تصدیق میں اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿وَالَّذِیۡنَ لَا یَدۡعُوۡنَ مَعَ اللّٰہِ اِلٰـہًا اٰخَرَ وَلَا یَقۡتُلُوۡنَ النَّفۡسَ الَّتِیۡ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلَّا بِالۡحَقِّ

[1] ورد هذا الأثر بِمعناه فِی مواضِع كثِيرة فِی المسندِ أقربها إِلى ما ذكره ابن تيمِية فِی 3/366 رقم 1877؛ وقال الشيخ أحمد شاكِر رحِمه الله:" إِسناده صحِيح .وروی الترمِذِی 2/92 معناه مختصرا بِإِسناد آخر عنِ ابنِ عباس .وانظرِ الأرقام: 2210، 3074۔

وَلَا یَزْنُوْنَ وَمَنْ یَّفْعَلْ ذٰلِكَ یَلْقَ اَثَامًا ﴾(الفرقان 68)

اور وہ جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ کسی دوسرے معبود کو نہیں پکارتے اور نہ اس جان کو قتل کرتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ نے حرام کیا ہے مگر حق کے ساتھ اور نہ زنا کرتے ہیں اور جو یہ کرے گا وہ سخت گناہ کو ملے گا۔'' ❶

نبی کریم ﷺ نے مساجد میں عبادات کے بجالانے کا حکم دیا ہے؛ اور باجماعت نماز کی فضیلت بتائی ہے اور اس کی ترغیب دی ہے۔آپ نے کسی نبی یا کسی نیک انسان کی وجہ سے کسی ٹھکانے کی طرف قصد کرنے کا حکم کبھی بھی نہیں دیا۔ بلکہ ایسے مقامات کو سجدہ گاہ بنانے سے منع فرمایا ہے۔ پس ایسے مقامات کا سفر کرنا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ یہ سب کچھ حقائق توحید کی بارآوری دین کو خالص اللہ تعالیٰ کے لیے خاص کرنے کے لیے ہے۔ بعض حضرات نے رسول اللہ ﷺ سے یہ سوال کیا تھا: کیا ہمارا رب قریب ہے کہ ہم اس سے سرگوشی کریں یا دور ہے کہ ہم اسے آواز دیں؟ تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿وَاِذَا سَاَلَكَ عِبَادِیْ عَنِّیْ فَاِنِّیْ قَرِیْبٌ اُجِیْبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ اِذَا دَعَانِ فَلْیَسْتَجِیْبُوْا لِیْ وَ لْیُؤْمِنُوْا بِیْ لَعَلَّهُمْ یَرْشُدُوْنَ﴾(البقرۃ ۱۸۶)

''اور جب میرے بندے تجھ سے میرے بارے میں سوال کریں تو بے شک میں قریب ہوں، میں پکارنے والے کی دعا قبول کرتا ہوں جب وہ مجھے پکارتا ہے،تو لازم ہے کہ وہ میری بات مانیں اور مجھ پر ایمان لائیں،تا کہ وہ ہدایت پائیں۔''[تفسیر الطبری ۳/ ۴۸۰]

اور صحیح حدیث میں ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''بندہ اپنے رب سے سب سے زیادہ قریب سجدے کی حالت میں ہوتا ہے،تو [سجدے میں] تم بکثرت دعائیں کیا کرو۔'' ❷

صحیحین میں ہے رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

''ہمارا پروردگار بلندو برکت والا ہے ہر رات کو اس وقت آسمان دنیا پر آتا ہے جب رات کا آخری تہائی حصہ رہ جاتا ہے۔ وہ کہتا ہے کوئی مجھ سے دعا کرنے والا ہے کہ میں اس کی دعا قبول کروں،

❶ البخاري 6/18؛ تفسير سورةِ البقرةِ، باب: فلا تجعلوا لِلهِ أندادا؛ 8/8؛ كتاب التوحِيدِ، باب قولِ اللهِ تعالى: فلا تجعلوا لِلهِ أندادا؛ مسلِم 1/90؛كتاب الإِيمانِ، باب كونِ الشِركِ أقبح الذنوبِ؛ سننِ التِرمِذِي 5/17؛ كتاب التفسيرِ، تفسِير سورةِ الفرقان؛ سننِ أبِي داود 2/394؛كتاب الطلاقِ، باب فِي تعظِيمِ الزِنا؛ سننِ النسائِي 7/82 ؛كتاب التحرِيمِ، باب ذِكرِ أعظمِ الذنبِ.

❷ مسلِم 1/350؛كتاب الصلاةِ، باب ما يقال فِي الركوعِ والسجودِ؛ سننِ النسائِي [بِشرحِ السيوطِي]2/180؛كتاب التطبِيقِ، باب أقرب ما يكون العبد مِن اللهِ عز وجل؛ سننِ أبِي داود 1/320؛كتاب الصلاةِ، باب فِي الدعاءِ فِي الركوعِ والسجودِ.

کوئی مجھ سے مانگنے والا ہے کہ میں اسے دوں کوئی مجھ سے بخشش طلب کرنے والا ہے کہ میں اس کو بخش دوں۔'' [اس کی تخریج گزر چکی ہے]

پس انبیائے کرام علیہم السلام لوگوں کو صرف ایک اللہ تعالیٰ وحدہ لاشریک کی عبادت بجا لانے ؛ اور اسی سے سوال کرنے اور اسی کو پکارنے کا حکم دیا کرتے تھے؛ اور لوگوں کو منع کیا کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی کو نہ پکارا جائے۔ صحیح حدیث میں ہے؛ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

''بیشک اللہ تعالیٰ کی نزدیک محبوب ترین جگہیں مساجد ہیں ؛ اور سب سے ناپسندیدہ بازار ہیں۔'' ❶

یعنی وہ ٹھکانے جو آپ کے شہر میں تھے۔ اس وقت مدینہ میں کوئی کنیسا یا گرجا گھر نہیں تھا؛ اور نہ ہی کوئی شرک کرنے کی جگہ تھی۔ وگرنہ یہ مواقع بازاروں سے زیادہ برے ہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ فرمان گرامی بھی ہے:

''بیشک سب سے برے وہ لوگ ہیں جن پر قیامت آئے گی؛ اور وہ زندہ ہوں گے؛ اور وہ قبروں کو مساجد بنائے ہوئے ہونگے۔''

یہ تو اس وقت ہے جب کسی صحیح اور ثابت شدہ قبر پر درگاہ کے نام پر مسجد بنالی جائے؛ تو پھر اس وقت کیا عالم ہوگا جب بہت ساری درگاہیں جو کہ انبیائے کرام علیہم السلام صالحین رحمہم اللہ اور صحابہ اور اہل بیت رضی اللہ عنہم اجمعین کی قبروں پر بنائی گئی ہیں ؛ ان میں سے اکثر جھوٹ ہیں۔ اور ان میں سے بہت ساری قبروں کے بارے میں اختلاف ہے؛ کسی بھی ثقہ کی روایت سے ان کی توثیق نہیں ہوسکی۔ جیسا کہ شام ؛ عراق اور خراسان وغیرہ کے علاقوں میں اکثر پایا جاتا ہے۔ ان کو پوشیدہ رکھنے کا سبب اور ان میں کثرت کے ساتھ اختلاف ؛ بیشک یہ اس دین کی حفاظت کا ایک ذریعہ تھا جس کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے اپنی رسول کو مبعوث فرمایا تھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿اِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّکْرَ وَ اِنَّا لَهٗ لَحٰفِظُوْنَ﴾ (الحجر ۹)

''بیشک ہم نے ہی یہ نصیحت نازل کی اور بے شک ہم ہی اس کے محافظ ہیں۔''

ان ٹھکانوں [درگاہوں] کو عبادت گاہیں بنانا دین میں سے نہیں ہے۔ اسی لیے ان مقامات اور درگاہوں کی حفاظت نہیں کی گئی۔ بلکہ یہ سارا معاملہ جہالت اور گمراہی پر مبنی ہے۔ بیشک یہ لوگ ان خوابوں پر بھروسہ کرتے ہیں جو شیاطین کی طرف سے بھی ہوسکتی ہیں ؛ یا پھر ایسی روایات کو بنیاد بناتے ہیں جو کہ جھوٹ ہیں۔ یا پھر ایسے لوگوں سے مروی ہیں جن کی روایات پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا۔

شیاطین اپنے چیلوں کو اسی طرح گمراہ کرتے ہیں جیسے بتوں کے پجاریوں کو گمراہ کرتے ہیں۔ اور کبھی کبھار

❶ مسلِم 1/464؛ کِتاب المساجِدِ ؛ ومواضِعِ الصلاۃ، باب فضلِ الجلوسِ فِی مصلاہ بعد الصبحِ، وفضلِ المساجِدِ .وفِی المسندِ ط.الحلبِی 4/81۔

ان سے ہم کلام بھی ہوتے ہیں۔اور کبھی ان کے سامنے بھی آتے ہیں۔اور بعض اوقات ان کی کچھ ضرورتیں بھی پوری کرتے ہیں۔اور کبھی ایسے مقامات پر پہنچتے ہیں؛اور ان زنجیروں کو ہلاتے ہیں جن میں قندیلیں بندھی ہوئی ہوتی ہیں۔اور کبھی بعض قندیلوں کو بجھا بھی دیتے ہیں۔اور کبھی اس طرح کے دوسرے ایسے کام بھی کرتے ہیں جیسے کام عرب میں بتوں کے پجاری کیا کرتے تھے۔اور آج کل ایسی حرکتیں ترکستان ؛ چین اور سوڈان کے بتوں کے ساتھ کر رہے ہیں۔تو [جاہل لوگ] یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ تو قبر والا میت ہی ہے؛ یا پھر فرشتے کو اس کی صورت میں بنا دیا گیا ہے۔حقیقت میں وہ شیطان ہوتا ہے جو ان شرک دھندوں پر لگا کر انہیں گمراہ کرتا ہے۔جیسا کہ ان بت پرستوں کے ساتھ پیش آتا ہے جنہوں نے آدمیوں کی صورت میں بت تراش رکھے ہوتے ہیں۔یہ باب اپنی جگہ بہت وسیع ہے؛ اس کے احاطہ کا یہ موقع نہیں ہے۔

انبیاء اور ائمہ کی عصمت پر تبصرہ:

روافض کہتے ہیں کہ:''ائمہ انبیاء علیہم السلام کی طرح گناہوں سے معصوم ہیں۔''

اس مسئلہ میں روافض منفرد ہیں؛ کوئی دوسرا ان کا شریک و سہیم نہیں؛ نہ ہی زیدیہ شیعہ اور نہ ہی مسلمانوں کا کوئی دوسرا فرقہ۔صرف وہی لوگ اس ضمن میں ان کے سہیم و شریک ہیں جو ان سے بھی گئے گزرے ہیں،مثلاً اسماعیلیہ جو محمد بن اسماعیل بن جعفر کی جانب منسوب ہیں جو کہ بنی عبید کو معصوم قرار دیتے ہیں۔ان کا عقیدہ ہے کہ جعفر کے بعد امامت محمد بن اسماعیل کا حق تھی نہ کہ موسیٰ بن جعفر کا۔یہ لوگ منافقین اور ملحد ہیں۔[1]

---

[1] شیعہ عالم مجلسی لکھتا ہے:''جان لو! شیعہ امامیہ کا اتفاق ہے کہ ان کے ائمہ ہر چھوٹے بڑے گناہ سے محفوظ ہیں۔ان سے کوئی گناہ سرزد نہیں ہوتا۔نہ عمداً نہ بھول کر،نہ کسی تاویل میں غلطی سے اور نہ ان کے اللہ تعالیٰ کی طرف سے بھلانے سے کوئی گناہ سرزد ہوتا ہے۔''
علامہ مجلسی کہتا ہے:''بیشک ہمارے اصحاب کا اجماع ہے کہ انبیاء اور ائمہ صلوات اللہ علیہم ہر چھوٹے بڑے، عمداً اور سہواً گناہ سے معصوم ہیں،نبوت اور امامت ملنے سے قبل بھی اور بعد میں بھی۔بلکہ وہ اپنی ولادت سے لے کر اللہ سبحانہ وتعالیٰ سے ملاقات کرنے تک معصوم ہیں۔اس مسئلے میں صرف صدوق محمد بن بابویہ اور اس کے استاد ابن الولید قدس اللہ روحهما کا اختلاف ہے۔انہوں نے یہ جائز قرار دیا ہے کہ اللہ کسی نبی یا امام کو کوئی بات بھلا دے۔وہ سہو جو شیطان کی وجہ سے ہوتا ہے اس کو جائز قرار نہیں دیا۔اور شائد کہ ان کا اختلاف اجماع کے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ دونوں ہی معروف حسب ونسب والے شیعہ ہیں۔''
بحار الأنوار: ١٧/ ١٠٨ (باب سهوه و نومه عن الصلاة)۔
شیعہ عالم عبداللہ الشبر لکھتا ہے:''یہ واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ اور مخلوق کے درمیان کوئی واسطہ ضرور ہو؛ خواہ یہ واسطہ نبی کا ہو یا امام کا۔بس انہیں معصوم ہونا چاہیے۔اس مسئلہ میں امامیہ شیعہ باقی تمام فرقوں سے متفرد ہیں۔''[حق اليقين في معرفة أصول الدين ١/ ١٣٥۔] خمینی کہتا ہے:''ائمہ سے سہو کا فقط تصور بھی ممکن نہیں ہے۔''[الحكومة الاسلامية: ٩١۔]
ابن بابویہ نے اپنا عقیدہ امامت یوں بیان کیا:''بیشک ائمہ معصوم ہیں، ہر قسم کی غلاظت سے پاک ہیں، بلا شبہ وہ کوئی چھوٹا بڑا گناہ نہیں کرتے اور نہ اللہ تعالیٰ کے اوامر میں اس کی نافرمانی کرتے ہیں۔اور انہیں جو حکم دیا جاتا اس پر عمل کرتے ہیں۔جس شخص نے ان کی کسی بھی حالت میں عصمت کی نفی کی تو اس نے انہیں جاہل قرار دیا اور جس نے انہیں جاہل قرار دیا تو وہ کافر ہے۔ہمارا ان کے متعلق عقیدہ یہ ہے کہ وہ معصوم ہیں۔انہیں عصمت میں کمال حاصل ہے۔انہیں ابتداء سے لے کر انتہا تک کامل علم اور مکمل عصمت ⇦⇦⇦

امامیہ اثنی عشریہ ان سے بہت زیادہ بہتر ہیں۔ بلا شک وشبہ امامیہ میں اپنی انتہائی جہالت اور گمراہی کے باوجود ایسے لوگ موجود ہیں جو ظاہری اور باطنی طور پر مسلمان ہیں۔ وہ زندیق اور منافق نہیں ہیں۔ لیکن وہ جہالت کی وجہ سے گمراہی میں جا پڑے اور اپنی خواہشات کی پیروی کرنے لگے۔ جبکہ اسماعیلیہ کے بڑے ائمہ جو کہ اس دعوت کی حقیقت کو سمجھتے ہیں؛ وہ باطنی زندیق اور منافق ہیں۔ اور ایسا ہوسکتا ہے کہ ان کے کچھ عوام جنہیں ان کے باطن کی حقیقت کا علم نہ ہو؛ وہ چند لوگ مسلمان ہو سکتے ہیں۔

جہاں تک سابقہ ذکر کردہ مسائل کا تعلق ہے تو ان میں سے کچھ مسائل میں امامیہ کے ساتھ کچھ دوسرے لوگ بھی شریک ہیں؛ سوائے انبیاء کرام کی شان میں غلو کے مسئلہ میں؛ اس میں کوئی ایک بھی ان کا ہمنوا نہیں ہے ۔کیونکہ ان کا دعوی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے بھول نہیں ہوسکتی۔ ہمارے علم کی حد تک کوئی ایک بھی اس مسئلہ میں ان کا ہمنوا نہیں۔ ہاں؛ اگر کوئی جاہل صوفی ایسی بات کہتا ہو؛ تو [یہ اور بات ہے؛ کیونکہ]ان کے اور روافض کے مابین غلو اور جہالت اور بلاصحت بات کے سامنے سرِ تسلیم خم ہونے کی مشترکہ اقدار پائی جاتی ہیں۔ یہ دونوں گروہ اس مسئلہ میں نصاری سے مشابہت رکھتے ہیں۔ اور کبھی کبھار کوئی غالی مصنف مسئلہ عصمت میں فقہ میں کوئی ایسی بات لکھ دیتا ہے۔

اور یہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ نے ان ائمہ پر ایمان لانا فرض کیا ہے؛ اور یہ کہ دین صرف ان سے سیکھا جائے دوسروں سے نہیں؛ پھر ان کی بابت معصوم عن خطا ہونے کا عقیدہ؛ بلا شک وشبہ یہ دونوں ایسی باتیں ہیں جو کوئی انتہائی جاہل اور خواہشات نفس میں ڈوبا ہوا انسان ہی کہہ سکتا ہے۔ جسے دین اسلام کی معرفت ہو؛ اور ان لوگوں کے احوال بھی جانتا ہو؛ تو وہ دین محمد ﷺ میں اضطراری طور پر ان لوگوں کے عقیدہ کا باطل ہونا جانتا ہے۔ لیکن جہالت کی کوئی حد نہیں ہوتی۔ اس نے اس مسئلہ پر یہاں کوئی دلیل ذکر نہیں کوئی؛ سوائے اپنے مذہب کی حکایت بیان کرنے کے؛ تو ہم نے بھی اس کے رد کو مؤخر کر دیا۔

⇦⇦⇦ حاصل ہوتی ہے۔ وہ اپنے کسی فعل میں نقص، نافرمانی اور جہالت سے موصوف نہیں ہیں۔" [الاعتقادات: ۱۰۸۔ باب الاعتقاد في العصمة۔]

شیخ مفید نے اس عقیدہ کی وضاحت میں کہا ہے: "عصمت اللہ تعالیٰ کی خاص مہربانی ہے جو مکلّف پر اس طرح ہوتی ہے کہ اس سے معصیت کا وقوع ناممکن ہوجاتا ہے اور اطاعت کا ترک کرنا ممتنع ہو جاتا ہے، حالانکہ امام معصیت و اطاعت دونوں کی قدرت رکھتا ہے۔[النكت الاعتقادية: ۳۷۔ الفصل الثالث في النبوة۔]

مجلسی نے اس عقیدے کی تشکیل میں اپنا حصہ ڈالا تو کہا: "یقیناً ہمارے اصحاب شیعہ امامیہ کا انبیاء اور ائمہ صلوات اللہ علیہم کی عصمت پر اجماع ہے۔ ان سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ، عمداً یا غلطی اور بھول سے سرزد نہیں ہوتا۔ انہیں یہ عصمت، نبوت اور امامت کے حصول سے پہلے اور بعد میں بھی حاصل رہتی ہے۔ بلکہ ولادت سے لے کر اللہ تعالیٰ سے ملاقات کے وقت تک وہ معصوم ہیں۔

بحار الأنوار: ۲۵/ ۳۵۰۔۳۵۱/ باب نفی السهو عنهم عليهم السلام۔

ائمہ شیعہ معصومین اور حصول علم دین:

[اشکال]:......شیعہ کہتے ہیں کہ: ''شیعہ نے فروعی احکام ائمہ معصومین نے اخذ کئے ہیں جنہوں نے اپنے جدامجد جناب رسول اللہ ﷺ سے استفادہ کیا تھا......''

[جواب]:...... ا۔اس کا پہلا جواب تو یہ ہے کہ: مذکورہ بالا ائمہ نے اپنے جدامجد کا علم علماء سے ایسے ہی حاصل کیا تھا جیسے باقی تمام مسلمان علماء سے علم حاصل کرتے چلے آئے ہیں۔ ان سے براہ راست استفادہ نہیں کیا۔ یہ بات ایک خبر متواتر کی طرح معروف و مسلم ہے۔ مثلاً علی بن حسین ؛ابان بن عثمان سے اور وہ اسامہ بن زید رضی اللہ عنہما سے روایت کرتے ہیں کہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

((لا یرِث المسلِم الکافِر ولا الکافِر المسلِم .)) ❶

''کوئی مسلمان کسی کافر کا وارث نہیں بن سکتا اور نہ ہی کافر مسلمان کا وارث بن سکتا ہے۔''

اور نبی کریم ﷺ کا فرمان گرامی ہے:

:((مـن أعتـق رقبة مـؤمـنة أعتـق الله تعالیٰ بِکلِ عضوٍ مِنها عضوًا مِن النارِ حتی فرجه بِفرجِه .)) ❷ أخرجاه فِی الصحِیحینِ۔

''جوکوئی کسی مؤمن کو آزادی دیتا ہے؛ تو اللہ تعالیٰ اس کے ہر عضو کے بدلے اس کے ہر عضو کو جہنم کی آگ سے آزاد کرتے ہیں؛ حتی کہ شرمگاہ کے بدلے شرمگاہ۔'' حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما انصار کے ایک فرد سے روایت کرتے ہیں: ''ایک ستارہ ٹوٹا جس سے روشنی ہوگئی۔'' ❸

---

❶ الـحدِیث رواه عن أسامة بنِ زید رضی اللہ عنہ البـخـارِی فِـی ثـلاثِ مـواضِع:۲/ ۱۴۷ ۔کتاب الحجِ، باب تورِیثِ دورِ مـکة۔٥/ ۱۴۷ کتـاب المغازِی، باب أین رکز النبِی ﷺ الـرایة یـوم الفتح . ۸/ ۱۵٦ . کتاب الفرائِضِ، باب لا یرِث الـکافِر المسلِم . وهـو مـروِی أیضا فِی مسلِم۳/ ۱۲۳۳؛ أول کِتابِ الفرائِض . وفـی سندِ الحدِیثِ فِی هذِهِ المواضِعِ جمِیعا: عن علِیِ بنِ الحسینِ عن عمرِو بنِ عثمان عن أسامة بنِ زید .وعمرو بن عثمان هو شقِیق أبان، وانظر طبقاتِ ابـنِ سـعـد: ۱/ ۱۵۱ . والـحـدِیـث فِـی سـنـنِ أبِی داؤد ۳/ ۲۸٦ ۔ کتاب الفرائِضِ، سننِ ابنِ ماجه ۲/ ۹۱۱ ۔کتاب الفرائضِ: باب مِیراثِ أهلِ الإِسلامِ مِن أهلِ الکفرِ۔

❷ الحدِیث عن أبِی هریرة رضی اللہ عنہ فِی: البخارِیِ 3/144 ۔کتـاب العِتقِ، باب ما جاء فِی العِتقِ وفضلِهِ؛ مسلِم 2/1147؛ کتاب العِتقِ، باب فضلِ العِتقِ. والحدِیث فِی: سننِ التِرمِذِی 3/49؛ کتاب النذورِ، باب فِی ثوابِ من عتق رقبة۔

❸ یہ پوری حدیث یوں ہے: کہ ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ اپنے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کے ساتھ بیٹھے ہوئے تھے کہ اچانک ایک ستارہ ٹوٹا جس سے روشنی ہوگئی۔ آپ ﷺ نے فرمایا تم لوگ زمانہ جاہلیت میں اگر ایسا ہوتا تھا تو کیا کہتے تھے؟ عرض کیا گیا ہم کہتے تھے کہ یا تو کوئی بڑا آدمی مرے گا یا کوئی بڑا آدمی پیدا ہوگا۔ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا کسی کی موت وحیات کی وجہ سے نہیں ٹوٹتا بلکہ ہمارا رب اگر کوئی حکم دیتا ہے تو حاملین عرش [فرشتے] تسبیح کرتے ہیں پھر اس آسمان والے فرشتے جو اس کے قریب ہے۔ پھر جو اس کے قریب ہیں۔ یہاں تک کہ تسبیح کا شور اس آسمان تک پہنچتا ہے۔ پھر چھٹے آسمان والے فرشتے ساتویں آسمان والوں سے پوچھتے ہیں کہ تمہارے رب نے کیا فرمایا؟ وہ انہیں بتاتے ہیں اور پھر ہر نیچے والے اوپر والوں سے پوچھتے ہیں یہاں تک کہ وہ خبر آسمان دنیا والوں ⇦⇦⇦

اسی طرح ابو جعفر محمد بن علی حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ اور دیگر صحابہ سے حج والی طویل حدیث روایت کرتے ہیں۔ یہ اس باب میں روایت کردہ سب سے بہترین حدیث ہے۔ اور انہی کی سند سے امام مسلم نے اپنی صحیح میں حضرت جعفر سے انہوں نے اپنے والد سے اور انہوں نے حضرت جابر سے روایت کیا ہے۔

❀ دوسرا جواب یہ ہے کہ معصومین میں سے سن رشد و تمیز میں صرف حضرت علی رضی اللہ عنہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا تھا، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے میں آپ ثقہ اور صادق ہیں۔ جیسا کہ آپ جیسے دوسرے صحابہ کرام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کرنے میں ثقہ اور صادق ہیں۔ الحمد للہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرام آپ سے حدیث روایت کرنے میں تمام لوگوں سے بڑھ کر سچے ہیں۔ ان میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ اس نے جان بوجھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولا ہو۔ حالانکہ ان میں سے کئی ایک سے غلطیاں ہوئی ہیں؛ ان سے گناہ بھی ہوئے ہیں۔ اس لیے کہ وہ معصوم نہیں تھے۔ اس کے باوجود اہل فن اور اہل امتحان ناقدین نے یقیناً آزمایا؛ اور اصول حدیث کے مطابق ان کی جانچ پرکھ کی؛ ان میں سے کسی ایک کے بارے میں بھی یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ اس نے جان بوجھ کر جھوٹ بولا ہو۔ بخلاف دوسری صدی کے؛ بلاشک وشبہ اس دور میں کوفہ میں ایسے لوگوں کی ایک جماعت موجود تھی جو جان بوجھ کر آپ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولا کرتے تھے۔

اسی وجہ سے تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین بالاتفاق اہل فقہ اور محدثین کے نزدیک ثقہ ہیں۔ حتی کہ وہ لوگ جو حضرت امیر معاویہ رضی اللہ عنہ سے متنفر بھی تھے؛ جب آپ ان کے سامنے مدینہ کے منبر پر کوئی حدیث بیان کرتے؛ تو وہ کہا کرتے تھے: ''حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ان پر کوئی تہمت نہیں لگائی جاسکتی۔''

ابن حجر رحمہ اللہ نے الاصابہ ۳/۴۱۳ پر آپ کے حالات زندگی میں تحریر کیا ہے؛ اور آپ سے روایت کرنے والوں میں صحابہ میں سے: حضرت ابن عباس وجریر البجلی ومعاویۃ بن خدیج والسائب بن زید وعبداللہ بن زبیر والنعمان بن بشیر وغیرہم شامل ہیں۔

حتی کہ حضرت بسر بن ارطاۃ رضی اللہ عنہ [1]؛ ان کے بارے جو باتیں معروف ہیں؛ اس کے باوجود ان کی دو

⇦⇦⇦ تک پہنچ جاتی ہے اور شیاطین کان لگا کر سنتے ہیں تو اس ستارے سے انہیں مارا جاتا ہے، پھر یہ اپنے دوستوں [یعنی غیب کی خبروں کے دعویداروں] کو آ کر بتاتے ہیں۔ پھر وہ جو بات اسی طرح بتاتے ہیں تو وہ صحیح ہوتی ہے لیکن وہ تحریف بھی کرتے ہیں اور اس میں اضافہ بھی۔ یہ حدیث حسن صحیح ہے۔ [صحیح مسلم؛ ٤/ ١٧٥٠۔ کتاب السلام؛ باب تحریم الکهانة؛ سنن ترمذی ٥/ ٤٠]۔

[1] بسر بن ارطاۃ کا پورا نام عمیر بن عویمر بن عمران ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کی سماعت کے بارے میں اختلاف ہے۔ آپ حضرت امیر معاویہ کے سالاروں میں سے ایک تھے۔ آپ بصرہ کے گورنر تھے؛ اور یمن کا علاقہ بھی آپ کی عملداری میں شامل تھا۔ آپ کی وفات سن ٨٦ ہجری میں ہوئی۔ جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے تو ان کی تخریج آمدہ سطور میں دیکھیں:

روی أبو داود فِی السننِ 4/200؛ کتاب الحدودِ، باب فِی الرجلِ یسرِق فِی الغزوِة أیقطع؟ : عن جنادة أبِی أمیة قال: کنا مع بسرِ بنِ أرطاة فِی البحرِ، فأُتِیَ بِسارِق یقال له مِصْدرٌ قد سرق بختِیةً، فقال: سمِعت ⇦⇦⇦

احادیث امام ابو داؤد رحمہ اللہ نے اور دیگر حضرات نے روایت کی ہیں۔ اس لیے کہ یہ حضرات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کرنے میں سچائی میں معروف تھے۔

درحقیقت یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس دین کی حفاظت کے لیے بندوبست تھا۔ ان میں سے کوئی ایک بھی جان بوجھ کر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ نہیں بولا کرتا ہے؛ اگر کسی نے ایسا کیا تو اللہ تعالیٰ نے اس کا پردہ چاک کر دیا؛ اور اس کا معاملہ طشت از بام کر کے رکھ دیا۔ یہی وجہ تھی کہ اگر رات کے اندھیرے میں سحری کے وقت کوئی انسان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ بولنے کا ارادہ بھی کر لیتا تو صبح کو لوگ کہتے: فلاں انسان کذاب ہے۔ تابعین کرام رحمہم اللہ مدینہ طیبہ؛ مکرمہ؛ شام؛ بصرہ اور دیگر علاقوں میں ان میں سے بہت ہی کم کسی کا جھوٹا ہونا معلوم تھا۔ لیکن غلطی سے کوئی بشر معصوم نہیں ہے۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ: ان میں ایسے حضرات بھی ہیں جو کہ ضعیف ہیں۔ اور کچھ ایسے ہیں جن پر ان جیسے دوسرے علماء نے کلام بھی کیا ہے۔ اہل علم میں ایسے لوگ ہیں جو اپنے حافظہ کی کمزوری کی وجہ سے غلطی کر جاتے ہیں اور بھول جاتے ہیں۔ مگر کوئی بھی جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولتا۔ [1]

جہاں تک آپ کے دو صاحبزادوں حضرات حسن و حسین رضی اللہ عنہما کا تعلق ہے؛ تو انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ پایا تھا؛ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوئی تو وہ دونوں ابھی بچے تھے؛ سمجھ کی عمر کو نہیں پہنچے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کی روایت بہت کم ہے۔ اور باقی تمام اثنا عشریہ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا زمانہ نہیں پایا۔ پس کسی کہنے والے کا یہ کہنا کہ: انہوں نے اپنے نانا سے روایت کی؛ اگر اس سے مراد یہ ہو کہ جو کچھ ان کے نانا نے کہا ہے؛ وہ ان کی طرف وحی کیا گیا؛ تو یہ نبوت کا دعویٰ ہے۔ جیسا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے انبیاء کی طرف وحی آتی تھی۔ یہ بات تو انبیاء کرام علیہم السلام کے علاوہ کسی کے لیے نہیں ہو سکتی۔

اگر اس کی مراد یہ ہے کہ: انہوں نے دوسروں سے سنا؛ تو پھر یہ ممکن ہے کہ کسی ایسے غیر سے بات سنی گئی ہو جس نے ان حضرات سے احادیث سنی ہوں؛ خواہ ان کا تعلق بنو ہاشم سے ہو یا کسی دوسرے سے۔ تو

⇦⇦⇦رسول اللهِ صلی اللہ علیہ وسلم يقول:" لا تـقطع الأيدِي فِي السفرِ ." ولو لا ذلِك لقطعته .والحدِيث فِي: سننِ التِرمِذِي 3/5 ؛ كتاب الحدودِ، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدِي فِي الغزوِ؛ وقال التِرمِذِي: هذا حدِيث غرِيب، وقد رواه غير ابنِ لهِيعة بِهذا الإِسنادِ نحو هذا .والحدِيث عن بسر فِي: سننِ النسائِي 8/84 ؛كِتاب قطعِ السارِقِ، باب القطعِ فِي السفرِ؛ ولفظه:" لا تقطع الأيدِي فِي السفرِ " .وصحح اللبانِي الحدِيث فِيصحِيحِ الجامِعِ الصغِيرِ .6/168"ورو هذا الحدِيث أحمد فِي مسندِهِ ؛ ط.الحلبِي.4/181-

[1] حضرت علی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ''اللہ کی قسم! آسمان سے زمین پر گر پڑنا میرے لیے اس سے زیادہ پسندیدہ ہے کہ میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جھوٹ باندھوں اور جب میں باہمی امور پر گفتگو کروں گا تو لڑائی میں فریب دہی کی اجازت ہے۔'' یہی وجہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ایک بات کہہ کر اس سے رجوع کر لیا کرتے تھے، چنانچہ کتب شیعہ ائمہ سے نقل کردہ مختلف روایات سے لبریز ہیں۔]] مسند احمد(۱/ ۱۳۱) صحیح بخاری کتاب المناقب۔ باب علامات النبوۃ فی الاسلام (ح:۳۶۱۱)، صحیح مسلم کتاب الزکاۃ۔ باب التحریض علی قتل الخوارج (ح :۱۰۶۶)۔

پھر ان کے نانان سے روایت کرنے میں کون سی امتیازی بات ہے؛ سوائے اس کے کہ اس کی حفاظت کا پورا اہتمام اور رعایت کی جائے۔ بلا شک وشبہ جو کوئی احادیث رسول اللہ ﷺ کا بہت زیادہ اہتمام اور خیال کرنے والا ہو؛ اور اس کے حصول میں مشغول رہتا ہو؛ وہ دوسروں کی نسبت زیادہ بڑا عالم ہوتا ہے۔

یہ ان حضرات کی کوئی خصوصیت نہیں ہے۔ بلکہ دوسرے لوگوں میں ایسے حضرات بھی ہیں جو بنی ہاشم کے اکثر لوگوں سے بڑھ کر سنت کے عالم ہیں۔امام زہری رحمہ اللہ رسول اللہ ﷺ کی احادیث مبارکہ ؛ آپ کے احوال واقوال اور افعال کے حضرت ابوجعفر محمد بن علی رحمہ اللہ سے بڑے عالم تھے؛ اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے۔اور یہ دونوں حضرات معاصر تھے۔

جب کہ موسی بن جعفر اور علی بن موسی اور محمد بن علی رحمہم اللہ ؛ تو علم کی معمولی سی شد بد رکھنے والا بھی جانتا ہے کہ حضرت مالک بن انس ؛ حماد بن زید اور حماد بن سلمہ؛ لیث بن سعد ؛ اوزاعی ؛ یحی بن سعید ؛ وکیع بن جراح اور عبداللہ بن مبارک؛ امام شافعی ؛ احمد بن حنبل ؛ اسحق بن راہویہ ؛ رحمہم اللہ اور ان کے امثال وہمنواء ان حضرات سے بڑے عالم تھے۔ □

اس کی گواہی ان احادیث وآثار سے ملتی ہے جو دیکھے اور سنے جاسکتے ہیں۔جیسا کہ آثار اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ کے دور میں اہل ایمان نے بہت بڑا جہاد کیا؛ اور انہیں فتوحات حاصل ہوئیں۔اور آپ کفار ومنافقین کی بیخ کنی اور سرکوبی پر حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی نسبت زیادہ قادر تھے۔

اور اس کی مزید وضاحت اس چیز سے ہوتی ہے کہ ان حضرات نے سند کے ساتھ جو احکام رسول اللہ ﷺ سے روایت کئے ہیں؛ وہ اس سے کئی گنا بڑھ کر ہیں جو ان دوسرے لوگوں نے روایت کئے ہیں۔

پس کسی مدعی کا یہ دعوی کرلینا کہ ان حضرات میں سے کسی ایک نے جو بھی فتوی دیا ہے؛ وہ ان کے پاس نبی کریم ﷺ کی روایت سے موجود ہے؛ تو یہ ان حضرات پر بہت بڑا جھوٹ ہے۔رضی اللہ عنہم اجمعین ۔اس لیے کہ یہ حضرات اپنے اقوال اور نبی کریم ﷺ سے منقول مرویات کے مابین فرق کیا کرتے تھے۔حضرت علی رضی اللہ عنہ فرمایا کرتے تھے:'' جب میں تم سے کوئی حدیث بیان کرتا ہوں؛ تو اللہ تعالیٰ کی قسم ! مجھے آپ پر جھوٹ بولنے سے یہ بات زیادہ بہتر لگتی ہے کہ میں آسمان سے زمین پر گر جاؤں ۔اور جب میں تم سے اپنے اور تمہارے درمیان کوئی بات کروں ؛تو بیشک جنگ دھوکہ ہوتی ہے۔'' یہی وجہ ہے کہ آپ آج ایک بات کہتے ؛ اور کل اس سے رجوع کر لیتے۔یہی وجہ ہے کہ ان کے مابین بھی مسائل میں ایسے ہی اختلاف تھا جیسے دوسروں کے ہاں ہوتا ہے۔اور آپ سے مختلف اقوال نقل کئے گئے ہیں؛ جیسے دوسرے لوگوں سے نقل کئے جاتے ہیں۔شیعہ اور اہل سنت کی کتابیں ان مختلف روایات سے بھر پور ہیں۔

[ائمہ معصومین سے روایت کا دعوی اور اس پر رد]

* شیعہ کا یہ قول کہ: ''امامیہ ثقہ راویوں سے نقل کرتے ہیں ۔تم خلفاً عن سلفٍ روایت کرتے چلے جاؤ گے یہاں تک کہ یہ روایت ائمہ معصومین میں سے کسی امام تک پہنچ جائے گی۔''

ہم جواباً کہتے ہیں کہ:اول :......''اگر یہ بات درست ہے تو ایک ہی معصوم سے روایت کرنا کافی ہے، ہر زمانے میں معصوم کی کیا ضرورت ہے؟ ۔نیز جب نقل و روایت موجود ہے اور اس پر اکتفاء کیا جا سکتا ہے، تو اس امام منتظر کا کیا فائدہ جس سے ایک لفظ بھی منقول نہیں، اور اگر یہ نقل ناکافی ہے[تو شیعہ بارہ سو سال سے خسارہ و جہالت میں رہے] پھر یہ ان کے ماننے والوں کے لیے بھی کافی نہیں ہو سکتی۔

دوم: ......مزید برآں یہ کہ: اگر ان میں سے کسی ایک سے منقول ثابت بھی ہو جائے جو کہ اس نے اپنے سے پہلے امام سے سنی ہو تو اس کا حکم وہی ہوگا جو اس کے امثال کی مسموعات و مرویات و منقولات کا ہے۔

شیعہ کی دروغ گوئی

سوم :......روافض ائمہ پر دروغ بیانی کرنے میں حد سے تجاوز کر جاتے ہیں ۔امام جعفر صادق شیعہ کی دروغ گوئی کی خصوصی آماج گاہ ہیں، دروغ گوئی کی حد یہ ہے کہ انہوں نے مندرجہ ذیل کتب کو امام موصوف کی جانب منسوب کر رکھا ہے:

١ ۔كتاب الجفر ٢ ۔ البطاقة ٣ ۔ الهفت

٤ ۔كتاب اختلاج الاعضاء۔ ٥ ۔ جدول الهلال

٦ ۔ احكام الرعود والبروق ٧ ۔منافع سور القرآن۔

٨ ۔ قرأة القرآن في المنام ۔ ❶

ایسے ہی جو کچھ ابو عبدالرحمٰن السلمی ❷ نے اپنی کتاب ''حقائق التفسیر'' میں نقل کیا ہے؛ یہ کتب شیعہ فرقہ طرقیہ

❶ بہت ساری کتابیں حضرت جعفر الصادق رحمہ اللہ کی طرف منسوب کی گئی ہیں جن کا موضوع مخفی اور باطنی علوم ہیں ؛ جن کے بارے میں شیعہ حضرات کا خیال ہے کہ یہ علم ائمہ کے ساتھ خاص تھا۔ان میں سب سے زیادہ مشہور کتاب ''کتاب الجفر'' ہے۔اور بعض شیعہ یہ کتاب حضرت علی رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کرتے ہیں ۔ اور کا نام رکھا ہے:''جفر تنبؤا بالا حداث إلی نہایۃ العالم۔'' دیکھو: بروکلمان ١/ ٢٦٠۔اور اسی مصنف نے ''کتاب ''اختلاج الاعضاء اور منافع سور القرآن'' کا ذکر بھی کیا ہے۔ یہ کتاب الجفر اس کے متعلق کلینی نے اپنی کتاب میں لکھا ہے:''بیشک کتاب الجفر میں حضرت موسی علیہ السلام کی تورات اور حضرت عیسی علیہ السلام کی انجیل ؛ اور دیگر تمام انبیاء اور اولیاء کے علوم ہیں؛ اور بنی اسرائیل کے علماء کے علوم ہیں ۔اس میں حلال وحرام کا اور ما کان و ما یکون کا علم ہے۔ پھر یہ بتایا ہے کہ: جفر کی دو اقسام ہیں:ا۔ جو بکرے کے چمڑے پر لکھی جاتی ہے۔اور دوسری وہ جو بھیڑ کے چمڑے پر لکھی جاتی ہے۔ دیکھو:١/ ٢٣٨؛ ط: تہران۔

❷ ابو عبدالرحمٰن محمد بن حسین بن محمد السلمی ولادت ٣٢٦ ہجری اور وفات ٤١٢ ہجری۔ علامہ ذہبی کہتے ہیں: صوفیاء کا شیخ تھا؛ان کے لیے تفسیر اور تاریخ بھی لکھی ہے۔اور صوفیاء کے لیے اپنی طرف سے حدیثیں گھڑا کرتا تھا۔

کا ذریعہ معاش ہیں۔حتی کہ بعض لوگوں کا خیال ہے رسائل اخوان بھی امام جعفر کا کلام ہے۔حالانکہ ہر عقل مند اور سمجھدار انسان جو اسلام کے بارے میں بہت معمولی سی معلومات رکھتا ہے وہ جانتا ہے کہ اس کتاب کی باتیں اسلام سے متناقض ہیں۔

مزید برآں کہ یہ کتاب حضرت جعفر بن محمد رحمہ اللہ کی موت کے دوسو سال بعد لکھی گئی ہے۔اس لیے کہ محمد بن جعفر رحمہ اللہ کی وفات سن ۱۴۸ھ میں ہوئی ہے۔اور یہ کتاب چوتھی صدی ہجری میں اس وقت لکھی گئی جب مصر میں بنو عبید کی حکومت تھی؛ اور انہوں نے قاہرہ شہر آباد کیا تھا۔تو یہ کتاب ان اسماعیلیہ کے مذہب کے مطابق لکھی گئی تھی۔اس کتاب کا مواد خود اس پر دلالت کرتا ہے۔اس کتاب میں وہ احوال لکھے گئے ہیں جو شام کے ساحل پر مسلمانوں کے ساتھ پیش آئے؛ جب عیسائی مسلمانوں پر غالب آگئے تھے۔یہ تیسری صدی ہجری کے بعد کا واقعہ ہے۔اور یہ بھی معلوم ہوا ہے کہ اس کتاب کے مصنفین جیسے زید بن رفاعہ؛ اور ابوسلیمان بن معشر البستی؛ جو المقدسی کے نام سے مشہور تھا؛ اور ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی؛ اور ابواحمد النہر جوری اور عوفی؛ ابوالفتوح المعافی بن زکریا الجریری؛ جس کی کتاب ''الجلیس الانیس'' ہے؛اور ان کے ساتھ مناظرہ کا بھی معلوم ہوا ہے؛ جس کا ذکر ابوحیان توحیدی نے اپنی کتاب ''الإمتاع المؤانسة'' میں کیا ہے۔'' [الفہرست لابن ندیم ۱۷۴]

خلاصہ کلام! جو کوئی رافضہ کی تحریروں اور تقریروں میں ان کا آزما چکا ہوا سے علم ہے کہ رافضی اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سب سے بڑھ کر جھوٹ بولنے والے ہیں۔یہ ایک مسلمہ صداقت ہے کہ صدق ناقل اور اتصال سند کو معلوم کیے بغیر کثرت سے جھوٹ بولنے والے شیعہ کی روایات پر اعتماد نہیں کیا جا سکتا۔شیعہ کی دروغ گوئی کا نتیجہ یہ ہوا کہ اہل کوفہ اور عراق کے باشندے بھی ان کی دیکھا دیکھی دروغ گوئی کے خوگر بن گئے اس کی حد یہ ہے کہ اہل مدینہ ان کی روایات کو قبول کرنے سے احتراز کرتے تھے،امام مالک رحمہ اللہ فرمایا کرتے تھے:

''اہل عراق کی مرویات کے ساتھ اہل کتاب کی روایات کا معاملہ کریں؛ نہ ان کی تصدیق کیجئے نہ تکذیب۔''

ایک مرتبہ محدث عبدالرحمٰن بن [1] مہدی رحمہ اللہ نے امام مالک رحمہ اللہ سے کہا:

''ابوعبداللہ! (امام مالک کی کنیت) ہم نے آپ کے شہر (مدینہ طیبہ) میں چالیس دن میں چارسو حدیثیں سنی ہیں، حالانکہ ہم (عراق میں) ایک دن میں اس قدر احادیث سن لیا کرتے تھے۔''

امام مالک رحمہ اللہ نے فرمایا:''ابوعبدالرحمٰن! آپ کی ٹکسال ہمیں کہاں نصیب! آپ کے علاقہ

[1] عبدالرحمٰن بن مہدی کی کنیت ابوسعید اور نسبت لؤلوی بصری ہے۔ان کی تاریخ ولادت ووفات (۱۳۵۔۱۹۸) ہے۔یہ بہت بڑے حافظ حدیث تھے۔ان کے اساتذہ میں شعبہ بن حجاج،سفیان ثوری اور امام مالک کے نام قابل ذکر ہیں۔عبداللہ بن مبارک اور امام احمد بن حنبل نے آپ سے روایت کی ہے یہ ہر سال حج کو جاتے اور ہر دورات میں قرآن کریم ختم کیا کرتے تھے۔

والے تو راتوں کو ٹکسال میں حدیثیں گھڑتے اور دن میں ان کو پھیلاتے ہیں۔''

بایں ہمہ کوفہ میں بہت سے قابل اعتماد محدثین بھی موجود تھے۔شیعہ کے کثرت کذب کا نتیجہ یہ ہوا کہ علم حدیث میں مہارت نہ رکھنے والوں پر احادیث کی چھان پھٹک مشکل ہوگئی اور وہ صحیح وضعیف حدیث میں امتیاز نہیں کر سکتے تھے۔جیسے کوئی اجنبی شخص ایک ایسے شہر میں داخل ہو جہاں کے آدھے باشندے دروغ پیشہ ہوں؛ تو وہ شخص جب تک کسی صادق اور ثقہ راوی کو پہچان نہ لے گا ان سے روایت نہیں کرے گا۔یا جس طرح کسی شہر میں کھوٹے سکے زیادہ ہوں تو جو شخص کھرے کھوٹے میں تمیز نہیں کرسکتا معاملہ سے اجتناب کرے گا۔یہی وجہ ہے کہ غیر ناقد کے لیے اہل بدعت کی کتب کا درس و مطالعہ جن میں روایات کا ذبہ کی بھر مار ہو؛ مکروہ ہے۔اسی طرح افسانہ گو اور ان کے نظائر و امثال سے...... جو دروغ گوئی میں معروف ہوں ......علمی استفادہ ناروا ہے، اگرچہ یہ لوگ کافی سچ بھی بولتے ہیں۔اس امر میں علماء اسماء الرجال یک زبان ہیں کہ شیعہ سب فرقوں کی نسبت زیادہ جھوٹ بولتے ہیں۔

[شیعہ مذہب میں رائے؛ اجتہاد کی طرف عدم التفات کا دعوی]

[اعتراض]:......شیعہ مصنف رقم طراز ہے:''شیعہ ائمہ نے رائے اور اجتہاد کی جانب دھیان نہیں دیا اور قیاس اور استحسان کو حرام قرار دیا۔''

[جواب]:......اس کا جواب کئی وجوہ سے دیا جاسکتا ہے:

پہلی وجہ:...... جہاں تک قیاس و رائے کا تعلق ہے اس میں اہل سنت اور شیعہ برابر ہیں۔اہل سنت میں اہل رائے بھی ہیں؛ اور وہ بھی جو حجیت قیاس کے قائل نہیں۔شیعہ میں اس بارے میں نزاع ہے۔زیدیہ شیعہ حجیت قیاس و اجتہاد کے قائل ہیں؛ اور وہ اس باب میں اپنے ائمہ سے مرویات نقل کرتے ہیں۔❶

دوم: بہت سارے خواص وعوام اہل سنت قیاس کو نہیں مانتے۔ایسا نہیں ہے کہ جو کوئی بھی خلفاء ثلاثہ کی خلافت کا قائل ہوگا وہ قیاس کا بھی قائل ہوگا۔بلکہ بغداد کے معتزلہ قیاس کو حجت قرار نہیں دیتے۔❷

اہل ظاہر کے فقہاء جیسے داؤد بن علی❸ اور ان کے متبعین؛ اہل بیت کا ایک گروہ اور صوفیاء کا ایک گروہ

---

❶ زیدیہ کے اس بارے میں دو گروہ ہیں۔ایک گروہ قیاس کو مانتا ہے اور اجتہاد اور رائے کا انکار کرتا ہے۔جب کہ دوسرا گروہ اسے تسلیم کرتا ہے۔ان کی مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: اشعری کی کتاب''مقالات الاسلامیین ۱/۱۴۱۔

❷ ـقال الآمِدِی فِی الإِحكـامِ فِـی أصولِ الأحكام ٤/ ٦ ـ:وقالتِ الشِيعة والنظام وجماعة مِن معتزِلةِ بغداد كيحيى الِـإسـكـافِـي وجعفرِ بنِ مبشِر وجعفرِ بنِ حرب بِإحالةِ ورودِ التعبدِ بِه(القِياسِ) عقلاً، وإِن اختلفوا فِی مأخذِ الإِحالةِ العقلِيةِ۔" [اصول الدين لابن طاهر ٩.]

❸ علامہ ابن حزم ظاہری نے اس سلسلہ میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام ہے:"مـلـخص ابطال القياس والرأئی والإستحسان والتـقـليـد و التـعـليـل۔'' اور یہ کتاب استاد سعید افغانی کی تحقیق کے ساتھ ۱۹۶۰ء میں دمشق سے چھپ چکی ہے۔اس کی مزید تفصیل آمدی کی کتاب''احکام الاحکام میں مل سکتی ہے۔

قیاس کو نہیں مانتے۔

[اسی طرح محدثین کی ایک جماعت بھی قیاس کی مذمت کرتے ہیں]۔پس جو بھی صورت ہو؛ اگر قیاس باطل ہے؛ اور اسے ترک کیا جاسکتا ہے تو یہ بھی اہل سنت کے اقول میں سے ایک قول ہے۔اور اگر یہ حق ہے؛ اور قیاس کرنا ممکن ہے؛ تو اہل سنت کا ایک گروہ اس کا بھی قائل ہے۔[الغرض کسی بھی صورت میں حق اہل سنت سے باہر نہیں جاتا]۔

وجہ سوم : قیاس اور رائے کو حجت قرار دینا ایک مشہور جھوٹے اور غیر معصوم کے اقوال غیر مصدقہ کو مستند تصور کرنے سے بہتر ہے۔ یہ حقیقت کسی شک وشبہ سے بالاتر ہے کہ صحیح ثابت شدہ حدیث نبی ﷺ کی تعلیم حاصل کرنے کے لیے ان ائمہ کبار کے اجتہاد اور رائے کی طرف رجوع کرنا جو کہ مسائل و احکام کی تنقیح وتخریج اور مناط حکم کے بیان کیلئے اجتہاد کرتے ہیں؛ شیعہ کے امام حسن عسکری اور ان کے فرضی بیٹے کی روایات کے ساتھ تمسک واحتجاج کرنے سے بہتر ہے۔ یہ ائمہ دین مثلاً مالک،ابن ابی ذویب؛ابن الماجشون؛لیث ، اوزاعی،ثوری،ابن ابی لیلیٰ؛شریک؛ ابوحنیفہ،ابو یوسف ؛محمد بن حسن؛ زفر؛حسن بن زیاد اللولوئی؛ شافعی ؛ بویطی ؛ مزنی؛اور احمد بن حنبل؛ اسحق بن راہویہ؛ابو داؤد سجستانی؛اثرم؛ ابراہیم الحربی ؛ بخاری؛ عثمان بن سعید الدارمی؛ ابوبکر بن خزیمہ؛ محمد بن جریر الطبری؛ محمد بن نصر المروزی؛رحمہم اللہ اور ان جیسے دیگر علماء کرام حسن عسکری رحمہ اللہ اور ان کے متعلقین سے زیادہ علم دین رکھتے تھے۔اور اگر ان میں سے کوئی ایک کوئی فتوی دے؛ تو اس کے اجتہاد کی طرف رجوع کرنا ان عسکریین کے اجتہاد کی طرف رجوع کرنے سے زیادہ اولیٰ اور بہتر ہے۔ بلکہ ایسا کرنا ان پر واجب ہو جاتا ہے۔تو پھر اس وقت کیا عالم ہوگا جب ان سے نقل کرنے والے روافض جیسے لوگ ہوں۔

پس عسکریین اور ان کے امثال پر یہ فریضہ عائد ہوتا تھا کہ ان حضرات سے علمی استفادہ کرتے۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ علی بن حسین، ابوجعفر اور جعفر بن محمد عالم و فاضل تھے، ان کے بعد ان کی اولاد [بقیہ اماموں] میں کوئی عالم دین پیدا نہیں ہوا؛ اور نہ ہی ان کے علم کے بارے میں کوئی ایسی بات معلوم ہوئی ہے جیسے ان حضرات کے بارے میں معروف تھا۔ بایں ہمہ وہ اپنے معاصر علماء سے علمی استفادہ کرنے اور ان کی طرف رجوع کرنے میں کوئی عار محسوس نہیں کرتے تھے۔حتی کہ قاضی ابوعمران بن اشیب بغدادی نے کہا ہے:''ہمیں ہمارے اصحاب نے خبر دی ہے: کہ ربیعہ بن ابوعبد الرحمٰن اور جعفر بن محمد کا تذکرہ ہوا؛ اور بیشک انہوں نے [ربیعہ سے] علم حاصل کیا۔ ربیعہ نے کہا ہے: بیشک آپ نے مدینہ کے باغوں میں سے ایک باغ خریدا؛ اور پھر انہیں حضرت ربیعہ کی خدمت میں بھیجا تا کہ وہ خریداری کی شرائط تحریر کردیں۔ یہ واقعہ محمد بن حاتم بن زنجویہ البخاری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''إثبات امامة الصديق '' میں نقل کی ہے۔

جہاں تک تحقیق مناط کا تعلق ہے؛ تو وہ مسلمانوں کے مابین متفق علیہ مسئلہ ہے۔ وہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف

سے کسی حکم کلی پر بمعنی عام تعلیق منصوص ہو؛ تو پھر اس کے ثبوت کی ایک صورت پر غور کیا جائے؛ یا اس کی عام انواع کو دیکھا جائے؛ جیسا کہ عدالت کا معتبر ہونا؛ اور قبلہ کی طرف رخ کرنا؛ اور شراب اور جوا کا حرام ہونا منصوص ہے؛ اور ایسے ہی قسم کا حکم؛ اور مردار ہور خون کا اور خنزیر کے گوشت کا حرام ہونا؛ اور اس طرح کے دیگر مسائل۔ تو پھر پینے کی جس چیز میں اختلاف واقع ہو تو ہم دیکھیں گے: کیا وہ خمر[شراب] کی قسم ہے یا نہیں؟ جیسے نشہ آور نبیذ۔ اور کھیلوں میں سے متنازع کھیل میں دیکھیں گے؛ جیسے چونسہ بازی اور شطرنج؛ کیا وہ جوئے کی طرح ہے یا نہیں؟ اور متنازعہ قسم کے بارے میں دیکھیں گے جیسے حج اور مال صدقہ کرنے؛ اور غلام آزاد کرنے؛ اور طلاق؛ اور حرام قرار دینے؛ اور ظہار کی قسم؛ کیا یہ سبھی قسم میں داخل ہیں کہ ان کا کفارہ دیا جائے۔ یا ان کا شمار حلف کردہ عقود میں ہوتا ہے؛ اور وہ کچھ پورا کرنا لازم آتا ہے جس کا حلف اٹھایا ہو۔ یا پھر اس کا شمار ان میں سے کسی ایک میں بھی نہیں ہوتا؛ اور کسی طرح بھی اس انسان پر کچھ بھی لازم نہیں آتا۔ جیسا کہ اس چیز میں غور کیا جائے گا جس میں خون یا مردار یا خنزیر کا گوشت گر جائے؛ خواہ وہ پانی ہو یا دوسری کوئی مائع چیز ہو؛ اور اس کا رنگ اور ذائقہ نہ بدلا ہو۔ بلکہ نجاسات اس میں مل کر ختم / تحلیل ہو چکی ہوں۔ یا پھر ان کو اٹھالیا گیا ہے؛ اور اس کے جو اجزاء اس میں ملے ہوئے باقی رہ گئے تھے؛ وہ تحلیل ہوگئے ہوں۔ پس اس میں دیکھا جائے گا: کیا یہ اس پانی کے مسمیٰ میں داخل ہے جو کتاب وسنت میں مذکور ہے؟ یا پھر اس مردار؛ خون اور خنزیر کے گوشت کے مسمیٰ میں داخل ہے؟

جہاں تک تنقیح مناط اور اس کی تخریج کا مسئلہ ہے؛ تو ان دونوں امور میں اختلاف ہے۔ اس امامی شیعہ نے اصل میں کوئی ایسی دلیل ذکر ہی نہیں کی جو اجتہاد درائے اور قیاس کے باطل ہونے پر دلالت کرتی ہو؛ اور اس پر رد کیا جائے۔ بلکہ ان نے صرف اتنا کہا ہے: ''ایک گروہ یہ بات کہتا ہے۔'' تو یہ استنباط اور استخراج سے ان کی جہالت اور شریعت میں موجود حکمتوں اور معانی سے عدم معرفت؛ اور متماثلین کے مابین جمع اور مختلفین کے مابین تفریق سے لاعلمی کی دلیل ہے۔ پس یہ لوگ قرآن کے معانی اور احادیث رسول اللہ ﷺ بہت ہی زیادہ لاعلم اور جاہل ہیں۔ پس یہ لوگ اصول شریعت: کتاب اللہ تعالیٰ؛ سنت رسول اللہ ﷺ اور اجماع سے بالکل جاہل ہیں؛ جو کہ ان نصوص اور استنباط کی روشنی میں ثابت ہوتے ہیں۔

ان کی اہم بنیاد اور اساسی چیز وہ منقولات ہیں جو اپنے سے نقل کرتے ہیں۔ یہی حال ان جاہل مقلدین کا ہوتا ہے جو کسی ایک عالم کے استدلال کی پیروی کرتے ہیں۔ پھر ان کے علاوہ وہ دوسرے حضرات جو علماء کی تقلید کرتے ہیں جیسے امام مالک؛ امام شافعی اور امام احمد اور امام ابوحنیفہ رحمہم اللہ اور دیگر حضرات؛ تو انہیں ان حضرات کے اقوال کی معرفت ہوتی ہے۔ اور ان طرق سے بھی آگاہ ہوتے ہیں جن سے ان کے اقوال میں سے صحیح اور ضعیف کو جان سکیں۔ اور ان کے دلائل اور ان کے مآخذ کا علم ہوتا ہے۔ جبکہ روافض اپنے سے منقول صحیح اور غیر صحیح میں کوئی فرق نہیں کر سکتے۔ اور نہ ہی انہیں ان کے دلائل اور ان کے مآخذ کا علم ہوتا ہے۔ بلکہ وہ بھی جن مسائل میں

تقلید کرتے ہیں تو مطلق اہل تقلید میں سے ہیں۔ اور پھر یہ جمہور پر اختلاف کا عیب لگاتے ہیں؛ حالانکہ جو کچھ یہ لوگ اپنے ائمہ سے نقل کرتے ہیں؛ اس میں بھی تو اختلاف ہے۔ اور جو کچھ ان کے ائمہ سے منقول نہیں ہے؛ [یعنی وہ بعد کی روایات ہیں؛] اس میں تو اتنا اختلاف ہے جس کا شمار ممکن نہیں۔

چہارم :...... ان سے یہ کہا جائے گا کہ: اس میں کوئی شک نہیں جو کچھ فقہاء سے نقل کیا جاتا ہے؛ جیسے امام ابو حنیفہ؛ امام مالک؛ امام شافعی؛ امام احمد بن حنبل اور دیگر حضرات رحمہم اللہ ؛ وہ اس کی نسبت بہت زیادہ صحیح ہے جو کچھ روافض عسکریین اور محمد بن علی الجواد اور ان کے امثال و ہمنواؤں سے نقل کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ حضرات ان کے ائمہ کی نسبت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے بہت بڑے عالم تھے۔ پس جو کوئی سچے اور عالم کی روایات کو چھوڑ کر جھوٹے اور مرجوح کی روایات کی طرف عدول کرے؛ تو یقیناً وہ اپنے دین یا عقل یا ان دونوں چیزوں میں مصیبت کا شکار ہے۔

تو اس سے واضح ہو گیا کہ امامیہ جو کچھ اپنی فضیلت میں حکایات بیان کرتے ہیں؛ ان میں سے کوئی ایک چیز بھی ان کے خصائص میں سے نہیں ہے؛ اس کے کہ ان لوگوں نے جو ائمہ کے معصوم ہونے کا عقیدہ گھڑ لیا ہے۔ اس میں بھی ان کے ساتھ ایسے لوگ شریک ہیں جو ان سے بھی زیادہ برے ہیں۔ اور جو کچھ اس کے علاوہ ہے؛ خواہ وہ حق ہو یا باطل؛ تو ان کے علاوہ دوسرے لوگ جو اہل سنت میں سے ہیں؛ اور خلفائے ثلاثہ کی خلافت کے قائل ہیں؛ ان میں سے بھی بعض کا وہی قول ہے۔ اور ائمہ کی عصمت کا عقیدہ جو امامیہ کے ساتھ خاص ہے؛ وہ دین و عقل سے دوری اور فساد کی انتہاء پر ہے۔ اور یہ عقیدہ ان بہت سارے عبّاد [زہاد] کے عقیدہ سے بھی برا ہے جو اپنے مشائخ کے محفوظ ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور ان بہت سارے قدیم اہل شام بنو امیہ کے متبعین کے عقیدہ سے بھی برا ہے جو کہتے تھے کہ بیشک امام کی اطاعت ہر چیز میں واجب ہے۔ اور یہ کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو حاکم بناتا ہے تو اس کی نیکیوں کو قبول کرتا ہے؛ اور اس کی برائیوں سے درگزر کر دیتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مشائخ کی شان میں غلو کرنے والے؛ اگرچہ اپنے شیخ کی شان میں غلو کرتے ہیں؛ مگر پھر بھی وہ ہدایت کو اس شیخ تک محصور نہیں سمجھتے؛ اور کسی دوسرے کی اتباع سے منع نہیں کرتے۔ اور نہ ہی کسی ایسے انسان کو کافر کہتے ہیں جو ان کے شیخ کا معتقد نہ ہو۔ اور نہ ہی اپنے شیخ کو معصوم کہتے ہیں؛ جیسے یہ روافض کہتے ہیں۔ ہاں یہ علیحدہ بات ہے کہ کوئی انسان دین سے بالکل ہی نکل گیا ہو؛ تو وہ شیوخ کے شان میں انتہائی غلو کرنے والوں میں سے ہے جیسے اسماعیلیہ؛ نصیریہ اور روافض ہیں۔

بہر حال ان میں شر اور برائی دوسرے لوگوں کی نسبت بہت زیادہ ہے۔ اور دوسروں کی نسبت یہ لوگ بڑے غالی ہیں۔ جبکہ دوسرے لوگوں کی برائی ان کی برائی کا ایک جزء ہوتی ہے۔

جہاں شام کے غالی بنو امیہ کے اتباع کاروں کا تعلق ہے؛ جو کہتے ہیں: کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو حاکم بناتا

ہے تو اس کی نیکیوں کو قبول کرتا ہے؛ اور اس کی برائیوں سے درگزر کر دیتا ہے۔اور کبھی یہ بھی کہتے ہیں : اللہ تعالیٰ اس کا محاسبہ نہیں کریں گے۔''اسی لیے ولید بن عبد الملک نے بعض علماء سے [یہ مسئلہ] پوچھا تھا؛ تو انہوں نے جواب دیا:اے امیر المؤمنین ! کیا آپ اللہ تعالیٰ کے ہاں زیادہ عزت والے ہیں یا حضرت داؤد علیہ السلام ؟ اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں ارشاد فرماتے ہیں :

﴿یٰدَاوٗدُ اِنَّا جَعَلْنٰكَ خَلِیْفَةً فِی الْاَرْضِ فَاحْكُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوٰى فَیُضِلَّكَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ اِنَّ الَّذِیْنَ یَضِلُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِیْدٌۢ بِمَا نَسُوْا یَوْمَ الْحِسَابِ﴾(ص 26)

''اے داؤد! بیشک ہم نے تجھے زمین میں خلیفہ بنایا ہے،سوتو لوگوں کے درمیان حق کے ساتھ فیصلہ کر اور خواہش کی پیروی نہ کر، ورنہ وہ تجھے اللہ تعالیٰ کی راہ سے بھٹکا دے گی۔ یقیناً وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کی راہ سے بھٹک جاتے ہیں، ان کے لیے سخت عذاب ہے، اس لیے کہ وہ حساب کے دن کو بھول گئے۔''

ایسے ہی سلیمان بن عبد الملک کا بھی اس سلسلہ میں ابو حازم المدنی سے سوال مشہور ہے؛ جو ان کے مشہور وعظ میں کیا تھا: تو انہوں نے بھی اس کے جواب میں یہی آیت پڑھی تھی۔

ان لوگوں کی غلطیوں اور گمراہیوں کے باوجود یہ کہتے تھے : امام منصوب کی اطاعت اللہ تعالیٰ نے موارد اجتہاد میں واجب کی ہے۔جیسا کہ جنگی کمانڈر اور فیصلہ کرنے والے جج کی اطاعت واجب ہوتی ہے۔وہ ان کے اقوال کو شریعت نہیں قرار دیتے کہ ہر ایک پر ان کی اطاعت واجب ہو۔اور نہ ہی انہیں خطا سے معصوم سمجھتے ہیں۔ اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ امام کو سارے دین کا پتہ ہوتا ہے۔لیکن ان لوگوں میں سے جنہوں نے غلطی کی؛ انہوں نے دو وجہ سے غلطی کی ہے۔اول یہ کہ وہ لوگ حاکم کی اطاعت کو مطلق طور پر فرض سمجھتے تھے۔اور کہتے تھے : اللہ تعالیٰ نے ہمیں ان کی اطاعت کا حکم دیا ہے۔دوم یہ کہ: ان میں سے جو لوگ کہتے تھے کہ: جب اللہ تعالیٰ کسی کو حاکم بناتا ہے تو اس کی نیکیوں کو قبول کرتا ہے؛ اور اس کی برائیوں سے درگزر کر دیتا ہے۔تو ان لوگوں کی غلطی اور رافضہ کی گمراہی کے درمیان کیا نسبت ہوسکتی ہے جو اپنے ائمہ کو معصوم کہتے ہیں۔

پھر اس کے ساتھ ہی یہ بھی واضح ہوگیا کہ وہ مسائل جن سے وہ جمہور اہل سنت سے جداگانہ نظریات رکھتے ہیں ؛ وہ سبھی غلطی پر ہیں۔اور جو کچھ ان کے پاس حق موجود ہے؛ درحقیقت وہ جمہور اہل سنت یا بعض اہل سنت کا قول ہوتا ہے۔اور ہم یہ نہیں کہتے کہ:''تمام اہل سنت والجماعت کے گروہ حق وصواب پر ہیں؛ بلکہ ان میں سے بعض سے غلطی بھی ہوتی ہے؛ اور حق وصواب کو بھی پالیتے ہیں۔لیکن ان میں سے ہر ایک گروہ کے پاس موجود حق وصواب شیعہ کے ہاں موجود حق وصواب سے بہت زیادہ ہے اور شیعہ کی غلطیاں بہت زیادہ ہیں۔

رہے وہ مسائل جن میں شیعہ تمام اہل سنت گروہوں سے انفرادی حیثیت رکھتے ہیں؛ وہ تمام کے تمام غلط ہیں۔ان کے ساتھ ذرہ بھر بھی حق نہیں ہے؛ یہ علیحدہ بات ہے کہ بعض اہل سنت نے بھی ایسا کچھ کہا ہو۔

پس اس قدر بحث سے یہ دعوی باطل ہو جاتا ہے کہ امامیہ کا عقیدہ راجح ہے۔ بلا شک وشبہ اس قدر بحث سے یہ واضح ہوگیا کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب ہی صحیح معنوں میں راجح ہے۔ اور ہر مقام کے لیے اس کے مناسب گفتگو ہوتی ہے۔

اور یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ جب ایمان اور کفر کے مابین مفاصلہ ہوتو ایمان ان لوگوں کے نزدیک راجح ہوتا ہے جو اسے راجح سمجھتے ہیں؛ اور ایسے ہی جب خیر وشر کے مابین مفاضلہ ہوتو خیر راجح ہوتی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ مَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَ اتَّخَذَاللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا☆﴾[النساء ۱۲۵]

''اور دین کے لحاظ سے اس سے بہتر کون ہے جس نے اپنا چہرہ اللہ تعالیٰ کے لیے تابع کر دیا، جب کہ وہ نیکی کرنے والا ہواور اس نے ابراہیم کی ملت کی پیروی کی، جو ایک (اللہ کی) طرف ہو جانے والا تھا اور اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کو خاص دوست بنالیا۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ اِذَا نُوْدِيَ لِلصَّلٰوةِ مِنْ يَّوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا اِلٰى ذِكْرِ اللّٰهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ﴾ (الجمعة 9)

''جب جمعہ کے دن نماز کے لیے اذان دی جائے تو اللہ تعالیٰ کے ذکر کی طرف لپکو اور خرید وفروخت چھوڑ دو، یہ تمھارے لیے بہتر ہے، اگر تم جانتے ہو۔

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قُلْ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ يَغُضُّوا مِنْ اَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوْجَهُمْ ذٰلِكَ اَزْكٰى لَهُمْ﴾ (النور30)

''مومن مردوں سے کہہ دے اپنی کچھ نگاہیں نیچی رکھیں اور اپنی شرم گاہوں کی حفاظت کریں، یہ ان کے لیے زیادہ پاکیزہ ہے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بُيُوْتًا غَيْرَ بُيُوْتِكُمْ حَتّٰى تَسْتَاْنِسُوْا وَتُسَلِّمُوْا عَلٰۤى اَهْلِهَا ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ (النور 27)

''اے ایمان والو! اپنے گھروں کے سوا اور گھروں میں داخل نہ ہو، یہاں تک کہ انس معلوم کرلو اور

ان کے رہنے والوں کو سلام کہو۔‘‘

بلکہ بعض اوقات اللہ تعالیٰ اس پر اپنی فضیلت بیان کرتے ہیں جسے اللہ تعالیٰ کے علاوہ پوجا جاتا ہو۔جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ ءٰ آللّٰهُ خَيْرٌ اَمَّا يُشْرِكُوْنَ ﴾(النمل 59)

’’کیا اللہ تعالیٰ بہتر ہے، یا وہ جنھیں یہ شریک ٹھہراتے ہیں؟۔‘‘

اور جیسا کہ اہل ایمان جادوگروں کا قول نقل کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ اللّٰهُ خَيْرٌ وَّاَبْقٰى ﴾[طه ۷۳]

’’اور اللہ تعالیٰ بہتر اور سب سے زیادہ باقی رہنے والا ہے۔‘‘

ایسے ہی یہ بھی واضح ہو گیا کہ بیشک اگر ان کے درمیان تقابل کیا جائے تو کفار کے جرائم بہت بڑے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ ﴾(البقره ۲۱۷)

’’وہ آپ سے حرمت والے مہینے کے متعلق اس میں لڑنے کے بارے میں پوچھتے ہیں،فرما دیجیے اس میں لڑنا بہت بڑا ہے......۔‘‘

پھر آگے چل کر اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ كُفْرٌ بِهٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اِخْرَاجُ اَهْلِهٖ مِنْهُ اَكْبَرُ عِنْدَ اللّٰهِ وَ الْفِتْنَةُ اَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ ﴾(البقره ۲۱۷)

’’اور اللہ تعالیٰ کے راستے سے روکنا؛ اس سے کفر کرنا اور مسجد حرام سے روکنا اور یہاں کے باشندوں کو اس سے نکالنا اللہ تعالیٰ کے نزدیک اس سے زیادہ بڑا ہے اور فتنہ قتل سے زیادہ بڑا ہے......۔‘‘

یہ آیات اس وقت نازل ہوئیں جب مشرکین نے مسلمانوں کے ایک سریہ کو عار دلائی؛ انہوں نے ایک آدمی کو حرمت والے مہینے میں قتل کر دیا تھا۔اس کا نام ابن حضرمی تھا۔تو اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی:

﴿يَسْـَٔلُوْنَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيْهِ قُلْ قِتَالٌ فِيْهِ كَبِيْرٌ﴾[البقرة ۲۱۷]

’’وہ آپ سے حرمت والے مہینے میں لڑنے کا پوچھتے ہیں،فرما دیجیے اس میں لڑنا بہت بڑا ہے۔‘‘

پھر یہ بیان کر دیا کہ مشرکین کے گناہ اللہ تعالیٰ کے ہاں بہت بڑے ہیں۔

جہاں تک اس کے تفصیلی پہلو کا تعلق ہے؛ تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ لَيْسَ بِاَمَانِيِّكُمْ وَ لَاۤ اَمَانِيِّ اَهْلِ الْكِتٰبِ مَنْ يَّعْمَلْ سُوْٓءًا يُّجْزَ بِهٖ وَ لَا يَجِدْ لَهٗ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ وَلِيًّا وَّ لَا نَصِيْرًا☆ وَ مَنْ يَّعْمَلْ مِنَ الصّٰلِحٰتِ مِنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ

فَاُولٰٓئِكَ يَدْخُلُوْنَ الْجَنَّةَ وَ لَا يُظْلَمُوْنَ نَقِيْرًا☆وَ مَنْ اَحْسَنُ دِيْنًا مِّمَّنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَ هُوَ مُحْسِنٌ وَّاتَّبَعَ مِلَّةَ اِبْرٰهِيْمَ حَنِيْفًا وَ اتَّخَذَاللّٰهُ اِبْرٰهِيْمَ خَلِيْلًا☆﴾

’’نہ تمھاری آرزوؤں پر (موقوف ہے) اور نہ اہل کتاب کی آرزوؤں پر، جو بھی کوئی برائی کرے گا اسے اس کی جزا دی جائے گی اور وہ اپنے لیے اللہ تعالیٰ کے سوا نہ کوئی دوست پائے گا اور نہ کوئی مدد گار۔اور جو شخص نیک کاموں میں سے (کوئی کام) کرے، مرد ہو یا عورت اور وہ مومن ہو تو یہ لوگ جنت میں داخل ہوں گے اور کھجور کی گٹھلی کے نقطے کے برابر ان پر ظلم نہیں کیا جائے گا۔اور دین کے لحاظ سے اس سے بہتر کون ہے جس نے اپنا چہرہ اللہ تعالیٰ کے لیے تابع کر دیا، جب کہ وہ نیکی کرنے والا ہو اور اس نے ابراہیم کی ملت کی پیروی کی، جو ایک (اللہ کی) طرف ہو جانے والا تھا اور اللہ تعالیٰ نے ابراہیم کو خاص دوست بنا لیا۔‘‘[النساء۱۲۳-۱۲۵]

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿قُلْ يٰٓاَهْلَ الْكِتٰبِ هَلْ تَنْقِمُوْنَ مِنَّآ اِلَّآ اَنْ اٰمَنَّا بِاللّٰهِ وَ مَآ اُنْزِلَ اِلَيْنَا وَ مَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَ اَنَّ اَكْثَرَكُمْ فٰسِقُوْنَ☆ قُلْ هَلْ اُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِّنْ ذٰلِكَ مَثُوْبَةً عِنْدَ اللّٰهِ مَنْ لَّعَنَهُ اللّٰهُ وَ غَضِبَ عَلَيْهِ وَ جَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَ الْخَنَازِيْرَ وَ عَبَدَ الطَّاغُوْتَ اُولٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَّ اَضَلُّ عَنْ سَوَآءِ السَّبِيْلِ☆﴾[المائدة ۶۰]

’’ کہہ دے اے اہل کتاب! تم ہم سے اس کے سوا کس چیز کا انتقام لیتے ہو کہ ہم اللہ تعالیٰ پر ایمان لائے اور اس پر جو ہماری طرف نازل کیا گیا اور اس پر بھی جو اس سے پہلے نازل کیا گیا اور یہ کہ بے شک تمھارے اکثر نافرمان ہیں۔کہہ دے کیا میں تمھیں اللہ تعالیٰ کے نزدیک جزا کے اعتبار سے اس سے زیادہ برے لوگ بتاؤں، وہ جن پر اللہ تعالیٰ نے لعنت کی اور جن پر غصے ہوا اور جن میں سے بندر اور خنزیر بنا دیے اور جنھوں نے طاغوت کی عبادت کی۔ یہ لوگ درجے میں زیادہ برے اور سیدھے راستے سے زیادہ بھٹکے ہوئے ہیں۔‘‘

❀❀❀❀

ابن مطہر کی ذکر کردہ پہلی وجہ پر جامع رد

صفات باری اور اہل سنت پر شیعہ کا بہتان:

[اعتراض]: شیعہ مصنف لکھتا ہے:

''شیعہ کے علاوہ دیگر اہل اسلام مختلف فرقوں میں بٹ گئے۔ان میں سے بعض-اشاعرہ کی ایک جماعت- ذات اللہ تعالیٰ کے ساتھ کچھ اور چیزوں کو بھی قدیم قرار دیتے ہیں، ان کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ صفات الٰہی موجود فی الخارج ہیں، جیسے علم اور قدرت۔پس وہ کہتے ہیں: اللہ کریم عالم ہونے میں صفت علم کے ثبوت کا محتاج ہے اور قادر ہونے میں صفت قدرت کا''وَهَلُمَّ جرًّا ۔'' اشاعرہ کی رائے میں اللہ تعالیٰ نہ قادر لذاتہ ہے، نہ عالم لذاتہ اور نہ حی لذاتہ۔ بخلاف ازیں ان صفات سے متصف ہونے میں وہ ان کا محتاج اور کامل بغیرہ ہے۔تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ۔اس طرح وہ اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات میں ناقص اور محتاج بتاتے ہیں؛ اور کہتے ہیں: یہ ذاتی صفات ہیں۔ان کے ایک شیخ امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ ان پر ہی انکار کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

''نصاری تین اشیاء کو قدیم مان کر کافر ہو گئے اور اشاعرہ نے قدماء کی تعداد نو تک بڑھا دی۔'' [آہ رافضی]

[جواب]: مذکورہ بالا امور کی تردید کئی طریقہ سے کی جا سکتی ہے:

❀ وجہ اوّل: یہ اشاعرہ پر بہتان طرازی ہے، اشاعرہ میں سے کوئی بھی یہ نہیں کہتا کہ اللہ تعالیٰ [ناقص بذاتہ ہے؛ یعنی] بذات خود کامل نہیں اور وہ اپنے کمال میں دوسروں کا محتاج ہے۔اور امام رازی رحمہ اللہ نے بھی یہ بات کہیں نہیں لکھی جو اس نے اعتراض میں ذکر کی ہے۔ بلکہ امام رازی رحمہ اللہ نے کسی ایسے کا یہ قول نقل کر کے اس کی مذمت بیان کی ہے [1] جس نے ان پر اعتراض کیا ہے۔چنانچہ امام رازی کہتے ہیں:

---

[1] یہ مسئلہ امام رازی نے اپنی کتاب ''الاربعین فی اصول الدین'' ص ۱۵۹ پر ذکر کیا ہے۔جب انہوں نے پندرھویں مسئلہ میں مثبتین صفات پر معتزلہ کے شبہ کا رد کیا ہے۔تو وہ کہتے ہیں: چھٹا شبہ: ''بیشک اللہ تعالیٰ نے نصاری کو اس لیے کافر قرار دیا ہے کہ وہ تین الہ مانتے تھے......۔'' والاول: یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ نصاری تین ایسی ذوات کو قدیم نہیں مانتے جو خود اپنی ذات کے ساتھ قائم ہوں۔'' جب ان کا یہ عقیدہ ہی نہیں تھا؛ تو پھر یہ محال ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس وجہ سے انہیں کافر قرار دیں؛......۔''

چھٹا شبہ: ''بیشک اللہ تعالیٰ نے نصاری کو ان کے اس عقیدہ کی وجہ سے کافر کہا ہے کہ:

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ﴾ [المائدة ۷۳]

''بلا شبہ یقیناً ان لوگوں نے کفر کیا جنھوں نے کہا بے شک اللہ تعالیٰ تین میں سے تیسرا ہے۔''

تو یہ معاملہ ان احوال سے خالی نہیں ہے؛ یا تو یہ کہا جائے کہ: بیشک اللہ تعالیٰ نے اس لیے انہیں کافر کہا ہے کہ وہ ایسی ⇦⇦⇦

یہ منکرین صفات جہمیہ کا پرانا اعتراض ہے۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الرد علی الجہمیة'' میں اس کی تردید کرتے ہوئے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔ امام احمد رحمہ اللہ فرماتے ہیں:

''جب ہم نے اللہ تعالیٰ کی یہ صفات بیان کیں تو جہمیہ کہنے لگے: تمہارا یہ خیال ہے کہ: اللہ تعالیٰ اور اس کا نور؛ اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت؛ اللہ تعالیٰ اور اس کی عظمت ...... یہ ہمیشہ سے رہے ہیں؛ تمہارا یہ عقیدہ تو نصاری والا عقیدہ ہے ۔ اس لیے کہ تمہارا یہ خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اور اس کا نور اور اللہ تعالیٰ اور اس کی قدرت ہمیشہ سے ہیں۔

تو جواباً عرض ہے کہ: ''ہم یوں نہیں کہتے کہ باری تعالیٰ ازلی ہے، اور اس کا نور و قدرت بھی ازلی ہے۔ بلکہ یوں کہتے ہیں کہ وہ اپنے نور و قدرت کے ساتھ ازلی ہے۔ ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ قدرت کی صفت اس میں کب آئی اور کیسے آئی؟

[اعتراض] جہمیہ کہتے ہیں: ''تم اس وقت تک موحد نہیں ہو سکتے، جب تک یہ نہ کہو کہ اللہ تعالیٰ ازل سے تھا اور دوسری کوئی چیز نہ تھی؟

ہم جواباً کہتے ہیں کہ: ''بلاشبہ اللہ تعالیٰ ازل سے تھا اور دوسری کوئی چیز نہ تھی۔ لیکن جب ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ازل ہی سے اپنی تمام صفات کے ساتھ متصف تھا تو ہم تمام صفات کے ساتھ ایک ہی معبود کو موصوف قرار دیتے ہیں۔ ہم نے ایک مثال بیان کر کے جہمیہ پر اپنا مقصد واضح کیا ہے، دیکھئے یہ کھجور کا درخت ہے، یہ متعدد اشیاء سے مل کر بنا ہے، اس کے تنے ہیں، ٹہنیوں کی موٹی چوڑیاں ہیں، اس کی چھال ہے، شاخیں ہیں، پتے اور گوند ہے۔''

⇦⇦⇦ تین ذاتوں کو ثابت مانتے ہیں جو قدیم ہیں اور اپنے آپ قائم ہیں ۔ یا پھر اس لیے کہ وہ ایسی ذات کو ثابت مانتے ہیں جو مختلف اور متبائن صفات سے موصوف ہے۔ پہلا نظریہ باطل ہے؛ اس لیے کہ نصاری ایسی تین ہستیوں کا اثبات نہیں کرتے جو قدیم اور بذات خود قائم ہوں۔ جب ان کا یہ عقیدہ ہی نہیں تو یہ محال ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سبب کی وجہ سے انہیں کافر قرار دیں۔ جب پہلا نظریہ باطل ہو گیا تو دوسرا خود بخود ثابت ہو گیا۔ وہ یہ کہ: نصاری کو اللہ تعالیٰ نے اس لیے کافر کہا ہے کہ وہ ایسی ذات کو ثابت مانتے ہیں جو مختلف اور متبائن صفات سے موصوف ہے۔ اور جب نصاری کو ان تین صفات کے اثبات کی وجہ سے کافر کہا ہے تو جو کوئی ذات کے ساتھ ساتھ آٹھ صفات کو ثابت مانتا ہو؛ تو یقیناً وہ نو چیزوں کو ثابت مانتا ہے۔ اور اس کا کفر نصاری کے کفر سے تین گنا بڑا ہے۔ مطلق صفات کی نفی کے بارے میں معتزلہ کا یہ مجموعی شبہ ہے۔ امام رازی رحمہ اللہ نے اس کے بعد معتزلہ کے اس شبہ کا رد کیا ہے۔ چنانچہ آپ کہتے ہیں: چھٹے شبہ کا جواب: یہ کہ اللہ تعالیٰ نے نصاری کو اس لیے کافر کہا ہے کہ وہ تین صفات کو ثابت مانتے ہیں جو کہ حقیقت میں تین ذاتیں ہیں۔ کیا آپ دیکھتے نہیں کہ وہ اقنوم کلمہ کا انتقال اللہ تعالیٰ کی ذات سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف جائز سمجھتے ہیں۔ اور جو چیز ایک ذات سے دوسری ذات میں مستقل طور پر انتقال کر سکتی ہو؛ تو وہ اپنی ذات میں بھی مستقل اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہوتی ہے۔ پس وہ اگرچہ انہیں صفات کہتے ہیں؛ مگر حقیقت میں وہ ان کے ذوات ہونے کا عقیدہ رکھتے ہیں۔ اور جو کوئی ایک سے زیادہ ذوات کو بذاتہ مستقل مانتا ہو [جو کہ اپنے آپ قائم ہو]؛ تو اس کے کفر میں کوئی شک نہیں رہ جاتا۔ تو پھر تم یہ کیوں کہتے ہو کہ: بیشک جو کوئی کثرت کے ساتھ صفات کو ثابت مانتا ہے اس پر کفر لازم آتا ہے؟

ان سب کو بحیثیت مجموعی ''نخلہ'' (کھجور کا درخت) کہا جاتا ہے۔ بعینہٖ اسی طرح اللہ تعالیٰ اپنی جملہ صفات سے متصف معبود برحق ہے۔ ہم یہ نہیں کہتے کہ: ''باری تعالیٰ کسی وقت قدرت سے عاری تھا، حتیٰ کہ اس نے قدرت کو پیدا کیا۔ جسے کوئی قدرت نہ ہو وہ تو عاجز ہوتا ہے۔ اور نہ ہی یہ کہتے ہیں کہ: وہ علم سے عاری تھا؛ بعد ازاں اس نے اپنے علم کو پیدا کیا، اور وہ ان سے متصف ہوا، حالانکہ جو علم و قدرت سے بہرہ ور نہ ہو وہ عاجز و جاہل ہوتا ہے۔ بخلاف ازیں ہم یہ کہتے ہیں کہ وہ ہمیشہ عالم و قادر اور مالک رہا ہے، اب یہاں کب اور کیوں کر کا سوال لغو اور بیکار ہے۔''

یقیناً اللہ تعالیٰ نے ایک کافر ولید بن مغیرہ مخزومی کا ذکر قرآن میں کیا ہے؛ اور اسے ''وحید'' کہا ہے؛ فرمایا:

﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ (مدثر 11)

''چھوڑ دیجیے مجھے اور اس شخص کو جسے میں نے اکیلا پیدا کیا۔''

یہ جس انسان کو وحید کہا گیا ہے؛ اس کی دو آنکھیں؛ دو کام اور زبان اور دو ہونٹ تھے۔ دو ہاتھ اور دو پاؤں تھے۔ اور باقی تمام اعضاء بھی تھے؛ مگر اللہ تعالیٰ نے ان تمام صفات کے باوجود اسے وحید کہا ہے۔ تو اللہ تعالیٰ کے لیے سب سے اعلیٰ مثالیں ہیں۔ وہ اپنی تمام تر صفات کے باوجود الہ واحد ہے۔

امام احمد رحمہ اللہ کی ذکر کردہ توضیح ان مسائل کے تمام اسرار کو شامل ہے۔ اور اس فرق کو بیان کرتا ہے جو رسولوں کا لایا ہوا عقل کے موافق پیغام ربانی ہے؛ اور جو کچھ جہمیہ نے عقائد گھڑ لیے ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اس کے اسماء کے مسمیٰ میں داخل ہوتی ہیں۔

❀ وجہ ثانی: مزید برآں مذکورہ قول امام اشعری یا اس کے جمہور موافقین اشاعرہ کا قول نہیں۔ بلکہ صرف وہ اشاعرہ اس کے قائل ہیں جو حال کا اثبات کرتے اور کہتے ہیں: ''عالمیت'' ایک حال ہے، جو معلل بالعلم ہے، ان کے نزدیک علم ایسے حال کا موجب ہے جو علم نہیں، بلکہ عالم ہوتا ہے؛ قاضی ابوبکر بن طیب المعروف امام باقلانی اور قاضی ابویعلیٰ رحمہ اللہ یہی نظریہ رکھتے ہیں، امام ابوالمعالی رحمہ اللہ کا پہلا قول یہی ہے۔

قائلین صفات کے دلائل:

بخلاف ازیں جمہور صفات کو ثابت ماننے والے کہتے ہیں:

''علم سے مراد عالم ہونا ہے، عالم وہی ہوتا ہے، جو علم سے بہرہ ور ہو اور قادر وہی ہے جو قدرت رکھتا ہو۔ مقصود یہ ہے کہ بلا علم کوئی عالم نہیں کہلا سکتا۔ جو قدرت سے بہرہ ور نہ ہو وہ قادر نہیں ہوسکتا۔ اور جو حیات سے محروم ہو وہ حی نہیں ہوسکتا۔ ان کے نزدیک اس کا علم اس کا عالم ہونا ہی ہے؛ اور قدرت اس کا قادر ہونا؛ اور حیات سے اس کا زندہ ہونا مراد ہے۔ یہ حقیقت میں ابوالحسن البصری اور دیگر چوٹی کے ماہر معتزلی علماء کا عقیدہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ چیز ضرورت کے تحت معلوم شدہ

ہے۔ اس لئے کہ اسم فاعل کا وجود مصدر کے بغیر ممتنع ہے، مثلاً صلوۃ [نماز] کے بغیر کوئی شخص مصلّی (نمازی) نہیں کہلا سکتا، روزہ کے بغیر صائم [روزہ دار] نہیں ہو سکتا اور نطق کے بغیر اسے ناطق نہیں کہہ سکتے۔ جب یہ کہا جائے کہ نماز کے بغیر کسی کو نمازی نہیں کہہ سکتے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں:

ا۔ ایک نماز اور ۲۔ دوسرا حال معلل بالصلوۃ۔ بخلاف ازیں نمازی وہی ہوگا، جو نماز سے موصوف ہو۔''

انہوں نے منکرین صفات کے عقیدہ کا انکار کیا ہے جو کہتے ہیں کہ: اللہ تعالیٰ زندہ ہے، مگر حیات سے بہرہ ور نہیں، اسی طرح وہ بلا قدرت قادر اور بلا علم عالم ہے۔ جو شخص باری تعالیٰ کو حی اور علیم و قدیر بالذات تسلیم کرتا ہے، اور اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ذات حیات اور علم و قدرت کو مستلزم ہے تو وہ دیگر کسی چیز کا محتاج نہیں۔ یہ صفات کو ثابت ماننے والوں کا عقیدہ ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مجرد ہے؛ اس کے لیے نہ ہی علم ہے نہ ہی زندگی۔ تو یہ عقیدہ منکرین صفات کا ہے۔

اور اس شیعہ مصنف نے جو بات کہی ہے؛ اس سے پہلے معتزلہ بھی یہی بات کہہ چکے ہیں۔ یہ الفاظ میں نے ابوالحسین البصری کے کلام میں بھی دیکھے ہیں۔ مگر اس کے باوجود جو شخص ابوالحسین بصری اور منکرین صفات کے افکار و آراء پر زحمت غور و فکر گوارا کرتا ہے، اس پر یہ حقیقت آشکار ہو جاتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو اثبات صفات کے لیے مجبور پاتے ہیں۔ اور اپنے اور قائلین صفات کے اقوال و معتقدات میں کوئی نمایاں فرق ثابت نہیں کر سکتے۔ اس لیے کہ منکرین صفات بھی اللہ تعالیٰ کو حی، قادر اور عالم تسلیم کرتے ہیں، اور یہ نہیں کہتے کہ صفات عین ذات ہیں، اس کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے ذات الٰہی پر ان زائد صفات کا اضافہ کر دیا ہے]۔ دوسرے مقامات پر ہم نے یہ مسئلہ تفصیل سے بیان کر دیا ہے۔

تیسری وجہ: ان سے جواب میں یہ کہا جائے گا کہ: یہ عقیدہ اصل میں مثبتین صفات کا عقیدہ ہے؛ جو کہ اشاعرہ کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ بلکہ جہمیہ اور معتزلہ اور ان کے موافقین شیعہ کے علاوہ مسلمانوں کے تمام گروہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں۔ ہم پہلے یہ بیان کر چکے ہیں کہ قدیم امامیہ علماء یہی عقیدہ رکھتے تھے۔ اگر یہ عقیدہ غلط ہے تو امامیہ علماء غلطی پر تھے۔ اور اگر یہ عقیدہ صحیح ہے؛ تو ان کے متأخرین علماء غلطی پر ہیں۔

[چوتھی وجہ] ان سے کہا جائے گا کہ شیعہ مصنف کا یہ قول کہ: ''اہل سنت بہت سی چیزوں کو قدیم مانتے ہیں۔'' یہ ایک مبہم قول ہے جس کا مقصود واضح نہیں، اس سے وہم پیدا ہوتا ہے کہ اہل سنت ازل ہی میں ذات باری کے علاوہ متعدد معبود مانتے ہیں، یا پھر اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس سے بہت ساری موجودات کو اس سے منفصل اور قدیم ثابت مانتے ہیں؛ یا پھر اللہ تعالیٰ کی صفات کمال جیسے علم و حیات اور قدرت کو اس کے ساتھ قائم مانتے ہیں؟ اگر یہ کہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ دوسرے خداؤں کو بھی مانتے ہیں؛ یا اللہ تعالیٰ کے ساتھ اس سے منفصل

دوسری قدیم موجودات کو بھی ثابت مانتے ہیں۔ بلکہ خود روافض پر یہ الزام ہے کہ انکے قدماء جیسے: ہشام بن الحکم اور دیگر بھی اثبات کے قائل تھے۔ جب دیالمہ کے عہد میں-دیالمہ جو کہ معتزلہ کے مذہب پر تھے- روافض معتزلہ کی طرف مائل ہوئے ؛ تو انہوں نے بھی ان کا یہ عقیدہ اختیار کرلیا۔تو یہ اہل سنت پر عظیم بہتان ہے۔ یہ جھوٹ گھڑنے والے بہتان تراش کی مراد اگر یہ نہ بھی ہوتو تب بھی اس مبہم جملہ سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے۔اور اگر یہ کہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ان صفات کو قدیمہ مانتے ہیں جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں ؛ یہ صفات کمال جیسے علم ؛ حیات اور قدرت ہیں۔تو یہ بات حق ہے۔ اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ:''اللہ تعالیٰ صفات قدیمہ سے موصوف ہے، جس طرح اس کی ذات قدیم ہے، اسی طرح اس کی صفات بھی قدیم ہیں، اس کا انکار ایک غلط کار اور ذلیل آدمی ہی کرسکتا ہے۔

جوان صفات کا انکاری ہے اور کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زندہ ہے، عالم ہے، قادر ہے لیکن حیات، علم اور قدرت کے بغیر تو اس کا قول اس قدر باطل ہے کہ کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی یہ کہتا ہے کہ اس کی قدرت ہی اس کا علم اور اس کا علم ہی اس کی قدرت ہے اور اگر اس کے ساتھ یہ بھی کہے کہ: اللہ تعالیٰ بذاتِ خود علم اور قدرت ہے تو اس نے موصوف کو ہی صفت بنا دیا اور اس صفت کو دوسری صفت قرار دے دیا۔ نفا [صفات کی نفی کرنے والے] فلسفیوں اور معتزلہ کے اقوال میں ایسی ہی باتیں موجود ہیں۔ درحقیقت ان اقوال کو دیکھتے ہی ان کا غلط ہونا معلوم ہوجا تا ہے۔ان فرقوں اور ان کے شبہات پر تفصیلی بحث دیگر مقامات پر موجود ہے۔

لفظ ''اللہ'' اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات ہر دو کو شامل ہے، صرف ذات مجرد کا نام نہیں ہے۔

[اعتراض]:......پانچویں وجہ:تمہارا یہ کہنا کہ: اہل سنت اللہ عزوجل کے علاوہ دیگر ہستیوں کو بھی قدیم مانتے ہیں۔''

[جواب]:......یہ بات غلط ہے۔ بیشک مثبتین صفات کے نزدیک یہ معانی اسمِ اللہ تعالیٰ کے مسمی سے خارج نہیں ہیں۔ بلکہ بعض اوقات تو وہ یہ کہتے ہیں: یہ صفات ذات کے علاوہ ہیں۔یعنی صفات سے خالی وہ ذات جس کا اثبات کرتے ہیں۔ نہ کہ اس سے ان کی مراد وہ ذات ہوتی ہے جو صفات سے متصف ہے۔ اللہ تعالیٰ کا نام ایسی ذات پر بولا جاتا ہے جو صفات سے متصف ہے۔ یہ اس ذات کا نام نہیں ہے جو صفات سے خالی ہے۔ اس لیے یہ ان کا قول نہیں ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کے ساتھ دیگر قدیم ہستیوں کا بھی اثبات کرتے ہیں۔ وہ ایسا کیسے کہہ سکتے ہیں جبکہ وہ تو یہ بھی کہنے کے روادار نہیں کہ صفت موصوف کا غیر ہے۔ پھر بھلا وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ بھی قدیم ہستیاں ہیں؟

بلکہ اثبات صفات کے قائلین کا ایک گروہ جیسے ابن کلاب ؛صفات کے بارے میں یہ نہیں کہتا کہ یہ قدیم ہیں۔تاکہ انہیں متعدد قدما کا قائل نہ ہونا پڑے۔ کیونکہ منکرین صفات اس اطلاق کا انکار کرتے ہیں۔ بلکہ وہ گروہ

یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہے۔

چھٹی وجہ:...... تمہارا یہ کہنا کہ: مثبتہ نے اللہ تعالیٰ کو عالم ہونے کے لیے علم کامحتاج بنا دیا ہے۔

جواب:...... اولاً: موجودہ مثبتہ کے قول پر تو یہ شبہ وارد ہوسکتا ہے لیکن جمہور کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا ہی علم ہے۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا اس علم کا محتاج ہے جو اس کی ذات کو لازم ہے تو یہ اس چیز کا اثبات نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ غیر کامحتاج ہے کیونکہ اس کی ذات علم کو مستلزم ہے اور علم اس کے عالم ہونے کو مستلزم ہے۔ تو اس کی اپنی ذات ہی عالم اور علم کی موجب ہے۔ جب یہ تسلیم کرلیا گیا کہ اس کی ذات ہی دونوں کا موجب ہے تو یہ اس سے بڑی بات ہے کہ اسے کسی ایک چیز کا موجب تسلیم کیا جائے جبکہ ان میں سے ایک چیز نقص نہ ہو۔ یہ معلوم ہے کہ علم کمال ہے اور اللہ تعالیٰ کا عالم ہونا بھی کمال ہے۔ تو جب اس کی ذات ہی دونوں کی موجب ہے تو معاملہ تب بھی ایسا ہی ہونا تھا جب اس کی ذات حیات اور قدرت کی موجب ہوتی۔

ساتویں وجہ:...... اس کا یہ کہنا کہ: مثبتہ نے اللہ تعالیٰ کو عالم ہونے کے لیے علم کامحتاج بنا دیا ہے۔ تلبیسی/مبہم قول ہے۔ کیونکہ لفظ محتاجی سے اس طرف ذہن جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایسی ہستی کامحتاج ہے جو اسے عالم بنا دے اور علم عطا کرے۔ جبکہ ایسا ہونا باطل ہے۔ اس کا ثبوت تو اس کی ذات کے لزوم کے ذریعہ ہے۔ اس کی ذات ہی اس کے علم اور عالم ہونے کی موجب ہے۔ اس کے موجب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اسے مستلزم ہے۔ یعنی اس کی ذات عالم ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اس نے علم پیدا کیا یا اسے اپنے اندر شامل کیا۔ جو دونوں معانی کا اثبات کرتا ہے، وہ کہتا ہے: وہ اس وقت تک عالم ہو ہی نہیں سکتا جب تک اس کے پاس علم نہ ہو۔ جب وہ قطعی طور پر عالم ہے تو اس کے پاس علم بھی ہے۔ گویا وہ استدلال سے ثابت کررہا ہے۔ وہ اللہ تعالیٰ کے عالم ہونے سے علم پر استدلال کررہا ہے۔ اور کہتا ہے: اس کی ذات نے اسے واجب کیا ہے۔ نہ کہ کسی اور چیز نے ایسا کیا ہے کہ اسے عالم بنایا ہو یا اس کے لیے علم تخلیق کیا ہو۔ اگر یہ تسلیم کرلیا جائے کہ اس کی ذات نے کسی واسطہ سے علم کو اپنے اوپر واجب کیا ہے تو موجب کا موجِب ہی موجِب ہوتا ہے۔ جس طرح اس نے اپنے زندہ اور عالم ہونے کو واجب کیا ہے۔ اور علم زندگی سے مشروط ہے۔ لہٰذا یہ نہیں کہا جائے گا کہ وہ اپنے عالم ہونے کے لیے کسی دوسری چیز کامحتاج ہے۔ کیونکہ یہ مشروط امور سارے کے سارے اس کی ذات کے لوازم ہیں۔ ان کا ثبوت غیر کا محتاج نہیں ہے۔

شیعہ مصنف کی غلط بیانی:

[اعتراض]:...... آٹھویں وجہ: شیعہ مصنف کہتا ہے: ''اہل سنت اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر لذاتہٖ تسلیم نہیں کرتے؛ بلکہ قدیم معنوں میں قادر اور عالم قرار دیا ہے۔''

[جواب]:...... اگر شیعہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت اللہ تعالیٰ کو منکرین صفات کی طرح علم و

قدرت سے مجرد [خالی]نہیں مانتے تو یہ درست ہے؛اور یہی عین حق ہے۔ اس لیے کہ علم و قدرت سے مجرد[خالی] ذات کا خارج میں کوئی وجوداور حقیقت ہی نہیں ۔ اور نہ ہی فقط خالی یہ صفات اللہ تعالیٰ ہیں اور نہ ہی عبادت کی مستحق ۔اور اگر یہ مراد لیتا ہے کہ اہل سنت اللہ کو عالم و قادر لذاتہٖ نہیں مانتے جوعلم وقدرت کومستلزم ہے تو یہ اہل سنت پرعظیم بہتان ہے۔ کیونکہ اس کی ذات جوموجب علم وقدرت ہے یہی اس کے عالم و قادر ہونے اور اس کےعلم وقدرت کو واجب ٹھہراتی ہے، اورعلم وقدرت واجب کرتے ہیں کہ وہ عالم اور قادر بھی ہو۔اس لیے کہ یہ امور باہم لازم وملزوم ہیں؛ بلکہ اس کی ذات ان کی موجب ہے۔ اوراس کی ذات ہی اس کے عالم ہونے کی موجب ہے؛ اور ساتھ ہی اس کی زندگی کی موجب بھی ہے۔وہ تب تک عالم نہیں ہوسکتا جب تک وہ زندہ نہ ہو؛ان لوگوں[مشبتہ] کا یہی عقیدہ ہے کہ عالم اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اسے علم نہ ہو۔

[اعتراض]:...... نوویں وجہ :شیعہ مصنف کہتا ہے:’’ اہل سنت اللہ تعالیٰ کو عالم و قادر لذاتہٖ تسلیم نہیں کرتے۔‘‘

[جواب]:...... اگر شیعہ مصنف کا مطلب یہ ہے کہ اہل سنت اللہ تعالیٰ کومنکرین صفات کی طرح علم و قدرت سے ایسی مجرد[خالی]ذات نہیں مانتے؛ جیسے منکرین صفات کہتے ہیں کہ وہ تو صرف مجرد ذات ہے۔تو یہ درست ہے؛اور یہی عین حق ہے۔اس لیے کہ علم اورقدرت سے خالی ذات کی خارج میں کوئی حقیقت نہیں ہے۔ نہ ہی ایسی ذات باری تعالیٰ کی ہوسکتی ہے جوعبادت کی مستحق ہو۔ اور اگراس کی مراد یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ لذاتہٖ عالم اورقادر ہیں؛ جو کہ اس کے علم وقدرت کومستلزم ہے؛تو یہ ان کے متعلق غلط بیانی ہے۔ بلکہ بذات خوداس کی ذات اس کےعلم وقدرت کی موجب ہے؛ اوراسی نے اس کے عالم اور قادر ہونے کو واجب کیا ہے۔ اورایسے ہی اس کےعلم اورقدرت کوبھی واجب کیا ہے۔اورعلم وقدرت کوایسا کردیا ہے جس سے اس کا عالم اورقادر ہونا واجب ہوتا ہے۔ بلا شک وشبہ یہ امورآپس میں متلازم ہیں۔اوراس کی ذات ان تمام صفات سے موصوف ہے۔اور یہی ان تمام چیزوں کوواجب بھی کرتی ہے۔پس وہ اپنے سے جدا کسی بھی چیز کی طرف محتاج نہیں ہے۔

[اعتراض]:...... دسویں وجہ :شیعہ مصنف کا کہنا ہے کہ:’’قدیم معانی ان صفات کے اللہ تعالیٰ کی طرف نسبت کےمحتاج ہیں۔‘‘

[جواب]:......مشبتہ کا یہ قول ہے ہی نہیں ۔ کیونکہ ان کے نزدیک صفات ہی قدیم معانی ہیں۔ جہاں تک اس بارے میں خبر دینے کاتعلق ہےتو وہ کہتے ہیں: یہ وصف ہے۔اور بلاشبہ کسی موصوف کا یہ وصف بیان کرنا کہ وہ عالم ہےاس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کیلیے علم کا اثبات نہ کیا جائے۔لیکن اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہی اپنے ساتھ قائم ان قدیم معانی کا موجب ہے۔ جب اسے علم، قدرت اور حیات سے انہی معانی کے ساتھ ہی متصف کیا جاسکتا ہےاور وہ خود ہی ان کا موجب ہےتو وہ کسی غیر کامحتاج ثابت نہیں ہوتا۔جیسا کہ اسے اسی وقت علم سے

متصف قرار دیا جاسکتا ہے جب وہ حیات سے موصوف ہو۔ حیات کا موجب بھی وہ خود ہی ہے۔ اس میں کسی غیر کا محتاج نہیں ہے۔ اگر وہ کہتا کہ قدیم معانی سے ان صفات کا ثبوت مستلزم ہے اور اس کی ذات ان دونوں کو مستلزم ہے اور یہ معانی ان صفات کے ثبوت کو مستلزم ہیں۔ تو اس کی بات درست ہوتی۔ تلازم تینوں طرف سے حاصل ہوتا ہے۔

[اعتراض]:...... گیارھویں وجہ: رافضی کہتا ہے کہ: ''اہل سنت اللہ کو محتاج، ناقص فی ذاتہ اور کامل بغیرہ مانتے ہیں۔''

[جواب]:...... شیعہ مصنف کا یہ قول سراسر بے بنیاد ہے، اس لیے کہ ذات الٰہی صفات لازمہ سے موصوف ہے اور خارج میں کوئی ذات مجرد عن الصفات موجود ہی نہیں، علاوہ ازیں صفات ذات اللہ کے سوا اور کچھ بھی نہیں۔ یعنی خالی صفات کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ اور نہ ہی خارج میں کوئی ایسی ذات ہے جو ان صفات سے خالی ہو؛ حتی کہ اسے ان صفات کا نیاز مند یا ان سے بے نیاز تعبیر کیا جاسکے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات ان تمام صفات کو مستلزم ہے۔ اور صفات اس ذات کو ملزوم ہیں جو ان سے موصوف ہے؛ یعنی اس ذات کا تصور ان صفات کے ساتھ ہوسکتا ہے؛ اور یہ صفات اس کے بغیر ثابت نہیں ہوسکتیں کہ یہ کہنا ممکن ہو کہ وہ ذات ان صفات کی محتاج ہونے کی وجہ سے ناقص ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسی ذات جو صفات کمال سے خالی ہو؛ ناقص ہے۔ ان کے بغیر وہ صفات کمال کی محتاج ہوتی ہے۔ یہ حق بات ہے۔ لیکن یہ خالی خولی ذات اللہ تعالیٰ کی ہستی نہیں؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ایسی کسی ذات کا خارج میں کوئی وجود ہی نہیں۔ مزید برآں اہل سنت صفات الٰہیہ کو اس کا غیر نہیں کہتے۔ [کہ یہ لوگ صفات پر لفظ غیر کا اطلاق نہیں کرتے۔]

[اعتراض]: بارھویں وجہ: شیعہ مصنف لکھتا ہے: ''نصاریٰ تین قدیم مان کر کافر ٹھہرے، مگر اشاعرہ کے نزدیک قدماء کی تعداد (نو) ہے۔''

[جواب]: یہ باطل کلام ہے۔ اللہ تعالیٰ نے نصاری کو اس لیے کافر قرار نہیں دیا کہ وہ تین قدماء تسلیم کرتے ہیں۔ بخلاف ازیں قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِيْنَ قَالُوْٓا اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ وَ اِنْ لَّمْ يَنْتَهُوْا عَمَّا يَقُوْلُوْنَ لَيَمَسَّنَّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنْهُمْ عَذَابٌ اَلِيْمٌ o اَفَلَا يَتُوْبُوْنَ اِلَى اللّٰهِ وَ يَسْتَغْفِرُوْنَهٗ وَاللّٰهُ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ o مَا الْمَسِيْحُ ابْنُ مَرْيَمَ اِلَّا رَسُوْلٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَ اُمُّهٗ صِدِّيْقَةٌ كَانَا يَاْكُلٰنِ الطَّعَامَ .... ﴾ (المائدہ: ۷۳۔۷۵)

''بلا شبہ یقیناً ان لوگوں نے کفر کیا جنھوں نے کہا بے شک اللہ تعالیٰ تین میں سے تیسرا ہے، حالانکہ کوئی بھی معبود نہیں مگر ایک معبود، اور اگر وہ اس سے باز نہ آئے جو وہ کہتے ہیں تو یقیناً ان میں سے

جن لوگوں نے کفر کیا انھیں ضرور دردناک عذاب پہنچے گا۔تو کیا وہ اللہ تعالیٰ کی طرف توبہ نہیں کرتے اور اس سے بخشش نہیں مانگتے، اور اللہ تعالیٰ بے حد بخشنے والا، نہایت مہربان ہے۔نہیں ہے مسیح ابن مریم مگر ایک رسول، یقیناً اس سے پہلے بہت سے رسول گزر چکے اور اس کی ماں صدیقہ ہے، دونوں کھانا کھایا کرتے تھے۔......''

تو پتہ چلا کہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ﴾ ''بیشک اللہ تعالیٰ تین میں سے تیسرا ہے۔'' کہنے کی بنا پر انہیں کافر ٹھہرایا، کیونکہ اس کے بعد فرمایا ہے: ﴿وَ مَا مِنْ اِلٰهٍ اِلَّآ اِلٰهٌ وَّاحِدٌ﴾ ''حالانکہ کوئی بھی معبود نہیں مگر ایک معبود۔''

اس آیت سے مستفاد ہوتا ہے کہ نصاری کا جرم اللہ تعالیٰ لایزال کو'' ثالث ثلاثہ'' قرار دینا تھا، اور اسی جرم کی پاداش میں انہیں کافر کہا گیا ب اللہ تعالیٰ نے یوں نہیں فرمایا:''وَمَا مِنْ قَدِيْمٍ اِلَّا قَدِيْمٌ وَّاحِدٌ۔''

''صرف ایک ہی قدیم ہے اور کوئی قدیم نہیں۔''

پھر اس کے حضرت مسیح اور ان کی والدہ کے احوال پر مزید روشنی ڈالی؛ کیونکہ انہیں ہی اللہ تعالیٰ کے ساتھ الہ بنالیا گیا تھا۔جیسا کہ اس دوسری آیت سے واضح ہوتا ہے؛ فرمایا:

﴿وَ اِذْ قَالَ اللّٰهُ يٰعِيْسَى ابْنَ مَرْيَمَ ءَ اَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُوْنِيْ وَ اُمِّيَ اِلٰهَيْنِ مِنْ دُوْنِ اللّٰهِ .... ﴾ (المائدہ: ۱۱٦)

''اور جب اللہ تعالیٰ نے فرمایا: اے عیسیٰ ابن مریم! کیا تو نے لوگوں سے کہا تھا، کہ مجھے اور میری والدہ دونوں کو اللہ کے سوا معبود بنالو......''

یہ آیت پہلی آیت کے سیاق کے موافق ہے۔اور اس میں اس چیز کا بھی بیان ہے کہ جن لوگوں نے یہ کہا تھا کہ ﴿اِنَّ اللّٰهَ ثَالِثُ ثَلٰثَةٍ ﴾ ''بیشک اللہ تعالیٰ تین میں سے تیسرا ہے۔'' ان کا مطلب یہ تھا کہ وہ تین خداؤں میں سے تیسرا خدا ہے۔اور وہ تین خدا یہ ہے تھے: اللہ تعالیٰ؛ حضرت عیسی بن مریم؛ اور ان کی والدہ محترمہ؛ مریم بنت عمران۔قرآن میں تو نہ ہی تین قدماء کا ذکر ہے اور نہ ہی تین صفات کا۔ بلکہ کتاب و سنت میں اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں کہیں بھی قدیم کا ذکر نہیں ہي۔اگرچہ معنوی اعتبار سے یہ لفظ درست ہے۔لیکن یہاں پر یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ انہوں نے جو وجہ بیان کی ہے اس کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے نصاری کو کافر نہیں کہا۔ ❶

اشاعرہ پر اعتراض اور اس کا جواب:

تیرھویں وجہ......: مان لیجیے کہ نصاری کو تین قدماء کے ماننے کی وجہ سے کافر کہا گیا۔لیکن صفات الٰہی کا اثبات کرنے والے یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ نو (۹) قدماء میں سے ایک ہے۔ بخلاف ازیں ان کے نزدیک لفظ

❶ [مزید برآں نصاریٰ خود اس بات کے معترف ہیں کہ حضرت مریم و عیسیٰ دونوں اس کائنات ارضی پر پیدا ہوئے تھے، لہٰذا حادث تھے، پھر وہ ان کو قدیم کیوں کر قرار دے سکتے تھے......؟]

’’اللہ‘‘ ذات وصفات دونوں کا جامع ہے۔ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات اس کی ذات سے خارج کوئی چیز نہیں۔ بلکہ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ میں اللہ تعالیٰ پر ایمان لایا؛ یا میں نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی ؛تو اس کی صفات بھی اس کے اسم کے مسمیٰ میں داخل ہوتی ہیں۔ وہ ہرگز یہ بات نہیں کہتے کہ اس کی صفات اللہ تعالیٰ کا غیر ہیں۔تو پھر یہ کہنا کیسے ممکن ہے کہ وہ نوں میں سے نو واں ہے یا تین میں سے تیسرا ہے۔

سرور کائنات ﷺ فرماتے ہیں: ’’جس نے غیر اللہ کی قسم کھائی اس نے شرک کا ارتکاب کیا۔‘‘❶

حدیث صحیح میں ثابت ہے کہ آپ ﷺ نے یوں قسم اُٹھائی ہے: اللہ تعالیٰ کی عزت کی قسم !❷

اللہ تعالیٰ کی حیات کی قسم !❸

اس سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی عزت وحیات کی قسم حلف بغیر اللہ میں شامل نہیں۔

چودھویں وجہ: حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات آٹھ میں معدود ومحصور نہیں ؛اگر چہ بعض صفات کو ماننے والے اشاعرہ اور دیگر لوگوں کا یہ قول ہے۔حق بات یہ ہے صفات ثابت ماننے والے جمہور علماء اور ائمہ اشعریہ کے نزدیک صفات الٰہیہ آٹھ کے عدد میں محصور نہیں ؛ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ صفات کسی بھی عدد میں محدود نہیں ہے۔پھر ناقل کا یہ کہنا کہ وہ نووں میں سے نو واں ہے؛ سراسر باطل ہے۔

پندرھویں وجہ: نصاریٰ تین اقانیم کے قائل ہیں اور کہتے ہیں کہ: یہ تین جواہر ایک جوہر میں جمع ہیں۔ اقانیم ثلاثہ میں سے ہر اقنوم الٰہ ہے جو پیدا کرتا اور رزق عطا کرتا ہے۔کلمہ اور علم کے اقانیم مسیح کے ساتھ متحد ہیں۔ نصاریٰ کے اس قول میں تضاد پایا جاتا ہے۔اس لیے کہ متحد اگر صفت ہوتو صفت نہ پیدا کرتی نہ رزق عطا کرتی ہے۔ ورنہ اپنے موصوف سے الگ ہوتی ہے۔جب کہ صفت اپنے موصوف سے الگ نہیں ہوتی۔ اور اگر صفت کا نام ہی موصوف ہے تو وہ جوہر واحد ہے اور وہی باپ ہے، اس سے مسیح کا باپ ہونا لازم آئے گا۔حالانکہ نصاریٰ اس کے قائل نہیں، اب نصاریٰ کے عقیدہ کو ذہن میں رکھیے اور اہل سنت کے نقطۂ نظر پر غور کیجئے جو کہتے ہیں کہ:

’’اللہ تعالیٰ ایک ہی ہے، اس کے اسماء حسنیٰ ہیں جو کہ اس کی صفات عالیہ پر دلالت کرتے ہیں اس کے سوا کوئی خالق ہے نہ کوئی معبود۔‘‘

ان دونوں عقائد میں اتنا بڑا فرق ہے کہ زمین وآسمان کے فرق کو پیچھے چھوڑتا ہے۔

---

❶سنن ابی داؤد۔ کتاب الایمان والنذور۔ باب فی کراھیۃ الحلف بالآباء (حدیث: ۳۲۵۱) ، سنن ترمذی۔ کتاب النذور والأیمان۔ باب ما جاء فی کراھیۃ الحلف بغیر اللّٰہ (حدیث:۱۵۳۵)

❷صحیح بخاری۔ کتاب الأیمان والنذور۔ باب الحلف بعزۃ اللہ تعالیٰ و صفاتہ و کلامہ ، و(ح:۶۶۶۱ ، ۷۳۸۳)

❸سنن ابی داؤد ، کتاب الایمان والنذور ، باب ما جاء فی یمین النبی ﷺ ما کانت ح:۳۲۶۶۔

جہمیہ نے صفات کو ثابت ماننے والوں پر بہت بڑا بہتان لگایا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ ابن کلاب کا شمار صفات الٰہیہ کو ثابت ماننے والوں میں ہوتا ہے۔اس نے جب جہمیہ کی تردید میں کتاب تحریر کی؛ تو انہوں نے ان کی بہن کے بارے میں ایک کہانی گھڑ ڈالی، کہانی کا خلاصہ یہ ہے کہنے لگے کہ: ابن کلاب کی بہن نصرانی تھی، جب ابن کلاب مشرف باسلام ہوا تو بہن نے اس سے قطع تعلق کرلیا، ابن کلاب نے کہا کہ میں تو مسلمانوں کے دین میں فساد پیدا کرنے کے لیے مسلمان ہوا ہوں، یہ سن کر وہ راضی ہوگئی۔

یہ کہانی گھڑنے والے کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ صفات باری تعالیٰ کا اثبات نصاری کا عقیدہ ہے، حالانکہ اہل سنت اور نصاری کے نظریات کے مابین اتنا ہی فرق ہے جتنا بنیاد اور چوٹی میں۔ان سے یہ قصہ بعض سالمیہ اور بعض محدثین اور اہل سنت نے بھی لے لیا؛ اور مسئلہ قرآن میں اس کے کلام کی وجہ سے اس کی مذمت اور عیب جوئی کرنے لگے۔ اور انہیں یہ پتہ نہ چلا کہ جنہوں نے اس پر یہ الزام لگایا ہے وہ مسئلہ قرآن اور دوسرے مسائل میں اس کی نسبت حق بات سے بہت زیادہ دور ہیں۔ اور یہ عیب بھی اس انداز میں تھا کہ حقیقت میں اس کی تعریف تھی۔ اس لیے کہ آپ کے ہاں ابن کلاب کا عیب یہ ہے کہ وہ صفات کو ثابت مانتا تھا؛ اور اب اس کا کلام اتنی اہمیت اختیار کر گیا ہے کہ اس کے ذکر کے بغیر تمہاری بات مکمل نہیں ہوتی۔ بلکہ اس پر ان کے کلام کا کچھ حصہ باقی رہ گیا ہے۔

یہ بالکل اسی طرح ہے جیسا کہ ابن عقیل نے قرآن کے مسئلہ میں کیا تھا؛ اس نے معتزلہ کا وہ کلام لے لیا جس کی بنا پر وہ اشاعرہ پر رد کرتے تھے۔ کہ ان کا عقیدہ تھا کہ قرآن کریم اللہ تعالیٰ کا کلام نہیں ہے؛ بلکہ اسی سے عبارت ہے۔اس عقیدہ کو لیکر وہ اشعریہ پر اعتراض کرنے لگے۔معتزلہ کا مقصود یہ تھا کہ وہ اس سے قرآن کا مخلوق ہونا ثابت کریں۔ جبکہ خلق قرآن کے عقیدہ میں اشعریہ معتزلہ سے بہت بہتر ہیں۔لیکن عیب کی بات ان کی اس کوتاہی میں ہے کہ انہوں نے سنت کو مکمل نہیں کیا۔

ایسے ہی بعض منصف مزاج اہل حدیث سالمیہ ؛ نے جب ابن کلاب ؛ اشعری اور ابن کرام کے متعلق حکایات ذکر کیں؛ تو ان میں سے بعض قطعی طور پر جھوٹ تھیں؛ جو ان کے اعداء معتزلہ نے ان کے خلاف گھڑ لی تھیں۔ اس لیے کہ وہ صفات اور قدر کے اثبات کے قائل تھے۔ پس ان لوگوں نے آکر یہ حکایات بیان کرنا شروع کر دیں۔ اور اس سے مقصود ان کے بعض خطأ پر مبنی اقوال وعقائد کی وجہ سے تنفر کرنا تھا۔ اور یہ حکایات ان لوگوں نے گھڑ لی تھیں؛ جو ان کی نسبت سنت سے بہت زیادہ دور تھے۔ اور ایسے ہی سالمیہ جو شیخ ابوالحسن بن سالم کے پیروکار ہیں؛ وہ اپنے اکثر اصولوں میں اہل سنت والجماعت کے منہج پر ہیں۔لیکن جب ان کے بعض مسائل میں غلطی واقع ہوئی تو ان پر رد کرنے والوں اور ان کے خلاف لکھنے والوں نے بھی اپنی طرف سے اس میں کچھ زیادہ کر دیا؛ حتی کہ وہ ان کی حق باتوں کا بھی رد کرنے لگے۔

اہل سنت پر مجسمہ ہونے کا الزام اور ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ کا رد:

[اعتراض] :......شیعہ مصنف رقم طراز ہے:''اللہ تعالیٰ کی ذات کو مخلوقات کے مماثل قرار دینے والے حشویہ ❶ [اور مشبہہ] کا قول ہے کہ:''اللہ تعالیٰ طول اور عرض و عمق رکھتا ہے۔وہ مصافحہ بھی کرتا ہے۔اور یہ کہ مسلمان صلحاء دنیا میں اللہ تعالیٰ کی زیارت سے بہرہ ور ہوتے ہیں؛ اور اس سے معانقہ کرتے ہیں۔اور کعبی کے بارے میں آتا ہے کہ وہ کہا کرتا تھا:اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کا دیدار ہوسکتا ہے؛اللہ تعالیٰ ان کی زیارت کو آتا ہے اور وہ اس کی زیارت کو جاتے ہیں۔اور داؤد الطائی ❷ کے متعلق منقول ہے وہ کہا کرتا تھا:''مجھ سے اللہ کی شرم گاہ اور داڑھی سے متعلق نہ پوچھو اور جو چاہو، دریافت کرو۔'' وہ یہاں تک کہتا تھا کہ میرا معبود جسم، گوشت اور خون رکھتا ہے، اس کے اعضا بھی ہیں جیسے ہاتھ پاؤں؛ آنکھیں اور کان۔حتی کہ اس نے یہ بھی کہا ہے کہ: وہ اوپر سے لیکر سینے تک اندر سے خالی ہے۔اور اس کے بال گھنگھریالے ہیں۔اور کہتے ہیں کہ: اللہ کی آنکھیں دکھنے لگیں اور فرشتوں نے اس کی عیادت کی۔طوفان آنے پر اللہ تعالیٰ اس قدر رویا کہ اس کی آنکھیں دکھنے لگیں۔اور یہ کہ وہ عرش کی ہر جانب سے چار انگلیوں کی قدر زائد ہے۔''[انتہی کلام الرافضی]

[جواب] :......ہم کہتے ہیں کہ:اس اعتراض کا جواب کئی وجوہ سے دیا جاسکتا ہے:

پہلی وجہ:......اسلام میں سب سے پہلے اللہ تعالیٰ کے لیے بعینہٖ یہ الفاظ''اللہ تعالیٰ طول اور عرض و عمق رکھتا ہے'' استعمال کرنے والا امامیہ مذہب کا شیخ ہشام بن حکم اور ہشام بن سالم [جوالیقی] رافضی بھی تجسیم کا عقیدہ رکھتا تھا۔ان کا تذکرہ پہلے ہو چکا ہے۔مقالات اور عقائد نقل کرنے والے مؤلفین کا اس پر اتفاق ہے۔متعدد ناقلین نے یہ نظریہ اس سے نقل کیا ہے،مثلاً ابوعیسیٰ الوراق زرقان ❸ 'ابن نوبختی ، ابوالحسن اشعری، ابن حزم ،شہرستانی اور

❶ عمرو بن عبید معتزلی نے سب سے پہلے حشویہ کا لفظ استعمال کیا اور کہا کہ عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ حشوی تھے آغاز کار میں حشویہ سے عامۃ الناس مراد لیے جاتے تھے، کیونکہ حشو بھرتی کو کہتے ہیں، یعنی بھرتی کے لوگ، پھر دین میں عقلی ڈھکوسلوں کی پیروی کرنے والے اہل حق متبعین سنت کو حشوی کا طعن دینے لگے، زیادہ تر معتزلہ ان کے پیرو روافض، شعوبیہ اور اہل الاہواء یہ لفظ استعمال کرتے تھے، ان کی رائے میں امام احمد بن حنبل اور ہر وہ شخص جو حدیث صحیح سے استناد کرتا اور قیاس و رائے، کو نظر انداز کر دیتا ہو، حشوی ہے۔ جب اولین حشویہ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اور حشویہ میں سے اوسط حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ تھے تو ہر سنی کی یہ دلی آرزو ہے کہ یہ ان کا بستہ فتراک رہے اور آخرت میں انہی کے ساتھ اٹھایا جائے۔''

❷ یہ داؤد الجواربی کہلاتا تھا، امام ابوالحسن اشعری نے مقالات الاسلامیین (۱/ ۲۵۸) میں اسے قائلین تجسیم میں شمار کیا ہے، علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں ہشام بن سالم جوالیقی کے بعد اس کا ذکر کیا ہے، اور بعینہ ابن المطہر شیعہ کا ذکر کردہ فقرہ اس سے نقل کیا ہے۔

❸ زرقان متعدد اشخاص کا نام و لقب ہے۔:۱۔ محمد بن آدم مدائنی شیعہ۔۲۔ محمد بن عبداللہ بن سفیان زیات بغدادی محدث۳۔ سیدنا ذوالنون مصری کے معاصر کا نام بھی زرقان بن محمد صوفی تھا۔۴۔ اصمعی کے استاد کا نام ابوعمیر بن زرقان تھا، اس نے محمد بن سائب کلبی سے روایت کی ہے، ممکن ہے یہاں زرقان سے محمد بن آدم شیعہ مراد ہو، بشرطیکہ اس نے اسلامی فرقوں سے متعلق کوئی کتاب تصنیف کی ہو، تنقیح المقال میں اس کا ذکر کرتے ہوئے مصنف نے یہ بات ذکر نہیں کی اس نے فرقہ جات پر کوئی کتاب لکھی ہے، ابوالحسن اشعری کی مقالات الاسلامیین میں اہل بدعت کے متعدد اقوال اس سے نقل کیے گئے ہیں، کتاب الفرق بین الفرق طبع ۱۳۶۷ ⇦⇦⇦

علماء کی ایک جماعت نے یہ عقیدہ اس سے نقل کیا ہے۔اوران سے منقول یہ عقیدہ معتزلہ؛ شیعہ؛ کرامیہ؛ اشعریہ اوراہل حدیث کے علاوہ دیگر طوائف کی کتابوں میں موجود ہے۔ان سب علماء کا بیان ہے کہ سب سے پہلے جس شخص نے ذات باری پر جسم کا اطلاق کیا وہ ہشام بن حکم شیعہ تھا۔لوگوں نے رافضیوں کے اس سے بھی برے برے عقائد مقالات کی کتابوں میں نقل کیے ہیں۔

شیعہ فرقے اوران کے عقائد وافکار

علامہ اشعری اور دوسرے سابق الذکر علماء نے بیان ❶ بن سمعان تمیمی...... ایک غالی شیعہ؛ جس کی طرف شیعہ فرقہ بیانیہ کو منسوب کیا جاتا ہے...... سے نقل کیا ہے؛ وہ کہا کرتا تھا کہ اللہ تعالیٰ کی صورت انسان جیسی ہے، اس کا صرف چہرہ محفوظ رہے گا باقی جسم فنا ہو جائے گا۔اس کا دعوی تھا کہ وہ زہرۃ ستارے کو بلاتا ہے تو وہ اس کی بات مانتے ہوئے حاضر ہوجاتا ہے؛ اور ایسا وہ اسم اعظم کے زور پر کرتا ہے۔خالد بن عبداللہ قسری نے اسے قتل کر دیا تھا۔ان میں بہت سارے لوگوں سے نقل کیا گیا ہے وہ بیان بن سمعان کی نبوت کے قائل تھے۔اوران میں بہت سارے لوگوں کا ایمان تھا کہ ابو ہاشم عبداللہ بن محمد بن الحنفیہ نے بیان بن سمعان کو نبوت اور امامت

⇦⇦⇦ (ص:۴۲ و۱۲۵) پر زرقان کا ذکر موجود ہے۔

❶ بیان بن سمعان اموی عہد خلافت میں ایک خبیث اور فریب کار شخص ہوا ہے۔اس دور میں ''الوصفا نامی ایک جماعت پیدا ہوئی تھی، جس کا سرغنہ مغیرہ بن سعید تھا یہ ان سے ساز باز رکھتا تھا۔ یہ اعداء دین کی ایک جماعت تھی، جو اسلام کے استیصال کیلئے وجود میں آئی تھی ۔ مالک بن سعید اور چند ذہین شعوبیہ اس کے ممبر تھے، ان کی جانب چند عقاید و افکار منسوب ہیں، جو انہوں نے جاہل مسلمانوں کو پھنسانے اور دین اسلام سے منحرف کرنے کے لیے گھڑ رکھے تھے، دراصل یہ ان عقائد پر ایمان نہیں رکھتے تھے، بیان کے مخصوص افکار و معتقدات جن کا وہ داعی تھا وہ یہ تھے:

۱۔حضرت علی الہٰ ہیں۔ ۲۔الوہیت کا ایک جز اس میں حلول کر آیا اوراس کے جسم کے ساتھ متحد ہو گیا ہے۔

۳۔وہ کہا کرتا تھا کہ: بعض اوقات میں ذات خداوندی کو دیکھا بھی کرتا ہوں۔

بیان بن سمعان آیت: ﴿ هَلْ يَنْظُرُوْنَ اِلَّا اَنْ يَّاْتِيَهُمُ اللّٰهُ فِيْ ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ ﴾ (البقرہ۲۱۰)

''کیا یہ لوگ اس انتظار میں ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے بادلوں کے سائے میں ان کے پاس آ جائے۔''

کی تفسیر کرتے ہوئے کہا کرتا تھا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ بادل کے سایہ میں آئیں گے۔بجلی کی کڑک ان کی آواز ہوگی اوراس کی چمک ان کی مسکراہٹ۔ بیان کا قول ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے اسرار پہلے ان کے فرزند محمد بن حنفیہ کی جانب منتقل ہوئے، اور پھران کے پوتے ابو ہاشم کی طرف۔ کچھ عرصہ کے بعد بیان نے یہ دعویٰ کر دیا کہ ابو ہاشم کی روح اس میں حلول کر آئی ہے۔اوراس طرح بطریق تناسخ اس میں الوہیت سما گئی ہے۔اسی اثنا میں بیان نے عمر بن ابی عفیف نامی قاصد کو محمد باقر کی طرف بھیج کر انہیں اپنی پیروی کی دعوت دی، محمد باقر نے قاصد کو حکم دیا کہ وہ دعوت نامہ نگل لے، چنانچہ اس نے حکم کی تعمیل کر دی، خالد بن عبداللہ قسری ان دنوں خلیفہ ہشام بن عبدالملک کی جانب سے کوفہ کے گورنر تھے۔ جب ان کو بیان بن سمعان اور وصفاء کی جماعت کے حالات موصول ہوئے تو ۱۱۹ھ میں ان سب کو کوفہ کی جامع مسجد میں قتل کر دیا، وصفاء کی جماعت میں شامل ہونے والے نہ تو وہ کیسانیہ تھے جو محمد بن حنفیہ کے نام سے لوگوں کو دھوکہ دیا کرتے تھے اور نہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ اور ان کی آل کا نام لے کر فریب دینے والے امامیہ، بخلاف ازیں یہ لوگ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ وتابعین کے خلاف حقد وعداوت کا داعیہ لے کر اٹھے تھے اور یہی چیز ان کو ایک پلیٹ فارم پر لانے کا موجب بنی۔

کے لیے بذریعہ نصوص متعین کیا تھا۔ ❶

مغیرہ بن سعید کے اصحاب مغیریہ سے منقول ہے کہ: ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ مغیرہ کہا کرتا تھا وہ نبی ہے۔ اوراس کے پاس اللہ تعالیٰ کا اسم اعظم ہے۔ اوراس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اس کا معبود نور سے بنا ہوا ایک شخص ہے جس کے سر پر نور کا تاج رکھا ہے۔ اس کے اعضاء اور تخلیق کی ایک آدمی کی طرح ہے۔ وہ شکم اور دل بھی رکھتا ہے؛ جس سے حکمت پیدا ہوتی ہے۔ اور ابجد کے حروف اس کے اعضاء کی تعداد کے مطابق ہیں۔ وہ کہا کرتا تھا کہ: الف ٹیڑھا ہونے کی وجہ سے اس کے پاؤں کی جگہ ہے۔ اور ہاء کے بارے میں کہا کرتا تھا کہ اگر اللہ تعالیٰ میں آپ ہاء کی جگہ دیکھ لیتے تو بہت بڑا امر عظیم دیکھ لیتے۔ اور شرمگاہ سے اعراض کرتا تھا۔ اس کا دعوی تھا کہ اس نے رب تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ اس جھوٹے پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہو اور اللہ تعالیٰ اسے رسوا کرے۔

وہ اسم اعظم کے ذریعہ مردوں کو زندہ کرنے کے دعوے دار تھا اور لوگوں کو شعبدہ بازی اور خرق عادت کے کچھ کرتب دکھایا کرتا تھا، چنانچہ لوگوں نے اس کی نبوت کا دعوی کر دیا۔ اور وہ یہ بھی بتایا کرتا تھا کہ تخلیق کائنات کی ابتداء کیسے ہوئی؟ اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ اکیلا تھا؛ اس کے ساتھ کوئی بھی نہیں تھا؛ جب اس نے چیزوں کو پیدا کرنے کا ارادہ کیا تو اسم اعظم کے ساتھ کلام کیا؛ اور یہ اسم اعظم اڑ کر ایک تاج کی صورت میں اس کے سر پر بیٹھ گیا۔ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے یہی مراد ہے: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْاَعْلَى﴾۔ ''اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے بلند ہے۔''

اس کے بارے میں اور بھی بہت ساری اس طرح کی چیزیں بیان کی جاتی ہیں جن کا بیان یہاں پر طوالت اختیار کر جائے گا۔ خالد بن عبداللہ القسری نے (اپنے عہد امارت میں) اسے قتل کر دیا۔ ❷

ابومنصور ❸ کے متبعین جن کو منصوریہ کہا جاتا ہے، منصوریہ اس کے بارے میں کہتے ہیں کہ: وہ کہا کرتا تھا:

---

❶ دیکھو: الأشعري في المقالاتِ 1/66-تاریخ الطبريِ 5/456-المِلل والنِحل 1/136-الفِصل لِابنِ حزم 5/44-الخِطط لِلمقریزیِ 2/349-فِرق الشِیع لِلنوبختِي 50- أعیان الشِیعِ 14/173-البدء والتاریخ لِمطهرِ بنِ طاهِر المقدِسِي 5/130، ط.پیرس.1916-

❷ اشعری نے مقالات ۱/ ٦٦ پر ذکر کیا ہے کہ بیان بن سمعان النہدی التیمی کا ظہور عراق میں سن ایک سو ہجری میں ہوا۔ اور ۱۱۹ ہجری میں خالد بن عبداللہ القسری نے اسے آگ میں جلا کر قتل کر دیا۔ لسان میزان ۲/ ٥٥۔ تاریخ طبری ٥/ ٤٥٦۔ مقالات اشعری ۱/ ٩٥۔ ملل و نحل ۱/ ۱۳٦۔ الفصل لابن حزم ٥/ ٤٤۔

❸ ابومنصور عجلی کوفہ کا رہنے والا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عبدالقیس کے موالی میں سے تھا۔ یہ امام باقر المتوفی (٥٩۔ ۱۱٦) کا معاصر تھا۔ اور آپ سے ملا کرتا تھا۔ اس کے خلاف اسلام عقائد سے متنفر ہو کر امام باقر اس سے بیزار ہو گئے تھے۔ امام باقر کی وفات کے بعد ۱۱٦ میں اس نے امام باقر کے وصی ہونے کا دعویٰ کر دیا، اور کہنے لگا: حضرت علی، حسن و حسین، علی بن حسین اور محمد باقر سب انبیاء تھے اور وہ بھی نبی و رسول ہے۔ اس کی چھٹی پشت تک نبوت جاری رہے گی۔ ان میں سے آخری شخص ''القائم'' ہوگا، جیسا کہ شیعہ علماء میں سے الکشی نے اعتراف کیا ہے۔ سب سے پہلے ابن سبا نے الوصی کا لفظ اختراع کیا۔ اسی طرح شیعہ فضلاء میں سے نوبختی کے ⇦⇦⇦

''آلِ محمد آسمان ہیں، اور شیعہ زمین ہیں، اور وہی آسمان کا وہ ٹکڑا ہے جو بنی ہاشم میں گرا تھا۔اس کا دعویٰ تھا کہ مجھے آسمان پر لے جایا گیا۔ میرے معبود نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور کہا ''اے میرے بیٹے! جا کر میرے دین کی تبلیغ کیجئے۔'' اور پھر وہ یہ پیغام رسالت لیکر زمین پر اترا۔ منصور یہ ان الفاظ کے ساتھ حلف اٹھایا کرتے تھے: ''لَا وَالْکَلِمَۃَ۔'' ابو منصور کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی مخلوق میں سب سے پہلے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پیدا کیا، پھر حضرت علی رضی اللہ عنہ کو۔ اس کا عقیدہ ہے کہ سلسلۂ نبوت و رسالت ختم نہیں ہوا۔ یہ جنت اور جہنم کا منکر تھا؛ اس کی رائے میں جنت ایک آدمی کا نام ہے، اور جہنم بھی۔

وہ عورتوں اور محرم رشتہ دار خواتین کو اپنے ماننے والوں کے لیے حلال قرار دیتا تھا۔ اور اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ محرمات، خون، مردار اور شراب کو حلال قرار دیتا تھا۔ اس کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ نے ہم پر ان میں سے کسی بھی چیز کو حرام نہیں ٹھہرایا۔ اور نہ ہی کوئی ایسی چیز حرام کی ہے جس سے ہماری جان میں طاقت آتی ہو۔ اور کہا کرتا تھا کہ یہ قوموں کے نام ہیں، اللہ تعالیٰ نے ان کی دوستی کو حرام ٹھہرایا ہے، اور وہ اس آیت کی تأویل کیا کرتا تھا:

﴿لَیْسَ عَلَی الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ جُنَاحٌ فِیْمَا طَعِمُوْٓا﴾ [المائدۃ ۹۳]

''ان لوگوں پر جو ایمان لائے اور انھوں نے نیک اعمال کیے اس چیز میں کوئی گناہ نہیں جو وہ کھا چکے۔''

اس نے اپنے ماننے والوں سے فرائض کو بھی ساقط کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ یہ آدمیوں کے نام ہیں، جن سے دوستی لگانا اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا ہے۔ دورِ بنوامیہ میں والی عراق یوسف بن عمر [1] نے اسے قتل کر دیا تھا۔

آج کل کے دور میں موجود فرقہ نصیریہ [2] والے کئی وجوہات کی بنا پر منصوریہ سے ملتے جلتے تھے۔

⇦⇦⇦ بیان کے مطابق ''القائم'' کا لفظ اختراع کرنے والا ابو منصور تھا۔ گویا شیعہ حضرت علی کو وصی قرار دینے میں ابن سبا کے شاگرد ہیں اور تہ خانے میں چھپ رہنے والے مشکوک الولادت کو القائم کا لقب عطا کرنے میں ابو منصور کے تلمیذ رشید ہیں۔ ابو منصور کہا کرتا تھا کہ مجھے آسمان پر لے جایا گیا: اللہ تعالیٰ نے میرے سر پر ہاتھ پھیرا اور سریانی زبان میں میرے ساتھ بات چیت کی پھر مجھے زمین پر اتارا گیا، آیت ذیل میں: ﴿وَاِنْ یَّرَوْا کِسْفًا مِّنَ السَّمَآءِ﴾ (الطور: ۴۴) ''اگر آسمان سے ایک ٹکڑا (ڈوہ کا ڈوہ) گرتا ہوا دیکھیں۔'' جو کسف کا لفظ وارد ہے اس سے میری ذات مراد ہے۔ بعد ازاں کہا کرتا تھا کہ: کسف سے ذات الٰہی (یعنی خود ابو منصور) مراد ہے۔ وہ اپنے اتباع کو کہا کرتا تھا کہ مخالفین کا گلا گھونٹ کر انہیں قتل کر دیا کرو۔ جب یوسف بن عمر ثقفی خلیفہ ہشام بن عبدالملک کی جانب سے کوفہ کا گورنر مقرر ہوا تو اس نے ابو منصور کو پکڑ کر سولی پر چڑھا دیا۔ یہ واقعہ ۱۲۰ھ اور ۱۲۶ھ کے درمیان وقوع پذیر ہوا، ان دنوں یوسف بن عمر عراق پر حکمران تھا۔

[1] ۔یوسف بن عمر الثقفی، أبو یعقوب، ہشام بن عبدالملک کے دور سے یزید بن ولید کے دور تک بنی امیہ کی طرف عراق کا حاکم رہا ہے۔ یزید بن ولید نے اسے معزول کر کے جیل میں ڈال دیا تھا۔ انظر: وفیاتِ العیان 6/98۔ الإعلام 9/320.:۔ المقالاتِ لِلأشعرِی 1/ 75۔ المِلل والنِحل 1/158۔ أصول الدِین 331۔ الفرق بین الفِرقِ، ص 149۔ التبصِیر فِی الدِینِ 3۔ الفِصل لِابنِ حزم 5/45۔ الخِطط لِلمقرِیزِی 2/253۔ فِرق الشِیعۃِ، ص 60۔ البدء والتارِیخ 5/131۔

[2] نصیریہ محمد بن نصیر کے پیرو ہیں، محمد بن نصیر بنی نمیر کے موالین میں سے تھا اور گیارہویں امام حسن عسکری المتوفی (۲۳۲ - ۲۶۰) کی سکونت گاہ سامرا میں ان کے ہاں جایا کرتا تھا۔ جب ربیع الاول: ۲۶۰ھ میں امام عسکری لا ولد فوت ہو⇦⇦

....

....

....

⇦⇦⇦ گئے۔ تو آپ کے عقیدت مند اور ملاقاتی اس حقیقت کا اعتراف کر کے اپنے اپنے کاموں میں لگ گئے اور خانہ نشین ہو گئے۔ امام حسن عسکری کے بھائی سید جعفران کی تدفین و تکفین میں مشغول ہو گئے اور اس اساس پر اس کا ترکہ تقسیم کیا گیا کہ ان کی کوئی اولاد نہیں۔ آپ کا کنبہ اور سب علوی اس حقیقت سے آشنا تھے کہ امام عسکری بے اولاد ہیں۔ اس وقت ایک افسر بھی وہاں موجود تھا جس کے پاس ایک رجسٹر تھا۔ اس میں علویہ کی تاریخ ولادت مذکور تھی۔ اس وقت یہ ایک طے شدہ حقیقت تھی کہ امام عسکری لاولد تھے۔ تاہم نام نہاد ائمہ اہل بیت کے ارد گرد گھومنے والے غالی شیعہ کو اس سے بڑا دکھ ہوا اور انہوں نے سمجھا کہ جس امر کی بنا پر وہ اہل اسلام کے خلاف جھوٹی روایات گھڑا کرتے تھے اب وہ باقی نہیں رہا۔ بڑی سوچ بچار کے بعد انہوں نے اس کا ایک حل تلاش کیا، اور وہ تھا امام غائب کا نظریہ......! انہوں نے یہ نظریہ گھڑ لیا کہ امام حسن عسکری کے یہاں ان کی وفات سے پانچ سال پہلے ایک لڑکا تولد ہوا تھا اور وہ بمقام سامرا آپ کے گھر کے تہ خانہ میں پوشیدہ ہے۔ اس نظریہ کا موجد یا مشیر محمد بن نصیر تھا، محمد بن نصیر چاہتا تھا کہ وہ بارھویں من گھڑت امام اور ان کے اتباع و انصار کے مابین ایک واسطہ قرار پائے۔ اس واسطہ کو شیعہ اپنی اصطلاح میں ''الباب'' (دروازہ) کہتے تھے۔ امام حسن عسکری اور ان کے والد کا ایک خادم تھا جو اس کے گھر کے قریب ایک دکان میں گھی اور تیل فروخت کیا کرتا تھا، اس کا نام عثمان بن سعید تھا۔ اس کا ایک بیٹا بھی امام کی خدمت میں اپنے باپ کا ہاتھ بٹایا کرتا تھا اس کا نام محمد عثمان تھا۔

محمد بن نصیر کے رفقاء نے محسوس کیا کہ اگر محمد بن نصیر جیسے نو وارد کو ''الباب'' کے منصب پر فائز کیا گیا تو ہو سکتا ہے کہ دوسرے رفقاء اس پر رشک کرنے لگیں، خصوصاً جب کہ پروگرام میں یہ بات بھی شامل تھی کہ فرضی امام کے لیے ان کے اتباع سے صدقہ فراہم کیا جائے۔ بریں بنا یہ بہتر ہوگا کہ گھی فروش اور اس کے لڑکے کو یہ منصب تفویض کیا جائے۔ انہوں نے سوچا کہ یہ امانت محمد بن نصیر جیسے بااثر آدمی کی بجائے گھی فروش اور اس کے لڑکے کے پاس رہے۔ شیعہ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ گھی فروش امام غائب کے والد اور دادا کی خدمت میں رہ چکا ہے اور اس طرح یہ راز محفوظ رہے گا اور لوگ اسے زائل کرنے کی کوشش نہیں کریں گے۔ اس کے عین برخلاف محمد بن نصیر ''الباب'' کا منصب اختیار کرنے پر تلا ہوا تھا، مگر اس کے شرکاء مشورہ ہر قیمت پر اسے اس منصب سے محروم کرنا چاہتے تھے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ محمد بن نصیر نے ناراض ہو کر امام غائب ہی سے انکار کر دیا، حالانکہ وہ خود اس عقیدہ کا تصنیف کنندہ تھا، چنانچہ اس نے شیعہ کا ایک جدید فرقہ تیار کرنے کی بنا ڈالی جن کے افکار و معتقدات بڑے عجیب و غریب ہیں، محمد بن نصیر کی جانب منسوب کر کے اس فرقہ کو نصیریہ کہتے ہیں۔ مشہور شیعہ عالم نوبختی اور دیگر متقدمین شیعہ بہت سی رسوا کن باتوں کو محمد بن نصیر کی جانب منسوب کرتے ہیں۔ محمد بن نصیر بذات خود اپنے رفقاء و معاصرین سے متعلق ایسی باتوں کی تشہیر کیا کرتا تھا۔ اس کی تفصیلات ان کتب میں موجود ہیں جو اسلامی فرقہ جات اور ان کے عقائد و افکار کے بارے میں تحریر کی گئی ہیں۔ شیعہ کا فرقہ نصیریہ مختلف مراحل و ادوار سے گزرا ہے، یہاں تک کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ المتوفی (۶۶۱۔۷۲۸) کا زمانہ آیا، شیخ الاسلام کا تلمیذ رشید شیخ شہاب الدین احمد بن محمود بن لہری شافعی نصیریہ کے متعلق لکھتا ہے:

نصیریہ کہتے ہیں: حضرت علی رب ہیں۔ محمد حجاب اور سلمان فارسی ''الباب'' (دروازہ)۔ جس الٰہ نے زمین و آسمان کو پیدا کیا تھا وہ حضرت علی ہیں۔ آپ ارض و سماء کے امام ہیں۔ اللہ (علی) کے اس زمین پر ظاہر ہونے کا مقصد یہ تھا کہ مخلوقات اس سے مانوس ہوں۔ وہ بندوں کو اپنی معرفت و عبادت کا طریقہ بتائے، فرقہ نصیریہ کے ہر فرد پر یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ وہ مختلف انوار و ادوار میں ایسے امام اور رب کو پہچانے اور ہر زمانہ میں اس کے اسم و معنی میں جو تبدیلی ہوتی ہے اسے پہچانتا رہے، سب سے پہلے فرد کا نام آدم اور مفہوم شیث تھا، بعد ازاں اسم یعقوب اور معنی یوسف۔ پھر اسم موسیٰ اور معنی یوشع پھر نام سلیمان اور مفہوم آصف پھر نام عیسیٰ مسیح اور ⇦⇦⇦

ابو الخطاب بن ابو زینب [1] کے اتباع خطابیہ سے متعلق مذکور ہے کہ ان کی رائے میں ائمہ، انبیاء و رسل کا درجہ رکھتے ہیں، اور وہ مخلوق پر اللہ تعالیٰ کی حجت ہوا کرتے ہیں۔

ان میں دو رسول ہر وقت موجود رہتے ہیں، ان میں سے ایک ناطق ہوتا ہے اور دوسرا ساکت۔ رسول ناطق

⇦⇦⇦ مفہوم شمعون تھا پھر نام محمد اور مقصود علی تھے، ایک شیعہ شاعر کہتا ہے:

ہابیل، شیث، یوسف و یوشع آصف شمعون الصفا حیدر

نصیریہ قدامت عالم اور تناسخ کا عقیدہ رکھتے ہیں، یہ لوگ جی اٹھنے کے منکر ہیں۔ اور جنت وجہنم کو ایک دنیوی رمز قرار دیتے ہیں۔ نصیریہ کے نزدیک پانچ نمازوں سے پنجتن یعنی حضرت علی، حسن وحسین محسن اور فاطمہ رضی اللہ عنہم مراد ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ پنجتن کا نام ذکر کرنے کے بعد غسل جنابت وضو اور نماز کے باقی شروط و واجبات کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ ان کے نزدیک روزہ سے تیس مرد اور تیس عورتوں کے اسماء مراد ہیں۔ ان کے نزدیک شراب حلال ہے، بقول ان کے (نعوذ باللہ من ذلک) حضرت فاروق اعظم رضی اللہ عنہ (خاکم بدہن) سب سے بڑے ابلیس تھے، پھر حضرت ابوبکر، پھر حضرت عثمان، نصیریہ کی اصطلاح ہے، پانچ یتیم اور بارہ نقیب۔ آٹھویں اور نویں صدی ہجری میں مصری حکومت کے یہاں نصیریہ سے متعلق سرکاری معلومات موجود تھیں۔ جن کو ابو العباس احمد علی قلقشندی المتوفی ۸۲۱ھ نے اپنی کتاب صبح الاعشیٰ (۱۳/ ۲۴۹۔۲۵۱) پر جمع کیا تھا۔ نصیریہ کے عقاید سے اخذ کر کے قانون بنایا گیا تھا کہ عدالتوں میں جب حلف دینے کی ضرورت لاحق ہو تو انہیں کس طرح حلف دیا جائے۔ نصیریہ کے متعلق سرکاری معلومات کا خلاصہ یہ ہے کہ:

۱۔ سیدنا علی کی سکونت گاہ بادل ہے۔ ۲۔ بادل دیکھ کر نصیریہ کہا کرتے تھے: ''السلام علیک یا ابا الحسن''

۳۔ بادل کی گرج حضرت علی رضی اللہ عنہ کی آواز اور بجلی کی چمک آپ کی ہنسی ہے، اسی بنا پر وہ بادل کی تعظیم بجالاتے تھے۔ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کو بھی رسول مانتے تھے۔

۴۔ نصیریہ حضرت علی کے قاتل ابن ملجم کو بنظر استحسان دیکھتے ہیں، بقول ان کے ابن ملجم نے لاہوت (سیدنا علی) کو ناسوت (عالم ارضی) سے چھڑایا، ابن ملجم پر لعنت کرنے والوں کو وہ خطا کار قرار دیتے ہیں۔

۵۔ ابن فضل اللہ العمری المتوفی (۷۰۰۔۷۴۹) اپنی تصنیف ''التعریف بالمصطلح الشریف'' میں لکھتے ہیں کہ نصیریہ شراب کی تعظیم بجالاتے اور اسے نور تصور کرتے ہیں۔

۶۔ نصیریہ کی رائے میں انگور کی بیل قابل تعظیم ہے اور اس کا اکھاڑنا گناہ ہے، کیونکہ اس سے شراب تیار کی جاتی ہے۔

میں نے نصیریہ کے افکار و معتقدات اور سیر و سوانح میں خاصی طوالت سے کام لیا ہے کیوں کر اس فرقہ کے افراد ہنوز دیار شام کے علاقہ لاذقیہ میں پائے جاتے ہیں۔ تازہ ترین مردم شماری کے مطابق ان کی تعداد ۲۸۹۰۰۰ (دو لاکھ نواسی ہزار) ہے۔ فرانسیسی استعمار کے زمانہ میں اہل فرانس نے اس فرقہ کے لیے مغرب میں رہنے والے بربر کے سے حالات پیدا کر دیئے تھے۔ جن کی تفصیل یہاں خارج از بحث ہے، نصیریہ نے سرزمین شام میں بود و باش رکھتے ہوئے، تاریخ میں پہلی مرتبہ اپنا نام تبدیل کر کے ''علویہ'' رکھ لیا۔ نصیریہ میں سے صالح العلی نے انقلاب فرانس کے زمانہ میں بڑا کام کیا تھا، ان میں سے ایک شخص سلمان المرشد نامی نے تقیہ کے عقیدہ کے عین برعکس اعلانیہ رب ہونے کا دعویٰ کیا تھا۔ زمانہ نے نصیریہ میں ایسے ذہین آدمی پیدا کر کے یہ ثابت کر دیا ہے کہ مرور زمانہ کے باوصف نصیریہ کے قدیم افسانے تاحال پوری طرح صفحہ ارضی سے محو نہیں ہوئے۔

[1] أبو الخطابِ محمد بن بِي زينب مِقلاص الأسدِي الكوفِي الأجدع سبق الكلام عنه وعن فِرقتِهِ 1/64 مقالاتِ الأشعرِي 77\1۔وانظر أيضا: أصول الدِينِ 331۔التبصِير فِي الدِينِ74۔الفِصل لِابنِ حزم 5/48۔الخِطط لِلمقرِيزِيِ 2/352۔التنبه لِلملطِيِ54۔فِرق الشِيعةِ، ص 3/ 64۔البدء والتارِيخ5/ 131۔الرِجال لِلكشِيِ.260۔

بیانہ منصوریہ اور خطابیہ یہ انتہائی غالی قسم کے رافضی تھے۔ جو کہ محارم کو حلال سمجھتے تھے۔ اور ان کا عقیدہ تھا کہ نبوت کا سلسلہ ختم نہیں ہوا۔ دروز اور نصیریہ بھی ان شیعہ کی ہی اقسام ہیں۔ یہ آج کل شام کے علاقے میں اپنے آپ کو علوی کہلاتے ہیں۔

محمد ﷺ ہیں، اور رسول صامت حضرت علی رضی اللہ عنہ ۔ یہ آج بھی زمین پر موجود ہیں اور ان کی اطاعت تمام مخلوق پر فرض ہے۔ ان کو ما کان و ما یکون کا علم ہونا ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ ہے کہ ابوالخطاب نبی تھا۔ اور سابقہ رسولوں نے اپنے فرمودات میں ابوالخطاب کی اطاعت فرض کی ہے۔

ان لوگوں کا یہ بھی کہنا ہے کہ ائمہ معبود ہوتے ہیں؛ اور وہ اپنے متعلق بھی اس طرح کی باتیں کہتے ہیں۔ اور ان کا کہنا ہے کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کی اولاد اللہ تعالیٰ کے بیٹے اور اس کے چہیتے ہیں۔ پھر اپنے متعلق بھی اسی طرح کا عقیدہ ظاہر کرنے لگے۔ اور یہ اللہ تعالیٰ کے اس فرمان گرامی کی تأویل کرتے ہیں:

﴿فَاِذَا سَوَّيْتُهٗ وَ نَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ فَقَعُوْا لَهٗ سٰجِدِيْنَ﴾[الحجر ۲۹]

''تو جب میں اسے پورا بنا چکوں اور اس میں اپنی روح سے پھونک دوں تو تم اس کے سامنے سجدہ کرتے ہوئے گر جاؤ۔''

کہتے ہیں: وہ حضرت آدم تھے؛ ہم بھی انہی کی اولاد ہیں؛ [یعنی اس بنا پر ہم بھی سجدہ کے مستحق ہیں۔]

اس فرقہ کے لوگ ابوالخطاب کی عبادت کیا کرتے تھے، ان کا عقیدہ تھا کہ ابوالخطاب معبود ہے۔ ابوالخطاب نے جب خلیفہ منصور کے خلاف خروج کیا تو عیسیٰ بن موسیٰ نے اسے کوفہ میں قتل کر دیا، خطابیہ کے نزدیک اپنے اعوان و انصار کے لیے جھوٹی شہادت دینا جائز ہے۔

شیعہ کے فرقہ بزیعیہ ❶ سے متعلق منقول ہے کہ ان کی رائے میں جعفر بن محمد اللہ تھے۔ اور حقیقت میں یہ وہ نہیں ہے جو دیکھا جا رہا ہے؛ لیکن یہ شکل وصورت میں لوگوں سے مشابہت رکھتا ہے۔

❶ المقالاتِ :1/78تشبه لِلناسِ .وفِی الخِططِ لِلمقرِیزِیِ :2/352تشبه علی الناسِ.
یہ بزیع بن یونس بافندہ کے پیرو تھے، جو امام جعفر صادق المتوفی (۸۳۔۱۴۸) کا معاصر تھا، یہ شخص اکثر امام موصوف کے گھر کے اردگرد گھوما کرتا تھا، جس سے اس کا مقصد اپنے غالی شیعہ کے لیے ان کا تعاون حاصل کرنا تھا، چونکہ یہ واشگاف الفاظ میں اپنا مقصد بیان کر دیا کرتا تھا، اس لیے امام جعفر نے اسے اپنی خصوصی لعنت کی آماج گاہ قرار دیا، اس کے رفقاء دین اسلام کی تخریب وتغییر کے لیے کوشاں رہتے تھے، مزید برآں وہ امام جعفر کی صحبت ورفاقت اور الفت ومودت کے مدعی تھے، وہ امام جعفر اور ان کے آباء کے پرستار بھی تھے۔ بزیع امام جعفر کی الوہیت کے عقیدہ کے ساتھ ساتھ اپنے اور دوسروں کے لیے نزول وحی کا بھی دعوے دار تھا، وہ کہا کرتا تھا، جب شہد کی مکھی پر وحی نازل ہوسکتی ہے، تو ہم پر بالاولیٰ جائز ہوگی، جب بزیع کو قتل کیا گیا تو امام جعفر صادق نے فرمایا: ''الحمدللہ! ان مغیریہ کے حق میں سب سے بہتر چیز قتل ہے، اس لئے کہ یہ صرف حب اہل بیت پر ہی اکتفاء نہیں کرتے بلکہ ان کی دلی آرزو یہ ہوتی ہے کہ لوگ دین اسلام سے منحرف ہوجائیں۔'' مغیریہ مغیرہ بن سعید کے پیرو تھے، ان کا ذکر قبل ازیں کیا جا چکا ہے۔ بزیغیہ جو کہ بزیغ بن موسی الحائک کے پیروکار ہیں؛ ان کا شمار امام جعفر الصادق کے متبعین میں ہوتا ہے۔ رجال الشیعہ کی کتابوں میں ''کشی'' سے نقل کیا گیا ہے: کہ دوسروں کے ساتھ ساتھ اس پر بھی لعنت کی جاتی تھی۔'' [رجال الکشی ۹/ ۲۵۷۔] ابن سنان نے کہا ہے: حضرت امام جعفر فرماتے ہیں: ''ہم اہل بیت سچے لوگ ہیں؛ مگر ایسے لوگوں سے خالی نہیں رہتے جو ہم پر جھوٹ بولتے رہتے ہیں۔ اور رسول اللہ ﷺ سب لوگوں سے بڑھ کر سچے تھے۔ مگر مسیلمہ کذاب آپ پر جھوٹ بولتا تھا۔......مزید تفصیل کے لیے دیکھیں: أعین شیعہ ۱۳/ ۲۳۱۔ الملل و النحل ۱/ ۱۶۰۔ أصول الدین ۹۵۔ فرق الشیعہ ٤/ ۹۔ الخِطط لِلمقرِیزِیِ 2/352۔.

نیز یہ کہ ہر محدّث کے دل میں وحی ہوتی ہے اور ہر مومن پر وحی اتاری جا سکتی ہے۔ امام ابو الحسن اشعری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: بعض لوگ حضرت سلمان فارسی رضی اللہ عنہ کی الوہیت کا عقیدہ رکھتے ہیں۔[المقالات 1\80۔]

آپ یہ بھی لکھتے ہیں: حلول کا عقیدہ رکھنے والے صوفیہ میں سے بعض زہاد کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ لوگوں میں حلول کر آتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی بھی انسان یا درندے یا کسی دوسری چیز میں حلول کر جائے۔ اس عقیدہ کے لوگ جب کوئی اچھی چیز دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں: ''اس میں ذات الٰہی حلول کر آئی ہے۔''

ان لوگوں نے احکام شریعت کو پس پشت ڈال دیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ بندہ جب اپنے معبود تک رسائی حاصل کر لیتا ہے، تو اس سے واجبات ساقط ہو جاتے ہیں؛ اور اس پر عبادت لازم نہیں رہتی۔[المقالاتِ 1\80۔]

بعض غالی روح القدس کو اللہ تصور کرتے ہیں[اور کہتے ہیں کہ:] یہ روح پہلے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں تھی، پھر حضرت علی اور پھر حضرت حسن میں منتقل ہوگئی؛ پھر حضرت حسین میں منتقل ہوگئی؛ پھر حضرت علی بن حسین میں؛ پھر حضرت محمد بن علی میں؛ پھر حضرت جعفر بن محمد میں؛ پھر حضرت موسی بن جعفر میں؛ پھر حضرت علی بن موسی بن جعفر میں؛ پھر حضرت محمد بن علی بن موسی میں؛ پھر علی بن محمد بن علی بن موسی میں؛ پھر حسن بن علی بن محمد میں؛ پھر محمد بن علی میں؛ پھر علی بن محمد میں۔

یہ سب ائمہ شیعہ کی نگاہ میں عقیدہ تناسخ کی بنا پر الوہیت کے مقام پر فائز ہیں۔ ان کے نزدیک الٰہ ہیکل میں داخل ہوسکتا ہے۔ یہ امامیہ اثنا عشریہ کا عقیدہ ہے۔ بعض غالی شیعہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو برا بھلا کہتے اور آپ کو جھٹلاتے ہیں اور حضرت علی کو الٰہ قرار دیتے ہیں۔ ان کا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنی الوہیت کی توضیح و اشاعت کے لیے بھیجا تھا مگر آپ رسول بن بیٹھے۔

شیعہ کی ایک قسم کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ پنج تن میں حلول کر آیا ہے؛ پنجتن یہ ہیں: نبی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت علی، حسن و حسین اور فاطمہ رضی اللہ عنہم اجمعین۔'' (مقالات اسلامیین: ۱/ ۸۲)

مندرجہ ذیل پانچ حضرات ان کی ضد ہیں: حضرت ابوبکر، عمر، عثمان، معاویہ، اور عمرو بن عاص[رضی اللہ عنہم اجمعین]۔

ان میں بعض ایسے بھی ہیں جو ان پانچ اضداد کی تعریف و مدح سرائی کرتے ہیں اور کہتے ہیں: کسی بھی انسان کی فضیلت اس کی ضد معلوم ہوئے بغیر معلوم نہیں کی جاسکتی۔ اس لحاظ سے یہ پانچ لوگ قابل تعریف ہیں۔ اور ان میں سے بعض یہ کہتے ہیں کہ یہ پانچ ہر حال میں مذموم ہیں؛ کسی طرح بھی ان کی تعریف نہیں کی جاسکتی۔

شیعہ کا ایک فرقہ السبئیۃ کہلاتا ہے۔ یہ عبد اللہ بن سبا کے پیرو ہیں۔❶

ان کا عقیدہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ فوت نہیں ہوئے وہ دنیا میں لوٹ کر آئیں گے اور کرۂ ارضی کو عدل

❶ المقالاتِ :1/85والصِنف الرابع عشر مِن أصنافِ الغالِيةِ وهم السبئِية ...وسبق الكلام عن عبدِ اللهِ بنِ سبأ والسبئِيةِ 1/25؛ .وفِي السبائِية.

وانصاف سے ایسے بھر دیں گے جیسے وہ ظلم وستم سے بھری ہوگی۔

ابن سباء کے بارے میں ہے کہ: اس نے حضرت علی سے کہا تھا: تم تم ہو۔ یعنی تم ہی خدا ہو۔ سبائی شیعہ کا عقیدہ ہے کہ مردے اس دنیا میں لوٹ کر آئیں گے۔ **السید الحمیری** کا نقطہ نگاہ یہ تھا۔❶

کہ مردے لوٹ کر دنیا میں آئیں گے۔ اس کا شعر ہے:

اِلٰـی یَـوْمٍ یَـؤُبُ الـنَّـاسُ فِیْـهِ اِلٰـی دُنْیَـاهُـمْ قَبْلَ الْحِسَـابِ

''اس دن تک جب کہ لوگ حساب سے پہلے دنیا کی طرف لوٹ آئیں گے۔''❷

بعض شیعہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے جملہ امور حضرت محمد ﷺ کو تفویض کر دیے تھے۔ اور اللہ تعالیٰ نے آپ کو تخلیق پر قادر کر دیا تھا؛ چنانچہ آپ نے دنیا کو پیدا کیا اور اس کا نظام قائم کیا۔ اللہ تعالیٰ نے کوئی بھی چیز پیدا نہیں کی۔ اور بہت سارے شیعہ یہی بات حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بارے میں کہتے ہیں۔

شیعہ اس زعم میں مبتلا ہیں کہ: ائمہ شرعی احکام کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ اور فرشتے وحی لے کر ان پر نازل ہوتے ہیں۔ ائمہ سے معجزات کا ظہور ہوتا ہے؛ اوران کی طرف وحی کی جاتی ہے۔[المقالات 1/86]

بعض شیعہ بادلوں کو سلام کرتے ہیں اور یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ ان میں حضرت علی رضی اللہ عنہ قیام پذیر ہیں۔ اور ان میں سے کچھ ایسے ہی جب حضرت علی رضی اللہ عنہ کا تذکرہ ہوتا ہے تو وہ بادلوں پر سلام بھیجنے لگتے ہیں۔❸

امام اشعری نے اس کے علاوہ کچھ اور باتیں بھی ذکر کی ہیں اس وقت تک نصیریہ اور اسماعیلیہ عالم وجود میں نہیں آئے تھے۔ یہ اس باب کی بعض چیزیں ہیں جن کا بیان ہوا ہے۔ اس لیے کہ اس وقت میں ابھی نصیریہ اور اسماعیلیہ کا ظہور نہیں ہوا تھا۔ اسماعیلیہ اور نصیریہ دونوں انتہائی غالی شیعہ ہیں۔ اسماعیلیہ نصیریہ سے بڑے ملحد اور کافر ہیں۔

شیعہ کے عجیب وغریب عقائد:

شیعہ نصیریہ کے اشعار ہیں:

اَشْهَـدُ اَنْ لَّا اِلٰـــهَ اِلَّا حَیْدَرَةَ الْاَنْـزَعُ الْبَطِیْنُ
وَلَا حِجَـابَ عَـلَیْهِ اِلَّا مُحَـمَّـدُ الصَّادِقُ الْاَمِیْنُ
وَلَا طَـرِیْـقَ اِلَیْـهِ اِلَّا سَـلْمَانُ ذُوالْقُوَّةِ الْمَتِیْنُ

❶ وهو إسماعيل بن محمدِ بنِ يزيد بنِ ربيع بنِ مفرغ الحِميرى مِن شعراءِ الرافِضةِ المتقدِمِين، ولِد سن 105 وتوفى سن 173. انظر ترجمته فِى: لِسانِ المِيزانِ 1/436؛ فواتِ الوفياتِ 1/32-؛ أعيانِ الشِيعةِ 12/85؛ روضاتِ الجناتِ، ص 31. - تارِيخِ الأدبِ العربِى لِبروكلمان 2/68؛ الأعلامِ 1/320-

❷ والكلام التالِى فِى المقالاتِ 1/86-

❸ مِن العزالِ مِنهم وابنِ دابِ، والصواب مِن: المقالاتِ 1/87; الفرقِ بين الفِرقِ، ص 1[0-9]، 144. والغزال هو واصِل بن عطا، وابن باب هو عمرو بن عبيدِ بنِ باب.

’’میں گواہی دیتا ہوں کہ (حضرت علی) حیدر گنجے اور بڑے پیٹ والے کے سوا کوئی معبود نہیں۔ نیز یہ کہ صادق و امین محمد کے سوا حضرت علی پر اور کوئی حجاب حائل نہیں ہے۔ حضرت علی کی طرف جانے کا راستہ صرف حضرت سلمان (فارسی) ہیں جو بڑے طاقت ور اور مضبوط تھے۔‘‘

بعض شیعہ کے نزدیک رمضان کا مقدس مہینہ تیس آدمیوں کے ناموں سے عبارت ہے؛ اور یہ تیس نام تیس عورتیں ہیں۔ اور یہ کہ پانچ نمازیں اصل میں پانچ نام ہیں: وہ نام یہ ہیں: علی؛ حسن؛ حسین؛ محسن اور فاطمہ۔ اس کے علاوہ بھی ان کے کئی کفریہ عقائد ہیں جن کا بیان یہاں پر طوالت اختیار کر جائے گا۔

اور یہ معلوم امر ہے کیونکہ اہل علم اس بات پر متفق ہیں کہ یہ غالیوں کے عقائد ہیں؛ جو رب تعالیٰ کو عیوب اور نقائص سے متصف کرنے والی غلو آمیز باتیں جو نقص والی صفات میں خالق کی مخلوق سے تشبیہ اور الوہی صفات میں مخلوق کی خالق سے تشبیہ کو متضمن ہیں، زیادہ تر شیعوں میں پائی جاتی ہیں۔ امت کے فرقوں میں سے جس قدر حلول، تمثیل اور تعطیل ان میں پائی جاتی ہے، کسی اور گروہ میں نہیں پائی جاتی۔

اسی وجہ سے ان کی طرف منسوب بعض لوگوں کو ملاحدہ اور غالیہ کا نام دیا گیا ہے۔ اسماعیلیوں کا مخصوص نام ملاحدہ ہے اور غالیہ ان لوگوں کا مخصوص نام ہے جو انسانوں میں الوہی صفات کے قائل ہیں، مثلاً: نصیریہ۔ انسانوں کے الٰہ ہونے والا غلو آمیز دعوی عیسائیوں کا ہے؛ یا پھر شیعوں میں سے غالیوں کا۔ بعض صوفیوں وغیرہ میں بھی اس طرح کا الحاد اور غلو موجود ہے لیکن شیعوں میں زیادہ ہے اور قبیح ترین ہے۔ جب حقیقت یہی ہے تو اہل سنت والجماعت کو تجسیم اور حلول کا الزام دینے والا اور شیعوں کی تعریف کرنے والا یا تو شیعوں کی باتوں سے بالکل ناواقف ہے یا پھر عدل وانصاف سے کوسوں دور اور لوگوں پر ظلم وستم ڈھانے والا ہے۔

پھر اہل سنت متاخرین شیعوں سے یہ مطالبہ کرتے ہیں کہ عقلی اور شرعی دلائل سے اپنے متقدمین کا دفاع کریں تو وہ اس سے عاجز آ جاتے ہیں جیسا کہ پہلے بھی اس پر تنبیہ گزر چکی ہے۔ شیعوں میں سے مجسمہ فرقہ کے

❶ صوفیہ کا نظریہ حلول ایک خطرناک مرض ہے اعداء اسلام نے اس کے جراثیم کو دین اسلام کے جسم میں پھیلا دیا تھا۔ اگر اسلام کے اصول و مبادی دیگر مذاہب و ادیان کے مقابلہ میں اقوی واکمل نہ ہوتے تو وہ ان عظیم مصائب کے سامنے ٹھہر نہ سکتا۔ اور تشیع و فلسفیانہ تصوف کا سیلاب اسے خس و خاشاک کی طرح بہالے جاتا۔ امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ’’جو شخص علی الصبح تصوف کا مسلک اختیار کرے اور چاشت کے وقت تک صوفی رہے اس کے احمق ہونے میں شبہ نہیں۔‘‘ (دیکھیے حلیۃ الاولیاء ابو نعیم نیز مقدمۃ صفۃ الصفوۃ لا بن الجوزی)۔ صوفیہ فلسفۂ غیب کے مسئلہ میں اس قدر منہمک ہوئے کہ اس ضمن میں واردشدہ نصوص صریحہ وصحیحہ کو بھی نظر انداز کر دیا، اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اپنے اوہام وظنون میں ڈوب کر اس دھوئیں کی طرح ضائع ہو گئے جو فضا میں منتشر ہو جاتا ہے، ان کی حالت اس تنکا جیسی ہے جس سے آدمی لٹک جاتا ہے، مگر اس کا انجام کچھ نہیں ہوتا۔

❷ یہ شیعہ کا فرضی امام ہے جو ان کے زعم کے مطابق امام حسن عسکری کا بیٹا ہے، بقول شیعہ وہ تاہنوز بقید حیات ہے اس کی موت سے قبل حضرت ابوبکر وعمر اور صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین دوبارہ زندہ کیے جائیں گے وہ ان سے انتقام لے گا، ان کے انصار واعوان کو سخت سزائیں دے کر صفحۂ ہستی سے مٹا ڈالے گا، پھر شیعہ کی دولت عظمی قائم کرے گا اور مر جائے گا۔

لوگ ہر طرح سے متکلمین کے اکابر میں سے تھے۔ انہوں نے کتابیں بھی لکھی ہیں۔ ابوالحسن اشعری کہتے ہیں: رافضیوں کے مردِ میدان اوران کی کتابوں کے مؤلفین ہشام بن حکم، جو قطعی تھا، علی بن منصور، یونس بن عبدالرحمٰن قمی، سکاک، ابواخوص، داد بن اسد بصری ہیں۔

ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ مزید لکھتے ہیں: ابوعیسیٰ وراق اور ابن راوندی بھی انہی کی طرف منسوب ہے اور انہوں نے شیعوں کے لیے امامت کے مسئلہ پر کتابیں لکھی ہیں۔

[مندرجہ بالا معائب (غلط عقائد) کے اولیں بانی وموسس شیعہ ہیں۔[شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمہ اللہ شیعہ مصنف کو مخاطب کرتے ہوئے فرماتے ہیں]:]

دوسری وجہ: '' جو بات تم نے نقل کی ہے، وہ معروف ائمہ اہل سنت والجماعت جیسے ،اصحابِ امام ابوحنیفہ؛ امام مالک؛ امام شافعی؛ امام احمد حنبل رحمہم اللہ؛ کے ساتھیوں میں سے کسی ایک سے بھی منقول نہیں۔ اہل حدیث اوراہل رائے [فقہاء وحفاظ حدیث اورمشائخ طریقت] میں سے کسی نے بھی نہیں کہی۔ ہم کسی ایسے شخص کو نہیں جانتے جو اللہ کے جسم اوراس کے طول وعمق کا عقیدہ رکھتا ہو،اوروہ مصافحہ بھی کرتا ہو؛ اوراہل اسلام میں سے صالحین دنیا میں اپنی آنکھوں سے اس کو دیکھ سکتے ہیں۔اوراگر رافضی مصنف کے'' جماعت حشویہ اورمشبہہ'' سے مراد ان میں سے کچھ لوگ ہیں تو یہ ان پر کھلا ہوا بہتان اور جھوٹ ہے۔ان تمام مذاہب کے عقائد کی کتابیں موجود ہیں۔ مذاہب کے کچھ علماء مرچکے ہیں اور کچھ زندہ ہیں؛ ان میں سے کسی ایک بھی معروف عالم کے متعلق بھی یہ معلوم نہیں ہوسکا کہ وہ اس قسم کا عقیدہ رکھتا ہو۔

بلکہ ان تمام طوائف ومذاہب کے سب علماء اس ضمن میں یک زبان ہیں کہ اللہ تعالیٰ کوان آنکھوں سے آخرت میں دیکھا جا سکے گا، دنیا میں نہیں۔جیسا کہ احادیث صحیحہ میں وارد ہے کہ سرور کائنات ﷺ نے فرمایا:''خوب جان لو کہ تم میں سے کوئی شخص موت سے قبل اپنے رب کو نہیں دیکھ سکتا۔''❶

ان میں ظاہر اور شائع ہونے والا مذہب اہل سنت والجماعت کا مذہب ہے کہ: اللہ تعالیٰ کو روزِ قیامت آنکھوں سے دیکھا جائے گا۔ جو اس چیز کا انکار کرتا ہے، ان کے نزدیک وہ بدعتی ہے اگر چہ وہ ان کی طرف اپنی نسبت کرتا ہو۔ جو شخص یہ کہتا ہے تو یہ ان کے ائمہ کا قول ہے اور نہ ان کا مفتی بہ قول ہے۔ جو شخص کسی گروہ کا قول نقل کرنا چاہتا ہے تو اس پر لازم ہے کہ قائل اور ناقل کا نام بتائے، وگرنہ ہر کوئی جھوٹ بولنا جانتا ہے۔اہل سنت کا

❶صحیح مسلم ـ کتاب الفتن- باب ذکر ابن صیاد(ح:٧٣٥٦)- وجاء الحدیث فِی سننِ التِرمِذِی 3/345 کِتاب الفِتنِ باب ما جاء فِی الدجال.وروی الدارِمِی الحدِیث فِی کِتابِهِ الردِ علی الجهمِیةِ ص 190-وفِیهِ: قال:"تعلمون أنه لن یری أحـدکم ربه حتی یموت-"وسننِ ابنِ ماجه 2/36-کِتاب الفِتنِ ، باب فِتنِ الدجالِ؛ فیـه: أنا نبِی ولا نبِی بعدِی؛ ثم یثنِی فیقول: أنا ربکم ، ولا ترون ربکم حتی تموتوا...الحدِیث-

جو قول بنا کر اس نے پیش کیا ہے، اس سے اس کا جھوٹ ثابت اور واضح ہو چکا ہے۔ اور یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ یہ قول اور اس سے گھٹیا ترین اقوال شیعوں کے متقدمین کے ہی ہیں۔

تیسری وجہ: یہ کہا جائے کہ گروہ اپنے قائدین کے ناموں یا اپنے احوال کے بیان سے دیگر گروہوں سے ممتاز ہوتے ہیں۔ پہلے کی مثال میں کہا جائے گا: نجدات، ازارقہ، جہمیہ، نجاریہ اور ضراریہ وغیرہ۔ دوسرے کی مثال میں کہا جاتا ہے: رافضہ، شیعہ، قدریہ، مرجئہ اور خوارج وغیرہ۔ [1]

لفظ حشویہ کی وضاحت:

❀ لفظ حشویہ نہ تو کسی خاص شخص کا نام ہے اور نہ کسی مخصوص قول کی طرف نسبت۔ ہم نہیں جانتے کہ یہ کون لوگ تھے؟ کہتے ہیں کہ سب سے پہلے یہ لفظ عمرو بن عبید نے بولا تھا۔ اس نے کہا تھا: عبداللہ تعالیٰ بن عمر حشوی تھے۔ جس نے بھی یہ لفظ بولا تھا، اس کی اصطلاح میں اس سے عوام مراد تھے جیسے رافضی اہل سنت کے مذہب کو جمہور کا مذہب کہتے ہیں۔

❀ تو اگر اس کی حشویہ کہنے سے مراد صرف ائمہ اربعہ [احمد، شافعی، مالک، ابوحنیفہ رحمہم اللہ] کے مقلدین کا ایک گروہ ہے۔ تو سبھی یہ جانتے ہیں کہ اس طرح کی باتیں ان کے ہاں نہیں پائی جاتیں۔ بلکہ وہ تو اس طرح کی باتیں کرنے والوں کی تکفیر کرتے ہیں۔ اگر یہ تسلیم کر بھی لیا جائے کہ کچھ باتیں ان میں سے کچھ لوگوں میں پائی جاتی تھیں تو یہ اس پورے گروہ کی متعین رائے نہیں ہوگی۔ بلکہ اس طرح کی مثالیں تو سارے گروہوں میں مل جاتی ہیں۔ اگر حشویہ سے اس کی مراد مطلقاً اہل حدیث ہیں چاہے وہ کسی کے بھی پیروکار ہوں تو اہل حدیث کا عقیدہ صرف اور صرف سنت ہے۔ کیونکہ یہی عقیدہ نبی کریم ﷺ سے ثابت ہے۔ کسی اہل حدیث کے عقیدہ میں یہ باتیں ثابت نہیں۔ کتابیں اس بات کی گواہ ہیں۔

❀ اور اگر حشویہ سے اس کی مراد عمومی طور پر اہل سنت ہیں تو مسلمانوں اور اہل سنت میں عمومی طور پر اس طرح کی باتیں موجود نہیں۔ جمہور مسلمانوں کا یہی خیال ہے کہ کوئی ایسی بات نہیں کہہ سکتا۔ اگر عوام میں سے کوئی ایک دو یا زیادہ جاہل اشخاص ایسی بات کرتے ہیں تو اسے مطلقاً اہل سنت والجماعت کا عقیدہ قرار دے کر ان پر طعن و تشنیع درست نہیں۔ طعن و تشنیع انہی باتوں پر درست ہوگی جو قائدین اور علماء حضرات کہیں جیسا کہ پیچھے ہم شیعہ ائمہ کے حوالہ سے بات کر آئے ہیں۔ یقیناً شیعہ کے ائمہ ہی ان گھٹیا باتوں کے قائل ہیں

[1] [[شیعہ مصنف کو چاہیے تھا کہ وہ اس قول کے قائل کا نام ذکر کرتا، ورنہ دروغ گوئی ہر کسی کے لیے ممکن ہے۔ تم نے حشویہ کا ذکر کیا ہے مگر کسی متعین شخص کا نام نہیں لیا، نہ جانے وہ کون ہیں؟ اور اگر حشویہ سے تم اہل حدیث مراد لیتے ہو تو وہ خالص سنت کے پیرو ہیں، اور ان میں ایک شخص بھی تمہاری ذکر کردہ بات کا معتقد نہیں]]۔

خلاصہ کلام! ''اس بات میں بھی تمہاری کذب بیانی الم نشرح ہوئی اور دوسرے اقوال میں بھی۔''

جیسا کہ وضاحت ہوچکی۔

[لفظ مشبہہ سے متعلق گفتگو]

جہاں تک مشبہہ [1] کے لفظ کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں کہ تمام اہل سنت والجماعت اہل حدیث ؛ امام مالک ؛ امام شافعی ؛ امام ابو حنیفہ اور امام احمد بن حنبل [رحمہم اللہ] اور دیگر حضرات ذات باری کو مخلوقات کی مماثلث سے منزہ قرار دینے میں یک زبان ہیں۔ اور مشبہہ کی مذمت پر بھی یک زبان ہیں جو صفات باری کو صفات مخلوق کے مماثل قرار دیتے ہیں۔ اور وہ بالاتفاق یہ کہتے ہیں: بیشک اللہ تعالیٰ کی ذات وسفات اور افعال میں کوئی بھی اس کے مثل نہیں ہوسکتا۔

صفات باری تعالیٰ اور سلف کا طریقۂ کار:

اہل سنت باری تعالیٰ کو انہی صفات سے متصف قرار دیتے ہیں جو خود اللہ تعالیٰ یا نبی کریم ﷺ نے بیان کی ہیں وہ صفات الٰہی کو بلا تحریف وتعطیل اور بغیر کیفیت ومثال کے تسلیم کرتے ہیں۔

وہ صفات الٰہی کا اثبات کرتے ہیں مگر ان کی مثل کسی کو قرار نہیں دیتے۔ اسی طرح وہ ذات اللہ تعالیٰ کو عیوب ونقائص سے منزہ مانتے ہیں مگر صفات سے معطل قرار نہیں دیتے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشوریٰ: ١١)

''اس کی مثل کوئی چیز نہیں۔''

اس میں ان لوگوں پر رد ہے جو اللہ تعالیٰ کے لیے مثالیں بیان کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ ﴾ (الشوریٰ: ١١) ''وہ سننے والا دیکھنے والا ہے۔''

اس میں معطلہ پر رد ہے جو اللہ تعالیٰ کی صفات کے منکر ہیں۔

اہل سنت والجماعت کا صفات الٰہی کے بارے میں عقیدہ دو اصولوں پر مبنی ہے:

اول: اہل سنت اللہ تعالیٰ کو صفات نقص مثلاً: نیند، اونگھ، نسیان اور عجز وجہل سے منزہ مانتے ہیں۔

دوم: یہ کہ بیشک اللہ تعالیٰ ان صفات کمال سے متصف ہے جن میں کسی بھی لحاظ سے کوئی نقص نہیں۔ اور یہ صفات اس کے ساتھ ایسے خاص ہیں جیسے اس کی شان کے لائق ہیں۔ مخلوقات میں سے کوئی بھی چیز صفات میں اس کے مماثل نہیں ہوسکتی۔

---

[1] یقول التهانوي في كشّاف اصطلاحات الفنون: المشبهة على صيغة اسم الفاعل من التشبيه، و هو يطلق على فرقة من كبار الفرق الإسلامية شبهوا الله تعالىٰ بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات، ولأجل ذلك جعلناهم فرقة واحدة قائلة بالتشبيه وإن اختلفوا في طريقه. وانظر عن المشبه أيضا ما ورد في الملل والنحل 1/95؛ دائرة المعارف السلامي، مادة: التشبيه؛ وانظر أيضا ما سبق 2/102.-

بخلاف ازیں منکرین صفات ذات الٰہی کے لیے صفات کا اثبات کرنے والے ہر شخص کو مشبہہ ٹھہراتے ہیں۔ بلکہ معطلہ محضہ باطنیہ؛ جو کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء کے منکر ہیں؛ وہ ہر اس انسان کو بھی مشبہہ کہتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کو اسماء حسنیٰ سے موسوم کرتا ہے۔ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ:'' جو شخص اللہ تعالیٰ کو اسماء حسنیٰ سے موسوم کرتا ہے وہ مشبہہ میں سے ہے اور جو ذات باری کو حي اور علیم قرار دیتا ہے؛ وہ اس کو زندہ اور صاحب علم لوگوں کی مثل ٹھہراتا ہے، اور ایسے ہی جو اللہ تعالیٰ کو سمیع و بصیر کہتا ہے وہ اسے آدمی کی مانند تصور کرتا ہے جو کہ سنتا اور دیکھتا ہے۔ اور جو اللہ کو رؤف و رحیم تسلیم کرتا ہے وہ اسے رسول اللہ ﷺ کا مماثل ٹھہراتا ہے کیونکہ آپ بھی رؤوف و رحیم تھے۔ بلکہ وہ یہاں تک کہتے ہیں کہ:'' جب ہم اللہ تعالیٰ کی ذات کو موجود کہتے ہیں تو اس سے باقی موجودات مسمّی وجود کی وجہ سے صفت وجود میں اس کی شریک ٹھہریں گی۔''

جب ان سے کہا جاتا ہے کہ: پھر یوں کہو کہ:'' وہ نہ ہی موجود ہے اور نہ ہی زندہ ہے۔''

تو وہ-یا ان کے کچھ لوگ- کہتے ہیں: جب ہم یہ کہیں گے تو اس سے معدوم سے مشابہت لازم آئے گی۔

ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ:'' وہ نہ حي ہے نہ میت اور نہ ہی معدوم ہے نہ ہی موجود؛ کچھ بھی نہیں۔''

تو ان پر اعتراض وارد ہوا کہ: اب تو تم نے معدوم [ممتنع] سے تشبیہ دیدی؛ بلکہ تم نے بذات خود اس کو ممتنع قرار دیدیا۔ کیونکہ اس سے ذات الٰہی کا ممتنع الوجود ہونا لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ جس طرح نقیضین کا اجتماع ممکن نہیں اسی طرح ان کا ارتفاع بھی ممنوع ہے۔ نظر بریں جب تم کہتے ہو کہ:'' وہ موجود بھی ہے اور معدوم بھی ہے؛ تو اس سے جمع بین النقیضین لازم آتا ہے۔ اور جب کہتے ہو کہ موجود بھی نہیں اور معدوم بھی نہیں؛ تو اس سے ارتفاع النقیضین لازم آتا ہے۔ یہ دونوں باتیں ممتنع ہیں۔ اس لیے کہ واجب الوجود کی نفی کرنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ ممتنع الوجود ہے۔ ظاہر ہے کہ اس سے حقائق کی نفی نہیں ہوتی بلکہ یہ فریب دہی کی ایک بدترین قسم ہے۔

اور جن لوگوں نے یہ کہا ہے کہ: ہم نہ یہ بات کہتے ہیں اور نہ یہ بات کہتے ہیں۔

ان سے کہا جائے گا کہ: تمہارے عدم علم اور اس قول کی وجہ سے حقائق باطل نہیں ہو جاتے۔ بلکہ یہ دھوکہ دہی [مغالطہ بازی] کی ہی ایک قسم ہے۔ [1]

[فلاسفہ کی دھوکہ بازی کی اقسام]

یاد رہے کہ مغالطہ بازی کی تین قسمیں ہیں:

ا۔ حقائق اور ان کے متعلق علم کا انکار کرنا۔ اس میں سب سے بڑا مغالطہ یہ ہے کہ کوئی انسان واجب الوجود خالق

[1] فاریابی نے اپنی کتاب'' إحصاء العلوم ''، ص۲۴ پر کہا ہے: سفسطہ ایک ریاضت ہے جس کے نتیجہ میں انسان کی زبان میں ایسی چستی اور چالاکی پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ کسی کو بھی وہم میں ڈال کر دھوکہ دے سکتا ہے۔ مزید دیکھیں: مفتاح العلوم للخوارزمی ۹۔ منطق الشفاء لابن سیناء ۹۰۔ دستور العلماء عبد النبی أحمد نگری مادہ سفسطہ۔

اور قدیم اور موجود کے متعلق یہ کہہ دے: وہ نہ ہی موجود نہ ہی معدوم ہے۔ بیشک اس صورت میں وہ جزم کے ساتھ اپنے عدم جزم کو ثابت کر رہے ہیں۔

۲۔ حقائق میں توقف کرنا اور کوئی فیصلہ صادر نہ کرنا۔ وہ جو ہر بات پر کہتے ہیں: میں نہیں جانتا۔ جو کہتے ہیں: ہمیں پتہ نہیں اس کی کوئی حقیقت ہے بھی یا نہیں؟ ان میں سب سے گئے گزرے وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں: ہم نہیں جانتے اور ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ موجود ہے یا معدوم یا وہ زندہ ہے یا مردہ؟

۳۔ تیسری قسم: وہ لوگ ہیں جو حقائق کو اپنے پہلے سے طے شدہ عقائد کے تابع کرتے ہیں۔

پس پہلا گروہ منکرین کا ہے۔ دوسرا گروہ اہل توقف کا ہے۔ اور تیسرا گروہ حقائق کو ظنون و اوہام کے تابع کرنے والوں کا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک سفسطہ کی ایک چوتھی قسم بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ:

۴۔ یہ کائنات ارضی جاری و ساری ہے اور اسے کہیں قرار اور ثبات نہیں۔ یہ لوگ پہلی قسم میں شمار ہوتے ہیں؛ لیکن اس کا یہ قول اس کو واجب کرتا ہے۔ [1]

یہاں پر مقصود ہے کہ انسان کا نقیضین سے رک جانا؛ ان دونوں کے ختم ہونے تقاضا نہیں کرتا۔ اور اس عقیدہ کا حاصل کلام یہ ہے کہ دلوں اور زبانوں اور جوارح کو اللہ تعالیٰ کی معرفت اور اس کے ذکر اور عبادت سے روکا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ: یہ وقف اور امساک کے طرز پر کفر اور تعطیل ہے نہ کہ نفی اور انکار کے طور پر۔

باطنیہ کی بے راہ روی کا راز اس امر میں مضمر ہے کہ لفظ تشبیہ میں اجمال و ابہام پایا جاتا ہے۔ دنیا کی ہر دو اشیاء کے مابین ایک قدر مشترک موجود ہے، جس کی بنا پر ذہن میں وہ دونوں چیزیں ہم آہنگ نظر آتی ہیں؛ خارج میں ایسے نہیں ہوتا۔ تاہم یہ ضروری نہیں کہ وہ دونوں اس قدر مشترک میں برابر ہوں۔ بخلاف ازیں اکثر اوقات اشیاء کے درمیان قدر مشترک میں تفاضل پایا جاتا ہے۔ مثلاً جب دو چیزوں کے متعلق کہا جاتا ہے کہ: ’’ فلاں فلاں زندہ ہیں اور فلاں فلاں صاحب علم ہیں۔ اور فلاں اور فلاں صاحب قدرت ہیں۔‘‘ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ علم و حیات اور قدرت میں ایک دوسرے کی مثل ہوں۔ اور نہ یہ کہ ایک شخص کی حیات و علم اور قدرت بعینہٖ دوسرے کی حیات و علم اور قدرت ہے۔ مزید برآں اس سے یہ نتیجہ بھی برآمد نہیں ہوتا کہ وہ دونوں کسی موجود فی الخارج میں باہم سہیم و شریک ہیں۔

---

[1] ابن حزم اپنی کتاب: الفِصل (1/9) میں سوفسطائیہ پر گفتگو کرتے ہوئے کہتے ہیں: متکلمین کے اسلاف کے تین گروہ ذکر کئے گئے ہیں: ایک گروہ وہ ہے جو جملہ طور پر حقائق کی نفی کرتا ہے۔ دوسرا گروہ اس میں شکوک وشبہات کا شکار رہتا ہے۔ تیسرا گروہ: کہتے ہیں: جن کے پاس حق ہے ان کے لیے یہ حق ہیں اور جن کے پاس باطل ہے ان کے لیے یہ باطل ہیں۔ علامہ جرجانی نے انہیں تین گروہوں میں تقسیم کیا ہے: لاأدریہ: جو توقف کرتے ہیں۔ عنادیہ: جو معاند ہیں اور ان کا دعوی ہے کہ اصل میں کوئی چیز موجود ہی نہیں۔ اور عندیہ: جو حقائق کو اپنے اعتقادات کے تابع بناتے ہیں۔ شرح المواقف للایجی 1\117۔

یہاں سے ان جہال کی گمراہی کہ ابتداء ہوتی ہے کہ وہ مسمیٰ تشبیہ جس کی اللہ تعالیٰ سے نفی کرنا واجب تھی؛اسے انہوں نے تعطیل محض کا ذریعہ بنالیا۔تعطیل کا عقیدہ تجسیم کے عقیدہ سے بھی زیادہ برا ہے۔مشبہہ صنم پرستی کرتے ہیں۔اور معطلہ عدم پرستی کرتے ہیں جب کہ ممثلہ اور معطلہ دونوں اندھے بہرے اور گونگے ہیں۔ ❶

یہی وجہ ہے کہ ان گمراہوں کا امام جہم بن صفوان اور اس کے امثال وہمنوا کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ کوئی چیز نہیں۔ اور اس سے یہ بھی روایت کیا گیا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کو ان اسماء سے موسوم نہیں کیا کرتا تھا جن سے مخلوقات کو موصوف کیا جاتا ہے۔البتہ وہ ذات باری تعالیٰ کو قادر و خالق کہا کرتا تھا۔اس کی وجہ یہ ہے کہ جہم جبر کا عقیدہ رکھتا تھا۔اس کے نزدیک بندے میں کوئی قدرت نہیں پائی جاتی۔ ❷

بسا اوقات وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:''اللہ تعالیٰ باقی اشیاء کی طرح شے نہیں ہے۔''اس میں کوئی شک نہیں کہ اللہ تعالیٰ کی مانند کوئی بھی چیز نہیں۔لیکن اس سے ان کا یہ مقصود ثابت کرنا ہے کہ تشبیہ کی حقیقت اس سے منتفی ہے تا کہ وہ کوئی ایسی چیز ثابت نہ کریں جو کہ متفق علیہ ہو۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ: اللہ تعالیٰ سے تشبیہ اور تمثیل کی نفی کی جائے۔اللہ تعالیٰ نے کتاب عزیز کے متعدد مقامات پر تمثیل کی نفی کی ہے،اس ضمن میں مندرجہ ذیل آیات قابل ملاحظہ ہیں:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشوریٰ: ١١)

''اس کی مانند کوئی چیز نہیں۔''

نیز فرمان الٰہی ہے:﴿ هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا ﴾ (مریم: ٦٥)

''کیا اللہ کا کوئی ہم نام تجھے معلوم ہے۔''

نیز فرمان الٰہی ہے: ﴿ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ ﴾ (اخلاص: ٤)

''اس کا کوئی ثانی[ہمسر]نہیں۔''

نیز فرمان الٰہی ہے: ﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَندَادًا ﴾ (البقرہ: ٢٢)

''اللہ کے لیے شریک نہ ٹھہراؤ۔''

---

❶ علامہ اشعری نے اپنی کتاب المقالات ١/ ٣١ پر اس سے حکایت نقل کی ہے؛ کہتا ہے: میں اللہ تعالیٰ کو شے نہیں کہتا؛ اس لیے کہ اس سے اشیاء سے مشابہت لازم آتی ہے۔اور ایک دوسرے موقع پر کہا ہے: میں باری تعالیٰ کو شے نہیں کہتا؛ اس لیے کہ اس کے نزدیک شے مخلوق ہے جس کی مثل دوسری اشیاء بھی ہوتی ہیں۔

❷ ان جبریہ کا عقیدہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کے علاوہ باقی مخلوق میں کوئی قدرت نہیں پائی جاتی۔(دیکھیں الملل والنحل شہرستانی؛ ١/ ٧٩)۔اور یہ بھی کہا کرتے تھے کہ: اللہ تعالیٰ کو مخلوق کی صفات سے موصوف کرنا جائز نہیں ہے۔اس سے تشبیہ لازم آتی ہے۔پس اس لیے وہ اللہ تعالیٰ کے عالم اور حی ہونے کی نفی کرتا اور قادر اور خالق اور فاعل ہونے کی صفات کو تسلیم کرتا تھا۔اور کہتا تھا کہ مخلوق میں سے کوئی بھی خالق؛ قادر اور فاعل نہیں۔(الفرق بین الفرق ص ١٢٨؛ التبصیر فی الدین ٦٤؛ الملل والنحل ١/ ٨٠)۔

نیز فرمان الٰہی ہے: ﴿فَلَا تَضْرِبُوْا لِلّٰهِ الْاَمْثَالَ﴾ (النحل: ۷۴)

''اللہ کے لیے مثالیں نہ بیان کرو۔''

لیکن لفظ تشبیہ میں اجمال واقع ہوا ہے؛ جس کو آگے چل کر ہم تفصیل سے بیان کریں گے؛ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

مثبتین صفات کے افکار و آراء:

جہاں تک جسم و جوہر؛ وتحیز و جہت کے الفاظ کا تعلق ہے؛ اللہ تعالیٰ کے حق میں کتاب وسنت میں نفیاً واثباتاً ان کا کوئی ذکر نہیں پایا جاتا۔ آثار صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین و تابعین رحمہم اللہ اور دیگر ائمہ اسلام؛ ائمہ اہل بیت اور غیر اہل بیت کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کے متعلق ان اصطلاحات کے استعمال کا کوئی نام ونشان موجود نہیں۔ سب سے پہلے ان کی نفی و اثبات کے سلسلہ میں گفتگو کرنے والے جہمیہ، معتزلہ، اہل بدعت اور مجسمہ تھے جو کہ شیعہ اور غیر شیعہ میں موجود ہیں۔

منکرین صفات نے ان امور کی نفی کی ہے؛ اور اس میں اس حد تک غلو سے کام لیا کہ کتاب وسنت میں ثابت شدہ صفات مثلاً علم وقدرت، مشیت ومحبت، رضا وغضب اور علو کی بھی نفی کر ڈالی۔ انہوں نے یہاں تک کہہ دیا کہ نہ وہ دیکھتا ہے اور نہ کلام کرتا ہے، خواہ قرآن ہو یا کچھ اور۔ لیکن اس کے متکلم ہونے کا معنی یہ ہے کہ اس نے اجسام میں سے کسی دوسرے میں جسم میں کلام پیدا کیا ہے۔ اس طرح کے مزید عقائد گھڑ لیے۔

اس کے عین برخلاف صفات الٰہی کا اثبات کرنے والوں نے ان صفات کا بھی اقرار کرلیا کہ اللہ و رسول نے جن کی نفی کی تھی۔ مثلاً ان کی رائے میں اللہ تعالیٰ کو دنیا میں ان مادی آنکھوں سے دیکھ سکتے ہیں۔ ❶

بقول ان کے اللہ تعالیٰ مصافحہ ومعانقہ کرتا ہے۔ اور عرفہ کی شام اونٹ پر سوار ہو کر نازل ہوتا ہے۔ ❷ پیدل چلنے والوں سے معانقہ کرتا ہے اور سواروں کے ساتھ مصافحہ کرتا ہے۔ بعض کے نزدیک وہ نادم ہوتا، روتا اور اظہار رنج والم بھی کرتا ہے۔ اور بعض نے یہ بھی کہا ہے کہ وہ گوشت اور خون سے مرکب ہے۔ اور اس طرح کے دیگر اقوال بھی ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ وہ صفات ہیں جو بنی نوع انسان کے ساتھ مختص ہیں۔

❶ علامہ شوکانی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''الفوائد المجموعة فی الأحادیث الموضوعة'' میں بعض وہ احادیث ذکر کی ہیں؛ جن میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسراء کی رات اللہ تعالیٰ کو دیکھا تھا۔'' [ص ۴۴۱] ایک دوسری روایت میں ہے کہ آپ نے اپنے رب کو نیند کی حالت میں ایک نوجوان کی شکل میں دیکھا۔ پھر امام شوکانی نے ان دونوں احادیث کے موضوع ہونے کے بارے میں ائمہ حدیث کے اقوال نقل کئے ہیں۔ مزید دیکھیں: اللآلی المصنوعہ للسیوطی ۱/ ۱۲۔ الفوائد المجموعة للشوکانی ص ٤٤١۔ تنزیه الشریعة لابن عراقی ۱/ ۱۳۷۔

❷ یہ روایت ان الفاظ میں وارد ہوئی ہے: ''میں نے اپنے رب کو ''یوم نفر'' میں عرفات میں ایک خوبصورت اونٹ پر دیکھا؛ اس پر اونی جبہ تھا؛ اور وہ لوگوں کے آگے آگے تھا۔'' دیکھو: تذکرة الموضوعات محمد طاهر پٹنی ۲/ ۱۳۔ موضوعات لملا علی القاری ص ٤٤۔ کشف الخفاء للعجلونی ص ٤٣٥۔ اللآلی المصنوعة للسیوطی ۱/ ۲۷۔

ہر ایسی صفت جو انسانوں کا خاصہ ہو وہ صفت نقص ہے اور ذات باری نقص سے منزہ ہے کہ اس کے لیے کوئی ایسی صفت بیان کی جائے کو صرف مخلوق کے ساتھ خاص ہو۔ اللہ تعالیٰ صفات نقص سے منزہ اور صفات کمال سے متصف ہے؛ اس کا کمال انتہاء درجہ کا ہے؛ اس میں کوئی شے اس کے مماثل نہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿قُلْ هُوَ اللّٰهُ اَحَدٌ ۝ اَللّٰهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ ۝ وَلَمْ يُوْلَدْ ۝ وَلَمْ يَكُنْ لَّهٗ كُفُوًا اَحَدٌ﴾

''کہہ دے وہ اللہ تعالیٰ ایک ہے۔ اللہ تعالیٰ ہی بے نیاز ہے۔ نہ اس نے کسی کو جنا اور نہ وہ جنا گیا۔ اور نہ کبھی کوئی ایک اس کے برابر کا ہے۔''

اس سورت میں اللہ تعالیٰ نے واضح کیا ہے کہ وہ احد وصمد ہے۔ احد سے یہ حقیقت واضح ہوئی کہ کوئی اس کا نظیر و مثیل نہیں۔ اور ''صمد'' تمام صفات کمال کو شامل ہے۔ اس کی پوری تفصیل ہم نے اپنی کتاب: تفسیر قل ہو اللہ تعالیٰ احد میں بیان کردی ہے۔ [اس کتاب کا نام تفسیر الاخلاص ہے]۔

لفظ جسم سے متعلق دوبارہ گفتگو:

جہاں تک لفظ جسم کا تعلق ہے؛ تو اہل لغت کے ہاں جیسا کہ مشہور لغوی اصمعی اور ابو زید نے بیان کیا ہے؛ ان کے قول کے مطابق جسم جسد یعنی بدن کو کہتے ہیں، اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَاِذَا رَاَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ اَجْسَامُهُمْ وَاِنْ يَّقُوْلُوْا تَسْمَعْ لِقَوْلِهِمْ﴾ (المنافقون: ۴)

''جب آپ انہیں دیکھیں تو ان کے جسم آپ کو پسند آتے ہیں؛ اور اگر وہ بات کریں تو آپ ان کی بات پر کان لگائیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿وَزَادَهٗ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ (البقرة: ۲۴۷)

''اور اسے علم اور جسم میں فراخی عطا کی۔''

جسم کے لفظ سے بعض اوقات کثافت اور سختی [غلظت] مراد لی جاتی ہے۔ جیسے جسد کے لفظ میں ہوتا ہے۔ مثلاً کہا جاتا ہے: کبھی اس سے مراد نفس غلیظ ہوتا ہے؛ اور کبھی اس کی غلظت (سختی) مراد ہوتی ہے۔ مثلاً عربی میں کہتے ہیں: لھٰذا الثوب جسم۔'' یعنی موٹا کثیف کپڑا مراد ہوتا ہے۔ اور کہا جاتا ہے: ''ھٰذَا اَجْسَمُ مِنْ ھٰذَا'' (یہ اس سے زیادہ کثیف ہے)۔ متکلمین کے ہاں لفظ جسم بعد ازاں عام تر معنی میں استعمال ہونے لگا۔ چنانچہ انہوں نے ہوا اور دوسرے امور لطیفہ کو بھی جسم قرار دیا۔ حالانکہ عرب اسے جسم نہیں کہتے۔ متکلمین اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ جسم کسے کہتے ہیں؟ چنانچہ اس ضمن میں ان کے ہاں درج ذیل تین مذاہب ملتے ہیں:

۱۔ جو ہر فرد کا عقیدہ رکھنے والوں کے نزدیک جسم جواہر منفردہ متناہیہ سے مرکب ہے، جیسا کہ نظام کا کہنا ہے؛ جو جسم کو جواہر متناہیہ سے مرکب قرار دیتا ہے، وہ ''طغرہ'' کا قائل ہے، جو اس کی معروف اصطلاح ہے۔

۲۔ بعض فلاسفہ کی رائے میں جسم مادہ وصورت سے مرکب ہے۔جیسا کہ اس کے قائل متفلسفہ کا قول ہے۔

۳۔ ہشامیہ، کلابیہ، نجاریہ، ضراریہ اور بہت سے کرامیہ کے نزدیک جسم کسی چیز سے بھی مرکب نہیں ۔اکثر کتب میں یہ تیسرا مذہب مذکور نہیں ۔صرف پہلے دوقول پائے جاتے ہیں۔

حق بات یہ ہے کہ: ان میں صحیح مسلک یہ ہے کہ جسم ان میں سے کسی چیز سے بھی مرکب نہیں، اسی بنا پر جو ہرفرد کی نفی کرنے والے کہتے ہیں کہ:'' حیوانات، نباتات اور معدنیات سب اعیان مخلوقہ ہیں۔ہم اس کی تفصیل دوسرے موقعہ پر بیان کر چکے ہیں۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو ہرفرد کی نفی کرنے والوں کے نزدیک اللہ تعالیٰ جن حیوانات ؛ نباتات ؛اور معادن وجود میں لاتا ہے؛ بیشک یہ اعیان ہیں جنہیں اللہ تعالیٰ پیدا کرتا ہے۔جبکہ جو ہرفرد کا اثبات کرنے والے کہتے ہیں کہ:'' اللہ تعالیٰ اعراض وصفات کو پیدا کرتے ہیں، جواہر باقی رہتے ہیں اوران کی ترکیب بدل جاتی ہے؛اس بنا پر وہ استحالہ کے نظریہ کی بنیاد رکھتے ہیں۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ:'' ایک حقیقت دوسری حقیقت میں تبدیل نہیں ہوتی، جنس بھی تبدیل نہیں ہوتی، بخلاف ازیں جواہر باقی رہتے ہیں اور اللہ تعالیٰ ان کی ترکیب کو تبدیل کر دیتے ہیں۔اکثر فلاسفہ کے نزدیک ایک جسم دوسرے جسم میں اورایک جنس دوسری جنس میں تبدیل نہیں ہوتی، جس طرح نطفہ پہلے منجمد خون میں تبدیل ہوتا ہے، پھر گوشت کے ٹکڑے کی صورت اختیار کرتا ہے اور پھر اس میں ہڈیاں پیدا ہوتی ہے۔اور جیسے کہ وہ مٹی جس سے اللہ تعالیٰ نے آدم علیہ السلام کو پیدا کیا تھا؛ وہ گوشت ؛خون اور ہڈیوں میں بدل گئی تھی۔اور جیسے وہ مادہ جس سے پھل پیدا ہوتے ہیں ؛ وہ ثمر میں بدل جاتا ہے۔ یہ فقہاء اور اطباء اور اکثر عقلاء کا قول ہے۔ایسے ہی اجسام کے اس تماثل پر بنیاد رکھی جاتی ہے۔اور وہ کہتے ہیں: جو اجسام جواہر سے مرکب ہوتے ہیں وہ متماثل ہوتے ہیں۔ جب کہ اکثر کا کہنا یہ ہے کہ: ایسا نہیں ؛ بلکہ اجسام کے حقائق مختلف ہوتے ہیں۔مٹی کی حقیقت وہ نہیں ہے جو حقیقت آگ کی ہے۔اور آگ کی حقیقت وہ نہیں ہے جو کہ ہوا کی ہے۔ یہ مسائل عقلی مسائل ہیں؛ جن کی تفصیل بیان کرنے کا موقع یہ نہیں۔ یہاں پر صرف اتنا بیان کرنا مقصود ہے کہ مسمیٰ جسم میں اختلاف ونزاع کی بنیاد کیا ہے؟

میرے علم کی حد تک تمام اہل مناظرہ اس بات پر متفق ہیں کہ جسم کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے، اگر چہ یہ رائے ان کے یہاں متنازع فیہ ہے کہ آیا جسم اجزائے منفردہ سے مرکب ہے یا مادہ وصورت سے یا کسی سے بھی مرکب نہیں۔

جسم کے متعلق عقلاء کے تین اقوال:

عقلاء اس مسئلہ میں مختلف الرائے ہیں کہ کیا کوئی ایسی چیز موجود ہوسکتی ہے، جو قائم بنفسہ ہو، مگر اس کی طرف اشارہ نہ کیا جا سکتا ہو، نہ اسے دیکھا جا سکتا ہو، اس میں تین اقوال ہیں:

پہلا قول: یہ ممکن نہیں بلکہ ممتنع ہے۔

دوسرا قول: یہ ان محدثات ممکنہ میں ممتنع ہے، جو واجب کو چھوڑ کر وجود و عدم دونوں کو قبول کرتی ہیں۔

تیسرا قول: یہ ممکن و واجب دونوں میں ممکن ہے۔ یہ بعض فلاسفہ اور ان کی موافقت رکھنے والے اہل ملت کا قول ہے۔ میرے علم کی حد تک اہل مذہب میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں، سوائے ان لوگوں نے اہل فلسفہ سے یہ نظریات اخذ کئے ہوں۔ اس کا اثبات کرنے والے ایسی چیزوں کو مجردات و مفارقات سے موسوم کرتے ہیں۔ جب کہ اکثر عقلاء کا زاویہ نگاہ یہ ہے کہ ایسا صرف ذہنی اشیاء میں ممکن ہے، خارجی موجودات میں نہیں۔ اس کا ثبوت اس روح سے ملتا ہے، جو عند الموت بدن انسانی سے الگ ہوتی ہے۔ جہاں تک ملائکہ کا تعلق ہے؛ تو مسلمانوں کی طرف منسوب فلاسفہ ان کو عقول نفوس مجردہ اور جواہر عقلیہ سے تعبیر کرتے ہیں۔

[ملائکہ کی حقیقت]

اہل اسلام اور دیگر اہل ادیان و مذاہب؛ جنہیں ملائکہ کی ان صفات کا علم ہے جن کے متعلق اللہ تعالیٰ نے خبر دی ہے؛ وہ قطعی طور پر یقین کے ساتھ کہتے ہیں: ملائکہ وہ مجردات نہیں جو فلسفہ کے مارے کہتے ہیں۔ بلکہ وہ یقینی طور پر ملائکہ کا اثبات کرتے اور کہتے ہیں کہ وہ نور سے مخلوق ہیں، جیسا کہ حدیث صحیح میں نبی کریم ﷺ سے وارد ہے۔[1] اور ملائکہ ویسے ہی ہیں جیسے فرمان الٰہی ہے:

﴿وَ قَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمٰنُ وَلَدًا سُبْحٰنَهٗ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُوْنَ○لَا يَسْبِقُوْنَهٗ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِاَمْرِهٖ يَعْمَلُوْنَ○يَعْلَمُ مَا بَيْنَ اَيْدِيْهِمْ وَ مَا خَلْفَهُمْ وَ لَا يَشْفَعُوْنَ اِلَّا لِمَنِ ارْتَضٰى وَ هُمْ مِّنْ خَشْيَتِهٖ مُشْفِقُوْنَ○ وَ مَنْ يَّقُلْ مِنْهُمْ اِنِّيْٓ اِلٰهٌ مِّنْ دُوْنِهٖ فَذٰلِكَ نَجْزِيْهِ جَهَنَّمَ كَذٰلِكَ نَجْزِي الظّٰلِمِيْنَ﴾ (الانبیاء: ۲۶۔۲۹)

''اور کہنے لگے: رحمان نے اولاد بنا رکھی ہے، وہ پاک ہے، بلکہ وہ عزت دار بندے ہیں۔ وہ بات کرنے میں اس سے پہل نہیں کرتے اور وہ اس کے حکم کے ساتھ ہی عمل کرتے ہیں۔ وہ جانتا ہے جو ان کے سامنے ہے اور جو ان کے پیچھے ہے اور وہ سفارش نہیں کرتے مگر اسی کے لیے جسے وہ پسند کرے اور وہ اسی کے خوف سے ڈرنے والے ہیں۔ اور ان میں سے جو یہ کہے کہ بے شک میں اس کے سوا معبود ہوں تو یہی ہے جسے ہم جہنم کی جزا دیں گے۔ ایسے ہی ہم ظالموں کو جزا دیتے ہیں۔''

اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کے بارے میں خبر دی ہے کہ وہ انسان کی صورت میں حضرت ابراہیم اور حضرت لوط علیہما السلام کے پاس آئے تھے۔ حتیٰ کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں بچھڑے کا گوشت بھون کر پیش کیا۔ اور

[1] صحیح مسلم۔ کتاب الزھد۔ باب فی احادیث متفرقۃ (حدیث: ۲۹۹۶)۔ اس میں اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ہے: رسول اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے: اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو نور سے پیدا کیا ہے؛ اور جنات کو دہکتی ہوئی آگ سے۔ اور آدم کو مٹی سے پیدا کیا ہے۔

جبریل علیہ السلام حضرت دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی شکل میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا کرتے تھے ❶۔ ایک بار ایک اعرابی کی شکل میں حاضر ہوئے؛ حتی کہ صحابہ کرام نہیں بھی انہیں دیکھا❷ ؛ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے آپ کو اصلی صورت میں دو بار دیکھا؛ ایک بار آسمان اور زمین کے درمیان اور دوسری بار آسمان پر سدرۃ المنتہیٰ کے پاس۔❸

ملائکہ کا ذکر کتاب عزیز کے متعدد مقامات پر ملتا ہے۔ وہ زمین پر اترتے ہیں اور پھر آسمانوں کی طرف چڑھ جاتے ہیں۔ یہ بات نصوص متواترہ سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو بدر؛ حنین اور خندق کے موقع پر اپنے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل ایمان کی نصرت کے لیے نازل فرمایا تھا۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اِذۡ تَسۡتَغِیۡثُوۡنَ رَبَّکُمۡ فَاسۡتَجَابَ لَکُمۡ اَنِّیۡ مُمِدُّکُمۡ بِاَلۡفٍ مِّنَ الۡمَلٰٓئِکَۃِ مُرۡدِفِیۡنَ﴾ [الانفال۹]

''جب تم اپنے رب سے مدد مانگ رہے تھے تو اس نے تمھاری دعا قبول کر لی کہ بے شک میں ایک ہزار فرشتوں کے ساتھ تمھاری مدد کرنے والا ہوں، جو ایک دوسرے کے پیچھے آنے والے ہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿ثُمَّ اَنۡزَلَ اللّٰہُ سَکِیۡنَتَہٗ عَلٰی رَسُوۡلِہٖ وَعَلَی الۡمُؤۡمِنِیۡنَ وَ اَنۡزَلَ جُنُوۡدًا لَّمۡ تَرَوۡہَا﴾ ۔ [التوبۃ ۲۶]

''پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی سکینت اپنے رسول پر اور ایمان والوں پر نازل فرمائی اور وہ لشکر اتارے جو تم نے نہیں دیکھے۔''

اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿فَاَرۡسَلۡنَا عَلَیۡہِمۡ رِیۡحًا وَّ جُنُوۡدًا لَّمۡ تَرَوۡہَا ﴾۔[الاحزاب ۹]

❶ فِی صحِیحِ البخارِی 4/112۔کتاب بدءِ الخلقِ ، باب ذِکرِ الملائکۃِ؛ وفِی الحدِیثِ: "یتمثل لِی الملك أحیاناً رجلا فیکلِمنِی فأعِی ما یقول۔"

❷ یہ مشہور حدیث جبریل کی طرف اشارہ ہے۔ جس میں ہے یہ جبریل امین تھے؛ آپ کو دین سکھانے کے لیے آئے تھے۔ یہ ان لوگوں کے عقائد و نظریات پر زبردست رد ہے جو کہتے ہیں کہ ملائکہ صرف خیالات ہیں۔ نیز اللہ تعالیٰ کا فرمان گرامی ہے: ﴿اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ فَاطِرِ السَّمٰوٰتِ وَ الۡاَرۡضِ جَاعِلِ الۡمَلٰٓئِکَۃِ رُسُلًا اُولِیۡۤ اَجۡنِحَۃٍ مَّثۡنٰی وَ ثُلٰثَ وَ رُبٰعَ یَزِیۡدُ فِی الۡخَلۡقِ مَا یَشَآءُ ﴾۔ (فاطر ۱)۔ ''سب تعریف اللہ تعالیٰ کے لیے ہے جو آسمانوں اور زمین کا پیدا کرنے والا ہے، فرشتوں کو قاصد بنانے والا ہے جو دو دو اور تین تین اور چار چار پروں والے ہیں، وہ (مخلوق کی) بناوٹ میں جو چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے۔'' اس سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو جسمانی طبائع پر پیدا کیا ہے؛ اور ان کے لیے وہ خواص ثابت ہیں جو اجسام کے لیے ہوتے ہیں جیسے پر وغیرہ۔

❸ فِی البخارِی 4/115۔کتاب بدءِ الخلقِ ، باب إذا قال أحدکم آمِین؛ حدِیث عنِ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ أن النبِی صلی اللہ علیہ وسلم رأی جِبرِیل له سِتمِائۃِ جناح .وفِی المسندِ (ط .المعارِفِ) عنِ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ عنِ النبِیِ صلی اللہ علیہ وسلم رأیت جِبرِیل علی سِدرۃِ المنتھی وله سِتمِائۃِ جناح ..الحدِیث .وانظرِ البخارِی ۔

''تو ہم نے ان پر آندھی بھیج دی اور ایسے لشکر جنھیں تم نے نہیں دیکھا۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿اَمْ یَحْسَبُوْنَ اَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلٰی وَرُسُلُنَا لَدَیْهِمْ یَكْتُبُوْنَ﴾۔

''یا وہ گمان کرتے ہیں کہ بے شک ہم ان کا راز اور ان کی سرگوشی نہیں سنتے، کیوں نہیں اور ہمارے بھیجے ہوئے ان کے پاس لکھتے رہتے ہیں۔'' [الزخرف ۸۰]

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿حَتّٰی اِذَا جَآءَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا یُفَرِّطُوْنَ ﴾۔[الانعام ۶۱]

''یہاں تک کہ جب تم میں سے کسی ایک کو موت آتی ہے اسے ہمارے بھیجے ہوئے قبض کر لیتے ہیں اور وہ کوتاہی نہیں کرتے۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ لَوْ تَرٰی اِذْ یَتَوَفَّی الَّذِیْنَ كَفَرُوا الْمَلٰٓئِكَةُ یَضْرِبُوْنَ وُجُوْهَهُمْ وَ اَدْبَارَهُمْ ﴾ [الانفال ۵۰]

''اور کاش! تو دیکھے جب فرشتے ان لوگوں کی جان قبض کرتے ہیں جنھوں نے کفر کیا، ان کے چہروں اور پشتوں پر مارتے ہیں۔''

اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

﴿وَ لَوْ تَرٰی اِذِ الظّٰلِمُوْنَ فِیْ غَمَرٰتِ الْمَوْتِ وَ الْمَلٰٓئِكَةُ بَاسِطُوْٓا اَیْدِیْهِمْ اَخْرِجُوْٓا اَنْفُسَكُمْ﴾ ۔ [الانعام ۹۳]

''اور کاش! تو دیکھے جب ظالم لوگ موت کی سختیوں میں ہوتے ہیں اور فرشتے اپنے ہاتھ پھیلائے ہوئے ہوتے ہیں، نکالو اپنی جانیں۔''

اس طرح کی مثالیں قرآن کریم میں بہت زیادہ ہیں۔ان میں سے بعض سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کے جو اوصاف بیان کئے ہیں؛ وہ اس علم ضروری کو واجب کرتے ہیں کہ ملائکہ ویسے نہیں ہیں جس طرح یہ لوگ گمان کرتے ہیں کہ یہ صرف عقول نفوس میں ہوتے ہیں۔خواہ یہ کہتے ہوں کہ عقول دس قسم پر ہے اور نفوس نو قسم پر ہے۔ یہ تقسیم ان کے ہاں مشہور و معروف ہے [1]۔ یا اس کے علاوہ کوئی عقیدہ رکھتے ہوں۔

ایسے ہی ملائکہ وہ قوت عالمہ بھی نہیں ہے جو نفوس میں کام کرتی ہے؛ جیسا کہ یہ لوگ عقیدہ رکھتے ہیں۔ بلکہ حضرت جبریل علیہ السلام وہ فرشتہ ہیں جو رسولوں سے جدا ہیں۔ وہ اللہ تعالیٰ کا کلام سنتے اور پھر اسے لے کر

[1] مسلمان فلاسفہ نے اپنی اکثر کتابوں اور رسائل میں کہا ہے کہ: بیشک آسمانی عقول کو ملائکہ کہا جاتا ہے۔ دیکھیں: سیاست مدینہ از فارابی ص ۹۔ اقسام العلوم العقلیۃ از ابن سینا ۱۳۔

رسول اللہ ﷺ پر نازل ہوا کرتے تھے۔اس پر کتاب اللہ ؛ سنت رسول اللہ ﷺ اور مسلمانوں کا اجماع دلالت کرتے ہیں۔اس کے عین برخلاف فلاسفہ جبریل امین کو عقل فعال یا ان خیالی صورتوں اور کلام الٰہی سے تعبیر کرتے ہیں، جن کا گزر سرور کائنات ﷺ کے قلب و دماغ پر ہوا کرتا تھا؛ جیسے سویا ہوا آدمی خواب میں طرح طرح کی چیزیں دیکھتا ہے۔جو شخص رسول اللہ ﷺ کے ارشادات عالیہ سے کلیۃً آگاہ ہے، وہ فلاسفہ کی ضلالت و جہالت سے آشنا ہے، اور بخوبی جانتا ہے کہ وہ کفار یہود و نصاری کی نسبت ایمان [اور رسول اللہ ﷺ کی اتباع] سے بعید تر ہیں۔یہ مسئلہ کئی جگہ پر تفصیل سے بیان ہو چکا ہے۔ یہاں پر مقصود وہ جامع کلام پیش کرنا ہے جس سے ان امور کی معرفت حاصل ہو سکے جن مسلمانوں کے عقائد اور اختلاف کی طرف اس رافضی نے اشارہ کیا ہے۔

ذات باری تعالیٰ کے مرکب ہونے میں اختلافِ آراء

جب جسم کی حقیقت کے بارے میں اہل مناظرہ کا اختلاف واضح ہو گیا تو اب اس میں مجال شبہ نہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ اجزائے منفردہ سے مرکب ہے، اور نہ مادہ وصورت سے، نہ وہ قابل انقسام ہے اور نہ تفریق و انفصال کو قبول کرتا ہے، ایسا بھی نہیں کہ پہلے وہ جدا جدا تھا پھر یک جا ہو گیا، بخلاف ازیں وہ احد وصمد ہے۔جس نے نہ کسی کو جنا ہے اور نہ ہی کسی نے اسے جنا ہے اور نہ ہی کوئی اس کا ہمسر ہو سکتا ہے۔اور وہ تمام معانی اس سے منتفی ہیں جن کی ترکیب کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔مگر فلاسفہ اور ان کے ہم نوا اس سے ایک قدم آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ:'' جب وہ صفات سے موصوف ہے تو وہ مرکب ہوگا اور جب اس کی حقیقت ایسی ہے جو فقط وجود نہیں تو وہ مرکب ٹھہرے گا۔''

اس کے جواب میں صفات کے قائلین مسلمان کہتے ہیں:'' نزاع لفظ ''مرکب'' میں نہیں۔اس لفظ سے سمجھ آتا ہے کہ غیر نے اسے ترکیب عطا کی ہے۔بخلاف ازیں مرکب وہ ہے جس کے اجزاء الگ الگ ہوں، اور پھر اسے اختلاط یا غیر اختلاط کے طریقہ سے یک جا کر دیا جائے ،جس طرح ماکولات، مشروبات، ادویات، تعمیرات، لباس اور زیور کو ترکیب دے کر بنایا جاتا ہے۔اور کوئی عاقل نہیں کہتا کہ:'' اللہ تعالیٰ اس لحاظ سے مرکب ہے۔

ایسے ہی اس معنی میں ترکیب کہ وہ جواہر منفردہ سے مرکب ہے؛ یا پھر مادہ اور صورت سے مرکب ہے؛ جو اس کے قائلین کے ہاں ترکیب جسمی ہے؛ یہ بھی اللہ تعالیٰ سے منتفی ہے۔اور جو لوگ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے؛ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ: وہ اس ترکیب سے مرکب ہے۔اور ان میں سے اکثر اس کی نفی کرتے ہیں؛ اور وہ کہتے ہیں کہ: ہم جسم ہونے کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ: بیشک موجود ہے؛ اور وہ اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ اور اس کی طرف اشارہ کیا جا سکتا ہے۔اور اس طرح کے دیگر اقوال پیش کرتے ہیں۔

خلاصہ کلام! یہ کہ اس ترکیب اور اس تجسیم سے اللہ تعالیٰ کی تنزیہ بیان کرنا واجب ہے۔

ذات اللہ تعالیٰ کے جامع صفات کمال ہونے؛ مثلاً علم، قدرت اور حیات سے موصوف ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ مرکب ہے۔ لغت سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی۔ اور جب کسی مسمی کا یہ نام رکھا جائے تو اس مرکب میں لفظی نزاع نہیں ہوگا بلکہ معنی عقلی میں نزاع ہوگا۔ اور یہ معلوم ہے کہ اس کی نفی پر کوئی دلیل نہیں ہے جیسا کہ دوسرے موقع پر یہ تفصیل سے بیان کیا جا چکا ہے۔ بلکہ عقلی دلائل اس کے اثبات کو واجب کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ تمام عقلاء ذات باری تعالیٰ کے لیے متعدد صفات کا اثبات کرنے میں اضطراری طور پر یک زبان ہیں۔

مثلاً معتزلہ تسلیم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حی، عالم اور قادر ہے، اس کا حی ہونا اور ہے اور قادر ہونا چیزے دیگر ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ: ''اللہ تعالیٰ عقل بھی ہے اور عاقل و معقول بھی، وہ لذت بھی ہے، لذیذ و متلذّ ذ بھی۔ وہ عاشق بھی ہے عشق بھی اور معشوق بھی [1]۔ یہ بات صریح عقل کی روشنی میں معلوم ہے کہ: اللہ تعالیٰ کے محبت کرنے کا معنی وہ نہیں جو اس کے علم رکھنے کا معنی ہے۔ اور اس کے محبوب ہونے کا معنی وہ نہیں جو محبّ اور عالم ہونے کا معنی ہے۔ جب کہ فلسفی کہتے ہیں: جو معنی اس کے عالم ہونے کا ہے؛ وہی معنی اس کے قادر؛ مؤثر اور فاعل ہونے کا ہے۔ اور وہ ایک ہی ذات ہے۔ پس یہ لوگ علم کو ہی قدرت قرار دیتے ہیں؛ اور قدرت کو ہی قادر اور علم کو عالم؛ اور فعل کو فاعل قرار دیتے ہیں۔

بعض متأخرین جیسے محقق طوسی شرح اشارات میں رقم طراز ہے: ''علم عین معلوم ہے؛ اور معلوم فساد ہے۔ یہ اقوال صریح عقل اور مجرد تصور کی روشنی میں اپنے علم کے فساد کو مستلزم ہیں۔'' [2]

طوسی کا یہ قول صریح عقل کے منافی ہے۔ فلاسفہ صرف ترکیب کے مفہوم سے فرار اختیار کرنا چاہتے ہیں۔ حالانکہ ترکیب کی نفی کے لیے ان کے یہاں کوئی دلیل موجود نہیں۔ ان اقوال کی خرابی صریح عقل سے معلوم ہوتی ہے۔ اور مجرد ان کا تصورِ تام ہی اس کی خرابی واضح کرنے کے لیے کافی ہے۔

[منکرین صفات کی اہم دلیل: ترکیب]

یہ لوگ تو ترکیب کے معانی سے بھاگے تھے۔ ان تمام معانی میں مسمیٰ ترکیب کی نفی کی کوئی دلیل اور حجت ان کے پاس موجود نہیں ہے۔ وہ اس ضمن میں سب سے بڑی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔ اور اس کے اجزاء اس کے غیر ہوتے ہیں۔ اور جو غیر کا محتاج ہو وہ واجب بنفسہ نہیں ہوسکتا۔ اور بسا اوقات کہتے ہیں کہ: صفت محل کی محتاج ہوتی ہے؛ اور جو محل کا محتاج ہو وہ واجب بنفسہ نہیں ہوسکتا۔ بلکہ وہ

[1] انظر مثلاً " النجاۃ" لِابنِ سِینا 3/243 ؛حیث یعقِد فصلا عنوانہ: " فصل فِی أن واجِب الوجودِ بِذاتِہِ عقل وعاقِل ومعقول۔ وفصل 3/245 فِی نہ بِذاتِہِ معشوق وعاشِق ولذِیذ وملتذ وأن اللذۃ ھِی إِدراك الخیرِ الملائِم۔

[2] شرح الاشارات از نصیر الدین طوسی ؛اصل کتاب ابن سینا کی ھے؛ ص ۷۱۵۔

معلول ہوگا۔اس دلیل کے سب الفاظ کمزور اور مجمل ہیں۔مثلاً واجب بنفسہ سے مراد وہ ہے جس کا کوئی فاعل نہ ہو۔اور نہ ہی علت فاعلہ ہو۔اور اس سے مراد یہ لی جاتی ہے کہ وہ کسی ایسی چیز کا محتاج نہ ہو جو اس سے مبائن ہو۔ اور وہ قائم بنفسہٖ ہو اور کسی مباین چیز کا محتاج نہ ہو۔

پہلی اور دوسری تعریف کی بنا پر صفات واجب الوجود ہوتی ہیں۔تیسری تعریف کی بنا پر جو ذات ان صفات سے موصوف ہے، وہی واجب ٹھہرے گی۔صرف صفات کو واجب الوجود نہیں کہہ سکتے۔مگر وہ ذات سے جدا بھی نہیں۔اور کبھی اس سے یہ بھی مراد لی جاتی ہے کہ وہ جس کا تعلق اس کے غیر سے نہ ہو ایسی کسی چیز کا خارج میں کوئی وجود نہیں۔ برہان تو ان ممکنات پر قائم ہوتی ہے جن کا فاعل واجب الوجود ہو؛ وہ بنفسہ قائم ہو؛ اور اپنے سوا ہر ایک سے بے نیاز ہو۔ جب کہ صفت فاعل نہیں ہوتی۔ باقی رہا فلاسفہ کا یہ قول کہ:''جب اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ہیں تو وہ مرکب ہوگا، اور مرکب اجزاء کا محتاج ہوتا ہے، اور اجزاء اس کے غیر ہوتے ہیں۔''

اس میں ''غیر'' کا لفظ مجمل ہے۔ غیر سے مراد مبائن ہوتا ہے۔پس دو غیر وہ دو چیزیں ہیں جو زمان و مکان یا وجود کے اعتبار سے جدا ہوسکیں۔یہ اصطلاح اشعریہ اور مذاہب اربعہ میں سے ان کے متبعین کی ہے۔اور ''غیر'' سے مراد یہ بھی لیتے ہیں کہ: جو ایک دوسرے کا عین نہ ہوں۔یا وہ دو چیزیں کہ ان دونوں میں سے ایک کو جانتے ہوئے دوسری سے لاعلم رہنا جائز ہو۔یہ اکثر معتزلہ اور ان کے اعوان و انصار اور کرامیہ کی رائے ہے۔

جبکہ ائمہ سلف مثلاً امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ وغیرہ کے نزدیک لفظ غیر کا اطلاق اس پر بھی ہوتا ہے، اور اس پر بھی۔یہی وجہ ہے کہ وہ علم الٰہی کو اس کا غیر بھی نہیں کہتے۔اور غیر ہونے کی نفی بھی نہیں کرتے۔نظر بریں سلف صالحین یوں بھی نہیں کہتے کہ:''علم الٰہی عین ذات ہے اور یہ بھی نہیں کہتے کہ وہ غیر ذات ہے۔'' بلکہ وہ نفی و اثبات میں مجمل لفظ کا اطلاق کرنے سے منع کرتے ہیں؛ کیونکہ اس میں تلبیس پائی جاتی ہے۔ بیشک جہمیہ کا یہ قول ہے:'' اللہ کے سوا جو کچھ بھی ہے، اس کا پیدا کردہ ہے، ماسوی اللہ میں کلام اللہ بھی داخل ہے، لہٰذا وہ بھی مخلوق ہے۔''

بخلاف ازیں اہل سنت کہتے ہیں:''اگر غیر اور سوا سے مراد ایسی چیز لی جائے جو اس سے مبائین (جدا) ہو؛ تو پھر اللہ تعالیٰ کا کلام اور اس کا علم اس غیر اور سوا کے لفظ میں داخل نہیں ہوتا۔جیسا کہ حدیث نبوی میں ہے:

((من حلف بِغيرِ اللهِ فقد أشرك .))[1]

''جس نے غیر اللہ کی قسم اٹھائی؛ یقیناً اس نے شرک کیا۔''

احادیث نبویہ سے صفات الٰہی ؛ جیسے اللہ تعالیٰ کی عزت و عظمت کی قسم کھانے کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

[1] البخاری، کتاب الأیمان والنذور۔ باب الحلف بعزة الله تعالیٰ وصفاته، تعلیقاً و(ح: ٦٦٦١)سنن ابی داؤد: کتاب الأیمان والنذور۔ باب فی کراهیة الحلف بالآباء (حدیث: ٣٢٥١)، سنن ترمذی، کتاب النذور والأیمان باب ما جاء فی کراهیة الحلف بغیر الله، (حدیث: ١٥٣٥)۔

اس سے یہ حقیقت اجاگر ہوئی کہ صفات باری تعالیٰ کو عندالاطلاق غیر نہیں کہہ سکتے۔ جب غیر سے مراد یہ ہے کہ وہ بذات خود نہیں۔تو بلاشبہ علم دیگر چیز ہے اور عالم کچھ اور ہے۔ اسی طرح کلام و متکلم بھی ایک دوسرے سے جداگانہ حیثیت رکھتے ہیں۔

یہی حال لفظ افتقار کا ہے۔ اس سے مراد مفعول کی اپنے فاعل کے لیے حاجت ہوتی ہے۔ اور اس احتیاج سے تلازم بھی مراد لیا جاتا ہے؛ یعنی وہ ایک دوسرے کے بغیر پائے نہیں جا سکتے۔ یہ مطلب نہیں کہ وہ ایک دوسرے میں مؤثر بھی ہوں، مثلاً باپ ہونا اور بیٹا ہونا کہ ایک کا معقول ہونا دوسرے کے بغیر ممکن نہیں۔ اس لیے کہ جہاں ابوت (باپ ہونا) ہوگی وہاں بنوّت (بیٹا ہونا) بھی ہوگی۔ مرکب میں جو اشتراک پایا جاتا ہے، وہ معلوم ہو چکا۔ جب یوں کہا جائے کہ اگر وہ عالم ہے تو ذات اور علم سے مل کر بنا ہے۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ ذات اور علم پہلے الگ الگ تھے اور پھر جمع ہو کر مرکب ہو گئے۔ اور یہ بھی مراد نہیں کہ یہ ایک دوسرے سے الگ ہو سکتے ہیں۔ بخلاف ازیں مقصود یہ ہے کہ عالم ہونے کی صورت میں ایک ذات ہے اور ایک علم جو اس کے ساتھ قائم و وابستہ ہے۔

فلاسفہ کی تردید:

فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ: ''مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔'' ظاہر ہے کہ مجموع و مرکب کے محتاج اجزا ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ اجزاء نے اسے جنم دیا یا اجزا اس کے بغیر بھی موجود تھے، یا یہ کہ اجزا اس میں موثر ہیں۔ بخلاف ازیں مقصود یہ ہے کہ وہ مجموعہ کے وجود کے بغیر پایا نہیں جاتا۔ اور کوئی بھی چیز اپنی ذات کے وجود کے بغیر نہیں پائی جاتی۔

جب یہ کہا جائے: ''ایک چیز اپنے آپ کی محتاج ہے۔'' اور اس کا مطلب یہی لیا جائے جو ہم نے بیان کیا تو یہ ممتنع نہیں بلکہ تقاضائے حق وصواب ہے۔ اس لیے کہ نفس واجب اپنے آپ سے بے نیاز نہیں ہوسکتا۔

اور جب یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ واجب بنفسہٖ ہے، تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ اس کے نفس نے اس کے وجوب کو جنم دیا، بلکہ مقصود و مراد یہ ہے کہ وہ بذات خود موجود ہے اور غیر کا دست نگر نہیں۔ اور اس کا وجود واجب جو کہ کسی بھی حال میں عدمیت کو قبول نہیں کرتا۔

جب کہا جائے: ''دس دس کے محتاج ہیں'' تو اس میں غیر کا ہرگز احتیاج نہیں۔ جب کہا جائے کہ دس ایک کے محتاج ہیں جو ان کا ایک جزو ہے تو اجزاء کی جانب یہ احتیاج و افتقار اس احتیاج سے بڑھ کر نہیں جو اسے مجموعہ کی جانب حاصل ہے۔ ایسا ممتنع نہیں بلکہ یہ عین حق ہے؛ اس لیے کہ کسی بھی مجموعہ کا وجود مجموع کے بغیر نہیں پایا جاتا۔ اور یہ کہنا کیسے ممتنع ہوسکتا ہے کہ مجموعہ کے وجود کا تصور اس کے اجزاء کے وجود کے بغیر نہیں کیا جاسکتا۔

دلیل اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ ممکنات کا کوئی ایک پیدا کرنے والا ہے؛ جو ان سے خارج اور واجب بنفسہ ہے۔نظر بریں خالق و مبدع کا مستلزم صفات ہونا؛ یا یہ کہ وہ صفات کمال سے خالی نہیں ہوتا؛ تو اس سے کسی حجت کی نفی نہیں کرتا، اور ظاہر ہے کہ اس تلازم کو فقر و احتیاج سے تعبیر نہیں کر سکتے۔ بھلے اسے فقر و احتیاج کا نام دیا جائے یا نہیں ۔ پس جس چیز کے مجموعہ سے واجب قدیم اور ازلی ہونے کی نفی کی جاتی ہے وہ کسی طرح بھی عدم کو قبول نہیں کرتی۔

صفات قائمہ بالموصوف اس کا جزء نہیں:

[[مزید برآں صفات قائمہ بالموصوف کو جزء قرار دینا معروف لغت کے خلاف ہے۔ یہ صرف فلاسفہ کی وضع کردہ اصطلاح ہے۔جیسا کہ وہ موصوف کو مرکب بھی کہتے ہیں۔بخلاف جزء کو صفت کا نام دینے کے۔ بلا شبہ یہ اصطلاح بہت سے ائمہ اور نظار کے کلام میں پائی جاتی ہے؛ جیسے امام احمد اور ابن کلاب اور دیگر۔ ورنہ حقیقت تو یہ ہے کہ ذات صفات کو مستلزم ہوتی ہے؛ اور صفات سے متصف ہونے کے بغیر کوئی ذات نہیں پائی جاتی ۔ یہ بات تو حق ہے۔اور اگر ان کی ایجاد کردہ اصطلاحات کی طرف تنزل اختیار کیا جائے؛ اور اس کو جزء کو نام دیا جائے؛ تو پھر بھی مجموع اس وقت تک نہیں پایا جاتا جب تک اس کے وہ اجزاء نہ پائے جائیں جو اس کا حصہ شمار ہوتے ہیں۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ اپنے بعض اجزاء کا محتاج ہے؛ تو یہ بھی اسی قول کے قائل کی طرح ہوگا جو کہتا ہے:'' وہ اپنی ذات کی طرف محتاج ہے؛ جو کہ اصل میں اس مجموعہ سے عبارت ہے۔ اگر ایسا کہنے میں کوئی ممنوع بات نہیں ؛ تو پھر یہ قول اس بات کا زیادہ حق دار ہے کہ اس پر اعتراض نہ کیا جائے۔

اور اگر یہ کہا جائے کہ اس کا جزء اس کا غیر ہوتا ہے؛ جب کہ واجب اپنے غیر کا محتاج نہیں ہوتا۔

تو اس کا جواب یہ ہے کہ: اگر اس سے تمہاری مراد یہ ہے کہ بیشک اس کے اجزاء اس سے مبائین ہوتے ہیں؛ اور کسی بھی اعتبار سے ان میں سے کسی ایک کا دوسرے سے جدا ہونا جائز ہے۔تو پھر یہ باطل ہے۔اس تفسیر کے اعتبار سے اس کے اجزاء اس کا غیر نہیں ہیں۔ اور اگر آپ کی مراد یہ ہو کہ ایسا ممکن ہے کہ ان میں سے کسی ایک کے علم کے بغیر دوسرے کا علم حاصل ہو جائے؛ جیسا کہ بیشک ہم اس کے قادر ہونے کو اس کے عالم ہونے سے پہلے جانتے ہیں ۔اور ہم اس کی ذات کو اس کی صفات سے پہلے جانتے ہیں۔ اگر غیر اس تفسیر کے اعتبار سے؛ تو پھر صریح عقل کی روشنی میں معلوم ہے کہ ایسی معانی کو ثابت ماننا ضروری ہے جو اس تفسیر کی روشنی میں غیر ہوں۔ وگرنہ اس کا بذات خود قائم ہونا وہ نہیں ہے؛ جو اس کا عالم ہونا ہے۔اور اس کا عالم ہونا؛ وہ نہیں ہے جو اس کا زندہ [حیی] ہونا ہے۔ اور اس کا زندہ ہونا وہ نہیں ہے جو اس کا قادر ہونا ہے۔اور جو کوئی ان صفات کو ایک ہی چیز قرار دیتا ہے؛ اور کہتا ہے کہ یہ تمام صفات موصوف ہی ہیں؛ تو یقیناً وہ فلاسفہ کی دھوکہ بازی میں مکمل طور پھنس گیا۔ یہ تو بالکل ویسے ہی ہے جو کہتا ہو: جو کالا ہے؛ وہی سفید ہے؛ اور جو سفید ہے وہی کالا ہے۔ اور سفیدی اور سیاہی وہی

سفید اور کالا ہیں۔

پھر یہ منکرین [نفاۃ] جو ان معانی کا انکار کرتے ہیں جن سے وہ موصوف ہے؛ وہ تمام کے تمام متناقضین اپنے قول میں نفی اور اثبات کو جمع کرتے ہیں۔ اور پھر اسی چیز کو ان امور کی تعطیل و تکذیب کی اساس بناتے ہیں جو صریح معقول اور صحیح منقول کی روشنی میں معلوم شدہ ہیں۔

[[تاہم اگر ہم فلاسفہ کے اس مفروضہ کو تسلیم کرلیں تو بھی اس میں کوئی حرج نہیں۔ فلاسفہ اور ان کے اتباع کی تخویف و تہویل اس ضمن میں نا قابل التفات ہے]]۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کے علم بالاشیاء کی نفی کرنے والے کہتے ہیں کہ: ''اس سے ''کثرت'' لازم آتی ہے۔'' اس کے پہلو بہ پہلو جو لوگ اللہ تعالیٰ کے عالم جزئیات ہونے کی نفی کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں کہ: ''اس سے اللہ کا تغیر پذیر ہونا لازم آتا ہے۔'' گویا وہ تکثیر و تغیر کے بھاری بھرکم الفاظ سے دوسروں کو ڈرانا چاہتے ہیں۔ حالانکہ یہ دونوں الفاظ حد درجہ مبہم ہیں اور ان کا مطلب واضح نہیں۔ اس سے وہ دوسروں کو یہ تاثر دینے کی کوشش کرتے ہیں کہ صفات کا اثبات کرنے سے الٰہ کا متعدد اور کثیر تعداد ہونا لازم آتا ہے۔ نیز یہ کہ اللہ تعالیٰ انسان کی طرح تغیر پذیر ہے اور وہ اس طرح بدلتا رہتا ہے، جیسے زرد ہوکر آفتاب کا رنگ بدل جاتا ہے۔ ان اقوال کا متکلم اس حقیقت سے یکسر نا آشنا ہے کہ اللہ تعالیٰ جب کسی حادث چیز کو پیدا کرتا ہے، اپنے بندوں کی دعا سنتا ہے، یا اپنی مخلوقات کو دیکھتا ہے تو فلاسفہ اسے تغیر سے موسوم کرتے ہیں۔ ان کی نگاہ میں حضرت موسیٰ علیہ السلام سے ہم کلام ہونا اور اطاعت شعاری سے راضی ہونا بھی تغیر ہے۔ مزید برآں یہ نفی و انکار کسی دلیل پر مبنی نہیں۔ اور لطف یہ ہے کہ وہ خود ہی اس کا اعتراف بھی کرتے ہیں۔ اس لیے کہ فلاسفہ اس کو جائز کہتے ہیں کہ: قدیم محل حوادث بھی ہو۔ لیکن ان میں سے جنہوں نے جس چیز کی نفی کی ہے؛ حقیقت میں وہ مطلق طور پر صفات کی نفی کرنا چاہتے ہیں۔ یہی حال معتزلہ کا بھی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان دونوں فرقوں کے ماہرین/ حذاق جیسے ابوالحسین البصری اور ابوالبرکات [کتاب ''المعتبر'' کا مصنف] اور دیگر نے اس مسئلہ میں ان کی مخالفت کی ہے۔ اور انہوں نے واضح کیا ہے کہ ان کے پاس کوئی عقلی دلیل ایسی نہیں ہے جس کی بنا پر وہ نفی کرسکیں۔ اور بیشک عقلی اور شرعی دلائل و براہین سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ [اس کے ثبوت کو واجب کرتے ہیں]۔

یہاں پر مقصود یہ ہے کہ: جو کوئی جسم کی نفی کرتا ہو؛ اور اس سے اس کی مراد جواہر مفردہ سے یا مادہ اور صورت سے ترکیب کی نفی ہو؛ تو یقیناً ان معانی کے حساب سے وہ درست رائے پر ہے۔ لیکن اس سے اختلاف رکھنے والے کہتے ہیں: ''یہ جو بات تم کہتے ہو؛ وہ لغت میں جسم کا مسمیٰ نہیں ہے۔ اور نہ ہی وہ حقیقت میں اصطلاحی جسم ہے۔ پس بیشک جسم نہ اس سے مرکب ہوتا ہے اور نہ ہی اس سے۔ اور وہ کہتا ہے: یہ اصطلاحی جسم کی حقیقت ہے۔ لیکن اس سے اختلاف رکھنے والے ایسے بھی ہیں جو ان میں سے کسی ایک سے بھی ترکیب کے ہونے کی نفی نہیں

کرتے۔ پس یہ دونوں فریق رب سبحانہ وتعالیٰ کے اس سے منزہ ہونے پر متفق ہیں۔ لیکن ان میں سے ایک کہتا ہے: ''لفظ جسم کی نفی کرنے سے یہ تنزیہ مستفاد نہیں ہوتی۔ یہ استفادہ لفظ ترکیب یا اس طرح کے الفاظ سے ہوسکتا ہے۔ اور دوسرا کہتا ہے: ''ایسا نہیں؛ بلکہ لفظ جسم کی نفی کرنے سے یہ تنزیہ مستفاد ہوتی ہے۔

جو کوئی کہتا ہے: وہ جسم ہے؛ جیسے کرامیہ کے مناظرین علماء اور دیگر سے یہی منقول ہے؛ وہ اللہ تعالیٰ کو جسم کہتے ہیں؛ اور اس کی تفسیر یہ کی جاتی ہے کہ: بیشک وہ موجود ہے؛ اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ مرکب نہیں۔

اس بات پر لوگوں کا اتفاق ہے کہ: جو کوئی یہ عقیدہ رکھتا ہو کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے؛ اور اس کی مراد یہی معنی ہو؛ تو وہ اس معنی میں درستگی پر ہے۔ لیکن اس کو وہ لوگ خطا پر کہتے ہیں؛ جو ان الفاظ کو خطا کہتے ہیں۔ مگر رہے وہ لوگ جو کہتے ہیں: جسم تو مرکب ہوتا ہے؛ وہ کہتے ہیں: تم نے اپنی ذات کے ساتھ قائم یا موجود کے لیے لفظ ''جسم'' کے استعمال میں غلطی کی ہے۔

جو یہ نہیں کہتے کہ: ''بیشک ہر جسم مرکب ہوتا ہے'' وہ کہتے ہیں: آپ کا ہر موجود یا اپنی ذات کے ساتھ قائم کو جسم کہنا؛ نہ ہی معروف عربی لغت کے موافق ہے؛ اور نہ ہی سلف صالحین اور ائمہ دین میں سے کسی نے یہ الفاظ زبان پر لائے۔ اور کسی نے یہ نہیں کہا: ''بیشک اللہ تعالیٰ جسم ہے۔'' پس آپ لغت اور شریعت ہر دو اعتبار سے غلطی پر ہیں۔ بھلے آپ کی مراد معنی ٹھیک ہی کیوں نہ ہو۔

پس وہ کہتا ہے: ''میں نے متکلمین کی/فلسفیانہ اصطلاح میں بات کی ہے۔ بیشک متکلمین اور فلاسفہ کے مناظرین کے ہاں؛ جسم وہ چیز ہے جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہو۔ پھر ان میں سے ایک گروہ نے دعوی کیا ہے کہ: ''ہر وہ چیز جو اس اسلوب پر ہو؛ وہ جواہر منفردہ یا مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے۔ جب کہ ایک دوسرے فریق نے اس معنی میں ان کے ساتھ اختلاف کیا ہے۔ ہر وہ چیز جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہو؛ وہ ان ہی چیزوں سے مرکب نہیں ہوتی۔ پس جب اس قول کے قائل نے مشار الیہ کے مرکب ہونے کی نفی پر عقلی دلیل پیش کی تو اس نے اپنے منازعین پر دلیل قائم کردی۔ سوائے ان لوگوں کے جو کہتے ہیں: بیشک اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں۔ وہ کہہ سکتا ہے کہ تمہیں اس بات کا کوئی اختیار نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا نام رکھو۔

جب کہ سلف صالحین کے پیروکار؛ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں: تم سبھی لغت اور شریعت ہر دو اعتبار سے غلطی پر ہو؛ کہ تم نے ہر مشار الیہ چیز کو جسم کا نام دیدیا۔ یہ اصطلاح نہ ہی لغت کے مطابقت رکھتی ہے اور نہ ہی سلف میں سے کسی ایک نے ایسا کچھ کہا۔

جسم کو مرکب کہنے والوں کا کہنا ہے کہ: ہماری بات لغت کے موافق ہے۔ جسم لغت میں: مؤلف مرکب کو کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ: عرب کہتے ہیں: ''هـذا أجسم من هذا۔'' یہ اس وقت بولتے ہیں جب اس کے اجزاء زیادہ ہوں۔ اور یہ تفضیل اصل میں اشتراک کے بعد واقع ہوتی ہے۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ

بیشک عرب کے نزدیک بھی جسم مرکب کو کہتے ہیں۔ اور جیسے ہی یہ اجزائے ترکیبی بڑھ جاتے ہیں؛ تو وہ زیادہ جسیم [بڑے جسم والا] ہو جاتا ہے۔

[اہل عرب کا اجزاء سے مرکب پر اسم جنس کے اطلاق کے دعوے پر رد]

ان سے کہا جائے گا کہ: اہل عرب کا کسی دوسرے سے بڑے کے لیے لفظ ''اجسم'' کا لفظ استعمال کرنا؛ یہ صحیح بات ہے۔ حالانکہ بعض اہل لغت اس کا انکار کرتے ہیں۔ رہ گیا آپ لوگوں کا دعوی کہ: عرب ایسے کہتے ہیں؛ اس لیے کہ جسم اجزائے مفردہ سے مرکب ہوتا ہے؛ اور ہر وہ چیز جس کی جانب اشارہ کیا جا سکتا ہو؛ وہ مرکب ہوتی ہے ؛اور پھر اسے جسم کا نام دیتے ہیں؛ ان کا یہ دعوی کئی وجوہات کی بنا پر باطل ہے:

پہلی وجہ:...... یہ بات ثقات [اہل لغت میں سے قابل اعتماد لوگوں] کی منقولات اور ان کے استعمال میں موجود کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہر ایک مشار الیہ چیز کو جسم نہیں کہتے۔ اور نہ ہی ہوائے لطیف کو جسم کہتے ہیں۔ بلا شک و شبہ وہ جسم کا لفظ بھی ویسے ہی استعمال کرتے ہیں جیسے ''جسد'' کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ان کی زبان کے ماہرین اہل لغت جیسے اصمعی اور ابو زید الانصاری اور دیگر نے ان سے ایسے ہی نقل کیا ہے۔ جیسا کہ جوہری نے صحاح میں نقل کیا ہے۔ اور جوہری کے علاوہ دیگر کے ہاں لفظ ''جسم'' کثیف اور غلیظ یعنی موٹے کے لیے استعمال ہوتا ہے؛ اس میں اس کے مشار الیہ کے لیے کوئی معنی نہیں پایا جاتا۔

دوسری وجہ:...... بیشک [یہ لفظ بول کر ان کا] اس سے ان کا مقصود جواہر مفردہ؛ یا مادہ اور صورت سے مرکب نہیں ہوتا؛ بلکہ یہ بات تو ان کے دل میں بھی نہیں آئی۔ بلکہ ان کا مقصد موٹا اور کثیف ہونا تھا۔ لیکن رہ گیا کہ: موٹائی اور کثافت کا سبب جواہر مفردہ کی کثرت کا ہونا؛ یا پھر کسی چیز کا خود اپنی ذات میں موٹا اور کثیف ہونا؛ جیسے کوئی چیز گرم یا ٹھنڈی ہوتی ہے؛ اگرچہ اس کی ٹھنڈک یا گرمی اس کے جواہر مفردہ سے مرکب ہونے کا سبب نہیں ہوتی۔ پس جسم کے لیے مقدار اور مواصفات ہوتی ہیں۔ اور اس کی یہ صفات جواہر کی وجہ سے نہیں ہوتیں۔ پس یہی حال اس کی قدرت کا بھی۔ یہ بحث اور اس جیسی دیگر مباحث انتہائی دقیق اور عقلی ہیں جو ان لوگوں کے ذہن پر بھی نہیں کھٹکتی جو لفظ جسم پر کلام کرتے ہیں؛ خواہ وہ عرب ہوں یا غیر عرب۔

تیسری وجہ:...... بیشک یہ بات معلوم شدہ ہے کہ: وہ مشہور لغوی لفظ جو عام و خاص اپنے کلام میں بولتے ہوں؛ اور اس کا ایک معنی مراد لیتے ہوں؛ تو یہ جائز نہیں کہ اس کا معنی یا تصور اکثر لوگوں پر مخفی رہے۔ اور اس کے معانی کے علم کی صحت دقیق عقلی دلائل پر موقوف ہو۔ اور اس میں عقلاء کا اختلاف بھی ہو۔ بیشک اس لفظ کو بولنے والے تمام لوگ اس معنی پر متفق ہوتے ہیں جو لغت میں اس سے مراد لیا جاتا ہو۔ اور جو لفظ دقیق ہو؛ جسے اکثر لوگ نہ سمجھتے ہوں؛ تو وہ اس لفظ کے بولنے والوں کی مراد نہیں ہوتی۔ یہی حکم اس لفظ کا ہے جس میں اختلاف پایا

جا تا ہو۔ یہی وجہ ہے کہ: اصولیوں میں سے بعض حضرات کہتے ہیں: مشہور لفظ کا ایسے معانی کے لیے موضوع ہونا جائز نہیں جو مخفی ہوں؛ اور اسے خواص کے علاوہ لوگ نہ جانتے ہوں۔ جیسے لفظ ''حرکت'' وغیرہ۔ یہ بات قطعی طور پر معلوم شدہ ہے۔ بیشک اس کا موضوع لغت میں وہ نہیں ہے جس میں اہل نظر/ یعنی نظار کا اختلاف ہے۔ اور اس کی معرفت دقیق اور مخفی دلائل کی معرفت پر موقوف ہے۔

چوتھی وجہ:...... اگر ان کا مقصود ترکیب ہو؛ تو بیشک ان کا مقصود وہ موٹا کثیف و غلیظ ہوتا ہے۔ پس مدعی کا ان کے بارے میں یہ دعوی کرنا کہ ہر مشار الیہ چیز کو جسم کہا جاتا ہے اور یہ کہ جسم مرکب ہوتا ہے؛ یہ دونوں باتیں باطل ہیں۔

[خلاصہ کلام! مدعی کا یہ دعویٰ کہ جس چیز کی طرف اشارہ کیا جائے، وہ جسم مرکب ہے قطعی طور سے بے بنیاد ہے]۔

جمہور اہل اسلام جو اللہ تعالیٰ کو مجسم قرار نہیں دیتے، وہ کہتے ہیں کہ: ''جو شخص اللہ کو جسم کہتا ہے، اور اس سے یہ مراد لیتا ہے کہ وہ موجود ہے یا قائم بنفسہٖ ہے یا اسے جوہر کہہ کر یہ مراد لیتا ہے کہ وہ قائم بنفسہٖ ہے تو وہ الفاظ میں خطاء کار ہے معنی میں نہیں۔ جب وہ یہ کہے کہ ذات اللہ تعالیٰ جواہر منفردہ سے مرکب ہے تو اس کے کفر میں ان کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

پھر جسم کو جواہر سے مرکب قرار دینے والوں کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے کہ جسم کا مسمّٰی کیا ہے؟

۱۔ بعض کی رائے یہ ہے کہ جب جوہر واحد کے ساتھ کسی اور چیز کو ملایا جائے تو اسے جسم کہتے ہیں، ابن الباقلانی، ابو یعلی اور دیگر علماء رحمہم اللہ کا نقطۂ نظر یہی ہے۔

۲۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ دو یا زیادہ جوہر جب مل جاتے ہیں تو جسم تشکیل پاتا ہے۔

۳۔ تیسرا مذہب یہ ہے کہ چار یا چار سے زیادہ جواہر کے ملنے سے جسم قرار پاتا ہے۔

۴۔ چوتھے مذہب کے مطابق چھ یا چھ سے زیادہ جواہر کا ہونا ضروری ہے۔

۵۔ پانچواں مذہب: جسم کی تشکیل کے لیے آٹھ جواہر کا وجود ناگزیر ہے۔

۶۔ چھٹا مذہب یہ ہے کہ جسم کی ساخت کے لیے سولہ جواہر مطلوب ہیں۔

۷۔ ساتویں مذہب کے مطابق جسم کم از کم بتیس جواہر سے مرکب ہوتا ہے۔

ان میں سے اکثر اقوال علامہ اشعری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب ''مقالات اسلامیین'' میں ذکر کئے ہیں۔'' [۲/۴]

اس سے یہ حقیقت واشگاف ہوتی ہے کہ لفظ جسم میں بے شمار لغوی، اصطلاحی، عقلی اور شرعی تنازعات پائے جاتے ہیں۔ جن کا تقاضا ہے کہ اس ضمن میں باقی مباحث کو چھوڑ کر صرف کتاب و سنت کی پیروی کی جائے، قرآن کریم میں ارشاد ہوتا ہے:

﴿ وَاعْتَصِمُوْا بِحَبْلِ اللّٰهِ جَمِيْعًا وَّلَا تَفَرَّقُوْا﴾ (آل عمران: ۱۰۳)

''سب کے سب مل کر اللہ کی رسی کو تھام لو اور فرقے نہ بنو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: ﴿ الٓمّٓصٓ ٭ كِتٰبٌ اُنْزِلَ اِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِيْ صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنْذِرَ بِهٖ وَ ذِكْرٰى لِلْمُؤْمِنِيْنَ ٭ اِتَّبِعُوْا مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ لَا تَتَّبِعُوْا مِنْ دُوْنِهٖۤ اَوْلِيَآءَ قَلِيْلًا مَّا تَذَكَّرُوْنَ ٭﴾ (الاعراف: ۳)

''الٓمّٓصٓ۔ ایک کتاب ہے جو تیری طرف نازل کی گئی ہے، تو تیرے سینے میں اس سے کوئی تنگی نہ ہو، تاکہ تو اس کے ساتھ ڈرائے اور ایمان والوں کے لیے سراسر نصیحت ہے۔ اس کے پیچھے چلو جو تمھاری طرف تمھارے رب کی جانب سے نازل کیا گیا ہے اور اس کے سوا اور دوستوں کے پیچھے مت چلو۔ بہت کم تم نصیحت قبول کرتے ہو۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿وَ اَنَّ هٰذَا صِرَاطِيْ مُسْتَقِيْمًا فَاتَّبِعُوْهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيْلِهٖ ﴾ [الانعام ۱۵۳]

'' اور یہ کہ بے شک یہی میرا راستہ ہے سیدھا، پس اس پر چلو اور دوسرے راستوں پر نہ چلو کہ وہ تمھیں اس کے راستے سے جدا کر دیں گے۔''

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿كَانَ النَّاسُ اُمَّةً وَّاحِدَةً فَبَعَثَ اللّٰهُ النَّبِيّٖنَ مُبَشِّرِيْنَ وَ مُنْذِرِيْنَ وَ اَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتٰبَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيْمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ وَ مَا اخْتَلَفَ فِيْهِ اِلَّا الَّذِيْنَ اُوْتُوْهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ الْبَيِّنٰتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللّٰهُ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لِمَا اخْتَلَفُوْا فِيْهِ مِنَ الْحَقِّ بِاِذْنِهٖ وَ اللّٰهُ يَهْدِيْ مَنْ يَّشَآءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ﴾[البقرۃ ۲۱۳]

''لوگ ایک ہی امت تھے، پھر اللہ تعالیٰ نے نبی بھیجے خوشخبری دینے والے اور ڈرانے والے، اور ان کے ہمراہ حق کے ساتھ کتاب اتاری، تاکہ وہ لوگوں کے درمیان ان باتوں کا فیصلہ کرے جن میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اس میں اختلاف انھی لوگوں نے کیا جنھیں وہ دی گئی تھی، اس کے بعد کہ ان کے پاس واضح دلیلیں آ چکیں، آپس کی ضد کی وجہ سے، پھر جو لوگ ایمان لائے اللہ تعالیٰ نے انھیں اپنے حکم سے حق میں سے اس بات کی ہدایت دی جس میں انھوں نے اختلاف کیا تھا اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے سیدھے راستے کی طرف ہدایت دیتا ہے۔''

دوسری جگہ ارشاد ہوا:

﴿يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَ الرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ

الْاٰخِرِ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ☆اَلَمْ تَرَ اِلَى الَّذِيْنَ يَزْعُمُوْنَ اَنَّهُمْ اٰمَنُوْا بِمَآ اُنْزِلَ اِلَيْكَ وَمَآ اُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيْدُوْنَ اَنْ يَّتَحَاكَمُوْٓا اِلَى الطَّاغُوْتِ وَ قَدْ اُمِرُوْٓا اَنْ يَّكْفُرُوْا بِهٖ وَ يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّضِلَّهُمْ ضَلٰلًا بَعِيْدًا☆ وَاِذَا قِيْلَ لَهُمْ تَعَالَوْا اِلٰى مَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَاِلَى الرَّسُوْلِ رَاَيْتَ الْمُنٰفِقِيْنَ يَصُدُّوْنَ عَنْكَ صُدُوْدًا﴾ (النساء: ۵۹۔۶۱)

’’اے لوگو جو ایمان لائے ہو! اللہ تعالیٰ کا حکم مانو اور رسول کا حکم مانو اور ان کا بھی جو تم میں سے حکم دینے والے ہیں، پھر اگر تم کسی چیز میں جھگڑ پڑو تو اسے اللہ تعالیٰ اور رسول کی طرف لوٹاؤ، اگر تم اللہ تعالیٰ اور یوم آخر پر ایمان رکھتے ہو، یہ بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے زیادہ اچھا ہے۔ کیا آپ نے ان لوگوں کو نہیں دیکھا جو گمان کرتے ہیں کہ وہ اس پر ایمان لے آئے ہیں جو تیری طرف نازل کیا گیا اور جو تجھ سے پہلے نازل کیا گیا۔ چاہتے یہ ہیں کہ آپس کے فیصلے غیر اللہ کی طرف لے جائیں، حالانکہ انھیں حکم دیا گیا ہے کہ اس کا انکار کریں۔ اور شیطان چاہتا ہے کہ انھیں گمراہ کر دے، بہت دور گمراہ کرنا۔ جب انہیں کہا جاتا ہے کہ آؤ اس (کتاب) کی طرف جو اللہ نے اتاری ہے اور رسول کی طرف؛ تو آپ دیکھتے ہیں کہ منافقین آپ سے روگردانی اختیار کرتے ہیں۔‘‘

اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں:

﴿فَاِمَّا يَاْتِيَنَّكُمْ مِّنِّيْ هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَ لَا يَشْقٰى(۱۲۳)وَ مَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِيْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا وَّ نَحْشُرُهٗ يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اَعْمٰى(۱۲۴) قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِيْٓ اَعْمٰى وَ قَدْ كُنْتُ بَصِيْرًا(۱۲۵) قَالَ كَذٰلِكَ اَتَتْكَ اٰيٰتُنَا فَنَسِيْتَهَا وَ كَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسٰى﴾[طٰہ ۱۲۳۔۱۲۶]

’’فرمایا تم دونوں اکٹھے اس سے اتر جاؤ، تم میں سے بعض بعض کا دشمن ہے، پھر اگر کبھی واقعی تمھارے پاس میری طرف سے کوئی ہدایت آئے تو جو میری ہدایت کے پیچھے چلا تو نہ وہ گمراہ ہوگا اور نہ مصیبت میں پڑے گا۔ اور جس نے میری نصیحت سے منہ پھیرا تو بے شک اس کے لیے تنگ گزران ہے اور ہم اسے قیامت کے دن اندھا کر کے اٹھائیں گے۔ کہے گا اے میرے رب! تو نے مجھے اندھا کر کے کیوں اٹھایا؟ حالانکہ میں تو دیکھنے والا تھا۔ وہ فرمائے گا اسی طرح تیرے پاس ہماری آیات آئیں تو تو انھیں بھول گیا اور اسی طرح آج تو بھلایا جائے گا۔‘‘

حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما فرماتے ہیں: ’’جو شخص قرآن کریم پڑھتا اور اس پر عمل پیرا ہوتا ہے اللہ تعالیٰ اس کا ضامن ہے کہ وہ دنیا میں گمراہ ہوگا نہ آخرت میں اجر و ثواب سے محروم رہے گا، پھر یہ آیت پڑھ کر سنائی:

﴿ وَمَنْ اَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِيْ فَاِنَّ لَهٗ مَعِيْشَةً ضَنْكًا﴾ (طٰہ: ۱۲۴)

''جو میرے ذکر سے منہ موڑتا ہے، اس کی معیشت تنگ ہو جاتی ہے۔''❶

کتاب و سنت میں اس کی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔ اور اس پر سلف امت اور ائمہ کا اتفاق رہا ہے۔

[صفات الٰہی اور واجب الاتباع قاعدہ]

جسم، جوہر اور جہت کے الفاظ سے احتراز:

بہر کیف اس باب میں یہ دیکھنا واجب ہے کہ جس کسی چیز کا اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے اثبات کیا ہے ہم اس کا اثبات کرتے ہیں اور جس کی نفی کی ہے اس کی نفی کرتے ہیں۔ ہم اثبات و نفی میں لفظاً و معناً نصوص کے پیرو ہیں۔ جو الفاظ و معانی نصوص سے ثابت ہیں؛ ہم بھی انہیں ثابت مانتے ہیں؛ اور جن نصوص جن چیزوں کی نفی کرتی ہیں؛ ہم بھی ان الفاظ و معانی کی نفی کرتے ہیں۔ اور جہاں تک ان الفاظ کا تعلق ہے جو ان کے متأخرین ایجاد کنندہ گان [مبتدعین] کے یہاں مختلف فیہ ہیں، مثلاً جسم، جوہر، تحیز، جہت، ترکیب اور تعین وغیرہ؛ ہم نفیاً و اثباتاً اس وقت تک ان کا اطلاق نہیں کریں گے، جب تک یہ معلوم نہ کر لیں کہ ان کے قائل کا مقصود کیا ہے؟ اگر وہ نفی و اثبات میں صحیح اور موافق نصوص معنی مراد لیتا ہو تو ہم اس معنی کو صحیح قرار دیں گے اور اس من گھڑت اور مجمل لفظ کو استعمال کرنے کی اجازت نہیں دیں گے۔ تاہم بوقت ضرورت فریق مقابل کی اصطلاح کے مطابق ہم اس کو استعمال کریں گے بشرطیکہ قرائن کی مدد سے مفہوم صاف سمجھ میں آتا ہو۔

مثلاً مخاطب ایسا شخص ہو جو صرف اسی لفظ سے مفہوم کو سمجھ سکتا ہو۔ تاہم ان الفاظ کو غلط معانی پہنانا صریح قسم کی بے راہ روی ہے۔ اگر مخاطب ایسے الفاظ سے حق و باطل دونوں قسم کے معانی مراد لیتا ہو تو اس کے سامنے حق کو باطل سے نکھار دیا جائے، یعنی حق کو ثابت کیا جائے اور باطل کی نفی کی جائے۔

اگر دو شخص ایک معنی میں متحد الخیال ہوں اور دلائل میں اختلاف ہو تو اقرب الی الصواب وہ ہے جس کی تائید لغت سے ہوتی ہو۔ جیسا کہ لفظ ''مرکب'' ان کا اختلاف ہے؛ کیا اس میں وہ موصوف داخل ہے جو اپنی صفات کے ساتھ قائم ہو؟ اور ایسے ہی لفظ ''جسم'' کیا لغت میں اس کا مدلول مرکب ہے یا جسد؛ اور اس طرح کے الفاظ۔

لفظ ''حیز'' پر گفتگو:

لفظ حیز سے کبھی معدوم مراد لیا جاتا ہے اور کبھی موجود۔ اور جب یہ کہتے ہیں: ہر جسم ایک ''حیز'' میں ہوتا ہے؛ تو کبھی اس سے عدمی امر مراد ہوتا ہے اور کبھی وجودی۔

جہاں تک لفظ المتحیِز کا تعلق ہے تو لغت میں یہ اس ایسی چیز کا نام ہے جو غیر سے جڑی ہو [جسے کسی چیز نے گھیر رکھا ہو]۔ جیسا کہ فرمان باری تعالیٰ ہے:

❶ تفسیر ابن ابی حاتم(۷/ ۲٤۳۸)، تفسیر درمنثور(۵/ ٦۰۷)، مستدرك حاكم (۲/ ۳۸۱)۔

﴿وَ مَنۡ یُّوَلِّہِمۡ یَوۡمَئِذٍ دُبُرَہٗۤ اِلَّا مُتَحَرِّفًا لِّقِتَالٍ اَوۡ مُتَحَیِّزًا اِلٰی فِئَۃٍ﴾ (الانفال:۱۶)

''اور جو کوئی اس دن ان سے اپنی پیٹھ پھیرے، ماسوائے اس کے جو لڑائی کے لیے پینترا بدلنے والا ہو، یا کسی جماعت کی طرف جگہ لینے والا ہو......۔''

متحیز لازماً وہ چیز ہے جس پر کسی وجودی چیز نے احاطہ کر رکھا ہو۔ چونکہ مخلوقات میں سے کوئی چیز ذات باری کا احاطہ نہیں کر سکتی، لہٰذا لغوی اعتبار سے اللہ تعالیٰ کو متحیز نہیں کہہ سکتے۔

متکلمین کی اصطلاح میں متحیز عام ہے۔ وہ ہر جسم کو متحیز کہتے ہیں: اور جسم ان کی اصطلاح میں وہ ہے جس کی طرف اشارہ کیا جا سکے۔ بنا بریں ان کے نزدیک زمین و آسمان اور ان کے درمیان جو کچھ ہے وہ متحیز ہے۔ مگر لغت سے اس کی تائید نہیں ہوتی۔ اور کبھی وہ حیّز سے معنی موجود مراد ہیں اور کبھی امر معدوم مراد لیتے ہیں۔ اور وہ حیز کے مسمی اور مکان کے مسمی میں فرق کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں: مکان سے امر وجودی مراد ہے۔ اور حیز سے مراد مکان کی تقدیم ہے۔ لہٰذا جملہ اجسام جو کسی موجود چیز میں واقع نہیں، وہ کسی مکان میں نہیں، یہ ان کے نزدیک حیزہ ہے۔ اور ان میں سے کچھ اس کے متناقض بھی ہیں۔ وہ کبھی حیز کو معدوم قرار دیتے ہیں اور کبھی موجود۔ امام فخر الدین رازی رحمہ اللہ حیّز کو کبھی موجود قرار دیتے تھے اور کبھی معدوم۔ دوسری جگہ ہم تفصیل سے کلام کر چکے ہیں۔

چنانچہ جو شخص بھی فلسفیوں کی اصطلاح کے مطابق گفتگو کرے اور کہے کہ اللہ تعالیٰ متحیز ہے یعنی موجودات میں سے کسی چیز نے اس کا احاطہ کیا ہوا ہے تو وہ خطا کار ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ اور خالق و مخلوق کے سوا کوئی چیز موجود نہیں ہے۔ تو جب خالق مخلوق سے جدا ہے تو ناممکن ہے کہ خالق مخلوق میں ہو اور یہ بھی ناممکن ہے کہ وہ اس اعتبار سے متحیز ہو۔ اگر حیِز [جگہ] سے مراد کوئی معدوم چیز ہے تو معدوم چیز تو کچھ نہیں ہے۔ جبکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ جب کسی نے عالم سے اوپر عدم کو حیز کا نام دیا اور کہا: یہ ناممکن ہے کہ وہ عالم کے اوپر ہوتا کہ وہ متحیز نہ ہو، تو یہ باطل معنی ہے کیونکہ وہاں اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی موجود نہیں ہے کہ جو اس میں شامل ہو۔ اور یہ بات عقلی اور شرعی طور پر معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی مخلوق سے جدا ہے۔ جیسا کہ کسی اور جگہ یہ بات تفصیل سے بیان ہو چکی ہے۔

انہی باتوں کو سلف صالحین اور ائمہ کرام نے جہمیہ کے خلاف دلیل بنایا تھا۔ جیسا کہ امام احمد، عبد العزیز کنانی [1]، عبد اللہ بن سعید بن کلاب اور حارث محاسبی وغیرہ نے جہمیہ کے خلاف اسے دلیل بنایا تھا۔ انہوں نے

[1] ۔ان کا مکمل نام عبد العزیز بن یحییٰ بن عبد العزیز بن مسلم کنانی مکی ہے۔ انہیں بدصورت ہونے کی وجہ سے بھوت کا لقب دیا گیا۔ سفیان بن عیینہ سے ان کا سماع ہے۔ آپ امام شافعی کے تلامذہ میں سے ہیں۔ آپ نے بشر مریسی سے مامون کے سامنے مناظرہ کیا تھا۔ آپ کی ایک کتاب ہے جس کا نام الحیدہ ہے۔ آپ 240ھ میں فوت ہوئے۔ تفصیلی حالات جاننے کے لیے دیکھیے: تھذیب التھذیب: 6/363 العِبر لِلذھبِی: 1/334 الأعلام 4/154۔

یہ واضح کیا کہ اللہ تعالیٰ زمین وآسمان کی پیدائش سے پہلے موجود تھا۔ پھر جب اس نے ان دونوں کو بنایا تو یا وہ خود ان میں داخل ہوگیا ہوگا یا یہ دونوں اس میں داخل ہوگئے ہوں گے۔ دونوں باتیں ہی ناممکن ہیں۔ لہٰذا متعین ہوگیا کہ وہ ان دونوں سے جدا ہے۔ انہوں نے یہ بات اس لیے تسلیم کی کیونکہ لازم ہے کہ وہ اپنی مخلوق کو چھوڑ دے یا اس کے معاملات میں مداخلت کرے۔

نفاۃ ایسے وجود کے موجود ہونے کے مدعی ہیں جو غیر سے جدا ہے اور نہ اس میں شامل ہے۔ عقلی اعتبار سے یہ بالکل ناممکن ہے۔ لیکن ان کا دعوی ہے کہ اس کے ناممکن ہونے کا قول وہمی حکم ہے، عقلی حکم نہیں۔ پھر ان کا آپس میں تضاد ہے۔ کہتے ہیں: اگر اللہ تعالیٰ عرش سے اوپر ہوتا تو جسم ہوتا۔ کیونکہ لازم ہے کہ جو چیز اس جانب سے ملی ہے، وہ اس جانب سے ملی ہوئی چیز سے ممتاز ہو۔

جواباً اہل اثبات ان سے کہتے ہیں کہ یہ بات تو عقلی طور پر لازماً معلوم شدہ ہے کہ کسی عالم سے اوپر کسی موجود کا اثبات، جو کہ جسم نہیں ہے، عقل کے زیادہ قریب ہے ایسے بذاتِ خود قائم موجود کے جو عالم سے جدا ہے اور نہ اس میں شامل ہے۔ اگر دوسری چیز کا اثبات جائز ہے تو پہلی کا اثبات تو اولی ہے۔

اگر تم کہتے ہو کہ دوسری چیز کی نفی باطل وہمی حکم ہے۔

تو تم سے کہا جائے گا کہ پہلی چیز کی نفی زیادہ لائق ہے کہ باطل وہمی حکم ہو۔

اگر تم کہتے ہو کہ پہلی چیز کی نفی مقبول عقلی حکم ہے تو دوسری کی نفی زیادہ لائق ہے کہ مقبول عقلی حکم ہو۔ ان امور کی وضاحت دیگر مقامات پر تفصیل سے موجود ہے۔ یہاں صرف تنبیہ مقصود تھی۔

لفظ جہت پر بحث:

اسی طرح لفظ جہت کے بارے میں گفتگو ہے۔ کیونکہ لفظ جہت کے مسمی سے مراد وجودی امر بھی ہوتا ہے مثلاً: بلند سیارے اور اسی طرح اس سے معدوم چیز بھی مراد ہوتی ہے مثلاً: عالم سے باہر۔

جب دوسرا معنی مراد ہو تو یہ کہنا ممکن ہے کہ ہر جسم ایک جہت میں ہوتا ہے۔ اور جب پہلا معنی مراد ہو تو ہر جسم کا دوسرے جسم میں ہونا ناممکن ہوتا ہے۔ تو جو شخص یہ کہتا ہے کہ باری تعالی ایک جہت میں ہے اور جہت سے اس کی مراد ایک وجودی چیز ہوتی ہے۔ جبکہ اس کے سوا ہر چیز اس کی مخلوق ہے۔ تو جو شخص اس معنی کے اعتبار سے کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک جہت میں ہے تو وہ غلطی کا مرتکب ہے۔

اگر وہ جہت سے معدوم چیز مراد لے یعنی عالم سے اوپر جو کچھ ہے اور کہے کہ اللہ تعالیٰ عالم سے اوپر ہے۔ تو اس نے بالکل ٹھیک کہا۔ عالم سے اوپر اس کے علاوہ کوئی موجود نہیں ہے۔ تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ موجودات میں سے کسی چیز میں نہیں ہے۔

البتہ جب آپ جہت کی وضاحت معدوم چیز سے کرتے ہیں تو معدوم بذاتِ خود کچھ نہیں۔ یہ اور اس طرح کے دیگر سوال اور الفاظ کے صحیح اور باطل معنی مراد لیے جانے کی وضاحت سے زیادہ تر شبہات دور ہو جاتے ہیں۔

جب کوئی دیدارِ باری تعالی کا منکر کہتا ہے: اگر دیدار ہوا تو ایک جہت میں ہوگا۔ جبکہ ایسا ہونا ناممکن ہے، لہٰذا دیدار بھی ناممکن ہے۔

تو اس سے کہا جائے گا: اگر جہت سے تمہاری مراد کوئی وجودی چیز ہے تو پہلا مقدمہ غلط ہے۔ اگر جہت سے معدوم چیز مراد ہے تو دوسرا مقدمہ غلط ہے۔ دونوں میں سے جو بھی مراد ہو، ایک مقدمہ ضرور باطل ہوگا۔ اور اس وجہ سے یہ دلیل بھی باطل ہوگی۔

وضاحت کچھ یوں ہے کہ اگر جہت سے کوئی وجودی مراد ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ہر مرئی [دیکھی جانے والی چیز] کسی وجودی جہت میں ہو۔ کیونکہ عالم کی سطح جو دراصل اس کی بلندی ہے، کسی وجودی جہت میں نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود اس کا دیدار ممکن ہے کیونکہ وہ ایک جسم ہے۔ لہٰذا ان کا یہ قول باطل ثابت ہو گیا کہ ہر مرئی کیلیے کسی وجودی جہت میں ہونا لازمی ہے، اگر جہت سے وجودی چیز مراد ہو۔

اگر جہت سے معدوم چیز مراد ہو تو دوسرا مقدمہ غلط ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب اس نے یہ کہا: باری تعالی کسی معدوم جہت میں نہیں ہے۔ اور یہ بات معلوم ہے کہ عدم کچھ نہیں ہے تو درحقیقت اس کا قول تھا کہ باری تعالی نہ موجود ہے، نہ بذاتِ خود قائم ہے، کیونکہ موجود صرف وہی ہے۔ اور یہ باطل ہے۔

اگر وہ کہے: یہ مستلزم ہے کہ وہ جسم یا متحیز ہو۔ تو بات پلٹ کر پھر جسم اور متحیز کے مسمی تک جائے گی۔ اگر وہ کہے: یہ مستلزم ہے کہ وہ مفرد جواہر یا مادہ اور صورت سے مرکب ہو۔ یا اس طرح کی دیگر باتیں جو رب تعالی کے لیے ناممکن ہیں۔ تو اس کا یہ تلازم تسلیم نہیں کیا جائے گا۔

اگر وہ کہے: یہ مستلزم ہے کہ رب تعالی مشار الیہ ہے۔ دعا میں اس کی طرف ہاتھ اٹھائے جاتے ہیں۔ فرشتے اور روح اس کی طرح چڑھتی ہے۔ محمد ﷺ کو اس کی طرف چڑھایا گیا۔ اس کے پاس سے فرشتے نازل ہوتے ہیں۔ اسی سے قرآن نازل ہوتا ہے۔ اسی طرح کے دیگر لوازم جن کے بارے میں کتاب وسنت نے بتایا ہے اور جو ان کے ہم معنی ہیں۔

اسے کہا جائے گا: ہم ان لوازم کی نفی کو تسلیم نہیں کرتے۔ اگر وہ کہے: یہ لوازم جس چیز کو مستلزم ہیں، وہ جسم ہے۔ تو اسے کہا جائے گا: اگر تم یہ کہنا چاہتے ہو کہ لغوی اور شرعی اعتبار سے اسے جسم کہا جاتا ہے تو یہ باطل ہے۔ اگر تمہاری یہ مراد ہے کہ وہ ایسا جسم ہے جو مادہ اور صورت یا مفرد جواہر سے مرکب ہے تو عقلی اعتبار سے یہ بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ جو چیزیں عقلا کے ہاں اتفاقی طور پر جسم کہلاتی ہیں، مثلاً: پتھر، ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وہ اس اعتبار سے مرکب ہیں، جیسا کہ اپنی جگہ تفصیل سے بحث آ چکی ہے، تو دیگر چیزوں کے بارے میں کیا خیال ہے؟

اصطلاحی جسم کے اس اور اس سے بننے کے بارے میں عقلی بحث کی معرفت سے یہ بات مکمل طور پر سمجھ آجاتی ہے۔ کسی اور جگہ پر مکمل تفصیل سے یہ بات بیان کی جا چکی ہے اور یہ واضح کیا چکا ہے کہ اِن اور ان کا قول باطل اور قطعی عقلی دلائل کے خلاف ہے۔ لیکن اس امامی شخص نے یہاں کوئی دلیل ذکر نہیں کی جس سے بحث اختتام تک پہنچتی۔ اس نے اتنی ہی بات کی ہے جو اس مقام کے لائق تھی۔ اس نے جو باطل مقدمات ذکر کیے تھے، جو بھی انہیں ثابت کرے گا، اس کا توڑ اور ابطال انہیں مقدمات سے شروع ہو جائے گا۔ ہر مقام کیلیے مخصوص باتیں ہوتی ہیں۔

ان امور پر باتیں اپنی جگہ پر تفصیل سے ذکر ہو چکی ہیں اور یہ واضح کر دیا گیا ہے کہ منکرین جن صفات کی نفی کرتے ہیں، وہ کتاب وسنت سے ثابت شدہ ہیں، مثلا: اللہ تعالیٰ کا اپنی مخلوق سے بلند ہونا وغیرہ، اور جن باتوں کو وہ ذکر کرتے ہیں، کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ نے اس کا تذکرہ نہیں کیا اور نہ ان جیسی بات کسی رسول نے کی، نہ صحابہ اور تابعین نے، اور نہ ہی اس پر کوئی عقلی دلیل موجود ہے۔ بلکہ صریح عقلی دلائل صحیح نقلی دلائل کے موافق ہیں۔ لیکن یہ لوگ اپنے گھڑے ہوئے متشابہ الفاظ اور عقلی مفاہیم، جن میں سے حق اور باطل کے درمیان یہ تمیز نہ کر سکے، کی بنا پر گمراہ ہو گئے۔

تمام اہل بدعت؛ جیسے خوارج، شیعہ، مرجئہ اور قدریہ کو انبیا کی نصوص میں شبہ پڑ گیا، جبکہ جہمیہ جیسے بدعتیوں کے پاس تو کوئی بھی نقلی دلیل موجود نہیں ہے۔ اسی وجہ سے یہ اسلام میں پیدائش کے اعتبار سے آخری بدعت ہے۔ جب یہ پیدا ہوئی تو سلف اور ائمہ نے اس کے قائلین کی تکفیر کے لیے آواز اٹھائی کیونکہ وہ ان کی بات سمجھ چکے تھے کہ یہ خالق کو معطل قرار دینا چاہتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے محققین معطلہ کے پیشرو فرعون جیسی بات کرنے لگے۔ بلکہ وہ اس کا دفاع کرتے ہیں اور اس کی تعظیم کرتے ہیں۔ اور یہ معطلہ نفی مفصل کرتے ہیں۔ اور اثبات مجمل اشیا کا کرتے ہیں جس میں دو متضاد باتوں کو جمع کرتے ہیں۔ جبکہ رسول اثبات مفصل کرتے تھے اور نفی مجمل کرتے تھے۔ وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کا اثبات تفصیلی انداز سے کرتے تھے اور تمثیل کی نفی کرتے تھے۔

یہ بات معلوم ہے کہ تورات ان صفات کے اثبات سے بھری ہوئی ہیں جسے نفاۃ تجسیم کہتے ہیں۔ حالانکہ ان چیزوں کی وجہ سے رسول اللہ ﷺ اور صحابہ نے کبھی بھی یہود پر طعنہ زنی نہیں کی اور نہ انہیں کہا کہ تم مجسمہ ہو۔ بلکہ یہودی علما جب رسول اللہ ﷺ کے سامنے کوئی صفت بیان کرتے تھے تو رسول اللہ ﷺ اس پر اعتراض نہیں کرتے تھے بلکہ ایسی بات کرتے تھے جو ان کی تصدیق کرتی تھی۔ مثال کے طور پر وہ حدیث یاد کیجیے جس میں ایک یہودی عالم نے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے زمین وآسمان کو تھامنے کی بات کی۔ فرمان الٰہی میں ہے:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ....﴾ (الزمر 67)

''اور انھوں نے اللہ تعالیٰ کی قدر نہیں کی جو اس کی قدر کا حق ہے......''

یہ حدیث صحاح میں موجود ہے اور ابن عمر اور ابو ہریرہ وغیرہ دیگر صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے بھی مروی ہے۔ ❶
اگر نفی کرنا ہی حق تھا تو رسولوں نے نہ اس کی خبر دی اور نہ اسے لوگوں کیلیے بطور عقیدہ واجب قرار دیا۔ تو جو اس کا عقیدہ رکھتا ہے اور اسے واجب قرار دیتا ہے، تو دین اسلام کی رو سے سبھی جانتے ہیں کہ اس کا دین نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دین کے مخالف ہے۔

فصل: منکرین صفات سے مناظرہ کرنے کے لیے تجاویز:

یہ بات اس چیز سے بھی واضح ہو جاتی ہے کہ مسلمان اللہ تعالیٰ کی عیوب اور نقائص سے تنزیہ پر متفق ہیں۔ اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ صفاتِ کمال سے متصف ہے۔ لیکن بعض امور میں ان کا آپس میں جھگڑا ہے۔ مثلاً: نقص سے مراد صفات کی نفی ہے یا اثبات؟ اسے جاننے کا طریقہ۔

اس امامی مصنف نے معتزلہ اور ان کے پیروکاروں کے طریقہ کار کو اختیار کیا ہے کہ اصلاً رب تعالیٰ کی نقائص سے تنزیہ تبھی ہو سکتی ہے جب اس کے جسم ہونے کی نفی کی جائے۔ جبکہ یہ بات معلوم ہے کہ کتاب وسنت اور سلف صالحین نے یہ طریقہ کار نہیں اپنایا۔ تو معلوم ہوا کہ شریعت میں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ ان کے جمہور ساتھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں۔ لیکن ان کا دعوی ہے کہ یہ بطریق عقل یہ چیز معلوم شدہ ہے۔ ان میں سے اپنے طریقہ کار میں بدنام لوگ کہتے ہیں: یہ بھی باطل ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے لازماً جسم ہونے کی وجہ سے کچھ نقائص اور عیوب سے تنزیہ ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی بھی صفت ایسی نہیں کہ جس کے بارے میں کہنے والا کہتا ہے کہ یہ تجسیم کو مستلزم ہے، تو اثبات کے بارے میں جو قول ہے، نفی کے بارے میں وہی قول ہے۔ تو لازم ہے کہ وہ کسی چیز کا اثبات کرے وگرنہ قدیم موجود اور واجب بنفسہ کی نفی لازم آئے گی۔ اس وقت کسی صفت کے بارے میں کہے گا: یہ صرف کسی جسم کی ہی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ اسے وہی کچھ کہا جائے جو اثبات میں کہا گیا تھا۔ اگر وہ

❶ امام بخاری روایت کرتے ہیں: 6/126کتاب التفسیر، الزمر] اور امام مسلم بھی: 4/2147؛ أول کِتابِ صِفةِ القِیامةِ والجنةِ والنارِ. عنِ ابنِ مسعود رضی اللہ عنہ قال: جاء حبر الأحبارِ إلی رسولِ اللهِ ﷺ فقال: یا محمد، إنا نجِد أن الله تعالیٰ یجعل السماواتِ علی إِصبع.

سیدنا عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بیان کرتے ہیں: علما یہود میں سے ایک شخص رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا اور کہا: اے محمد! ہم تورات میں پاتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمانوں کو ایک انگلی پر رکھ لے گا اس طرح زمین کو ایک انگلی پر، درختوں کو ایک انگلی پر، پانی اور مٹی کو ایک انگلی پر اور تمام مخلوقات کو ایک انگلی پر، پھر فرمائے گا: میں ہی بادشاہ ہوں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اس پر ہنس دیئے اور آپ کے سامنے کے دانت دکھائی دینے لگے۔ آپ کا یہ ہنسنا اس یہودی عالم کی تصدیق میں تھا۔ پھر آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ آیت تلاوت کی:
وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ وَالْاَرْضُ جَمِیْعًا قَبْضَتُهٗ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ وَالسَّمٰوٰتُ مَطْوِیّٰتٌۢ بِیَمِیْنِهٖ سُبْحٰنَهٗ وَتَعٰلٰی عَمَّا یُشْرِكُوْنَ (الزمر 67) ''اور انھوں نے اللہ تعالیٰ کی قدر نہیں کی جو اس کی قدر کا حق ہے، حالانکہ زمین ساری قیامت کے دن اس کی مٹھی میں ہوگی اور آسمان اس کے دائیں ہاتھ میں لپیٹے ہوئے ہوں گے۔ وہ پاک ہے اور بہت بلند ہے اس سے جو وہ شریک بنا رہے ہیں۔''

نقص والی صفت ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کو جہل، عجز اور نیند وغیرہ سے منزہ قرار دینا چاہتا ہے تو یہ صفات اجسام کی ہی ہوتی ہیں۔ اسے کہا جائے گا: تم جن اسما، احکام یا صفات کا اثبات کرتے ہو، وہ تو صرف اجسام کی ہوتی ہیں۔

اس وجہ سے جو لوگ اس طریقہ سے اللہ تعالیٰ کو عیوب اور نقائص سے متصف قرار دینے والوں کی تردید کرتے ہیں، ان کی اپنی کلام متناقض ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ، اس کے رسول اور سلف میں سے کسی ایک نے بھی یہود وغیرہ کی تردید کے لیے اس طریقہ پر اعتماد نہیں کیا جو اللہ تعالیٰ کو نقائص سے متصف قرار دیتے تھے، مثلاً: بخل، فقر، تھکاوٹ، بیوی، اولاد اور شریک وغیرہ۔ پھر بہت سے وہ لوگ جو اس طریقہ پر عمل پیرا ہیں، حتی کہ صفاتیہ میں سے بھی، وہ کہتے ہیں: رب تعالیٰ کا نقص سے مبرا ہونا اور کمال سے متصف ہونا ہم عقل سے نہیں، نقل سے جانا جاتا ہے۔ اسی پر قابل اعتبار اجماع ہے۔

ان لوگوں کے پاس کوئی ایسا عقلی طریقہ کار نہیں ہے جس کے ذریعہ وہ اللہ تعالیٰ کو نقائص سے منزہ قرار دے سکیں۔ جس اجماع پر انہوں نے اعتماد کیا ہے، وہ اجمال میں تو فائدہ دیتا ہے، تفصیل میں فائدہ نہیں دیتا۔ [1]

جبکہ مسلمانوں کے درمیان جھگڑا تو تفصیل میں ہی ہے۔ متنازعہ امور میں اجماع سے احتجاج ممنوع ہے۔ پھر جس اجماع کی وہ بات کرتے ہیں، وہ بعض نصوص کے سہارے کھڑا ہے۔ جبکہ نصوص کی صفاتِ کمال پر دلالت اس سے کہیں زیادہ ظاہر و باہر ہے جتنی اجماع کے حجت ہونے پر ہے۔ جب صفات کی نفی کرنے والوں کے اصولوں کی کمزوری ظاہر ہوگئی جن کے ذریعہ وہ رب تعالیٰ کی تنزیہ کرتے تھے تو یہ روافض مختلف مذاہب کے دروازوں کے چکر کاٹنے لگے اور آخر کار انہوں نے گھٹیا ترین مفاہیم کو اختیار کر لیا۔ عقلیات میں ان کا اعتماد باطل عقلیات پر ہے۔ اور نقلیات میں بھی باطل نقلیات پر ان کا اعتماد ہے۔ اسی وجہ سے لوگوں میں سے حجت کے اعتبار سے یہ لوگ کمزور ترین ہیں اور مقاصد کے اعتبار سے زیادہ جکڑ بندیوں کا شکار ہیں۔ ان کے ائمہ میں سے اکابر پر زندیقیت اور فساد کا الزام تھا جیسا کہ ان کے بہت سے اکابرین سے الزامات موجود ہیں۔

یہاں پر ہمارا مقصود یہ ہے کہ اس مسئلہ میں لوگوں نے مجمل الفاظ کے ذریعہ گفتگو کی ہے، مثلاً: ترکیب، انقسام، تجزءَ اور تبعیض وغیرہ۔ جب کوئی یہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ منقسم ہونے والا، ٹکڑے ہونے والا، تقسیم ہونے والا اور مرکب وغیرہ نہیں ہے۔ تو اگر اس کی مراد وہ معنی ہوتا ہے جو لغت میں ان الفاظ کا معروف معنی ہے تو اس بارے میں مسلمانوں کے ہاں کوئی جھگڑا نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ ان سب چیزوں سے منزہ ہے۔ یہ کہنا جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ متفرق اجزا سے مرکب ہے۔ چاہے یہ کہا جائے کہ وہ خود ہی جڑ گیا تھا یا کسی دوسرے نے اسے جوڑا تھا۔ نہ یہ کہنا جائز ہے کہ وہ ایسا مرکب ہے جو تفریق، تجزءَ اور تبعیض کے لائق ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ وہ متفرق تھا، پھر جمع ہوگیا۔ جیسا کہ اجسام کے بارے میں ایسا کہا جاتا ہے۔ کیونکہ اللہ سبحانہ وتعالیٰ، اگرچہ اس نے حیوانات اور

[1] یہاں پر اس اجماع کی بات ہو رہی ہے جو ابن مطہر، امامیہ اور نفاۃ کے نزدیک ثابت شدہ ہے۔

نباتات کو پیدا کیا ہے اور انہیں آہستہ آہستہ پروان چڑھایا ہے، انسان کا ہاتھ، پاں اور سر جدا جدا نہیں تھے کہ اللہ تعالیٰ نے انہیں جمع کر دیا، بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان اعضا کو اکٹھے ہی پیدا کیا ہے۔ اگرچہ ان میں سے بعض کا دوسروں سے جدا ہونا ممکن ہے۔ تو یہ کہنا ممنوع ہے کہ اس اعتبار سے اللہ تعالیٰ تفریق، تجزءٔ اور تبعیض کے لائق ہے۔ یہ دونوں مفاہیم متفق علیہ ہیں۔ میں کسی مسلمان کا اس کے خلاف قول نہیں جانتا۔

اگر وہ کہے: ترکیب سے مراد یہ ہے کہ وہ مفرد جواہر یا مادہ اور صورت سے مرکب ہے۔ تقسیم اور تجزءٔ سے وہ ان اجزا پر مشتمل ہے تو جمہور عقلا کہتے ہیں: یہ مخلوقات جن کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، مثلا: سورج، چاند، ستارے، ہوا، آگ اور مٹی، یہ نہ اس ترکیب سے جڑی ہیں، نہ اس ترکیب سے۔ تو رب العالمین کے بارے میں کیسے مان لیا جائے؟ کیونکہ صریح عقل سے یہ بات معلوم ہے کہ وہ مخلوق جس کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، جو دوسروں سے بلند ہے جیسے آسمان زمین سے بلند ہے، جب جمہور عقلا کہتے ہیں کہ وہ جدا ہونے والے اجزا سے مرکب نہیں ہے، جبکہ قائلین کے ہاں وہ مفرد جواہر ہیں، اور نہ مادہ اور صورت سے، تو ان کا رب العالمین کے اِس یا اس سے مرکب ہونے سے روکنا زیادہ لائق ہے۔

البتہ وہ لوگ جو کہتے ہیں کہ یہ چیزیں جن کی طرف اشارہ کیا جاسکتا ہے، اس اور اس سے مرکب ہیں۔ تو انہی میں سے معتزلہ اور اشاعرہ جیسے بہت سے لوگ رب تعالیٰ سے اس ترکیب کی نفی کرتے ہیں۔ لیکن بہت سے متکلمین کہتے ہیں: اللہ تعالیٰ جسم ہے۔ تو جب وہ ان لوگوں میں سے ہو جو کہتے ہیں کہ جسم مفرد اجزا یا مادہ اور صورت سے مرکب ہوتا ہے تو وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس اور اس اعتبار سے مرکب ہے۔

جمہور مسلمانوں کے نزدیک یہ قول باطل ہے۔ لیکن جمہور عقلا جو مخلوقات میں اس ترکیب کی نفی کرتے ہیں، خالق میں تو زیادہ سختی سے اس ترکیب کی نفی کرتے ہیں۔

جو یہ کہتا ہے کہ جس مخلوق کی طرف اشارہ ہوسکتا ہے، وہ اس ترکیب سے مرکب ہے تو یہ لوگ رب تعالیٰ سے اس چیز کی نفی کرنے کے لیے عقلی دلیل کے محتاج ہیں جو اس قسم کے امتناع کو بیان کرے۔ کیونکہ ان کے مد مقابل وہ لوگ جو اس معنی کے اثبات کے قائل ہیں، اور وہ اللہ تعالیٰ کو مرکب مانتے ہیں، وہ کہتے ہیں: ہمارے مخالفین کے پاس نفی کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ بلکہ جن مقدمات میں وہ ہمارے موافق ہیں جن سے حاضر میں اس ترکیب کا اثبات ہوتا ہے، وہی مقدمات اس ترکیب کے غائب میں ہونے کے دلیل ہیں۔ اور بہت سی مثالیں موجود ہیں جن میں غائب پر حاضر سے استدلال کیا گیا ہے۔ دونوں گروہوں میں اس مسئلہ میں بہت سے عقلی، لفظی اور لغوی جھگڑے ہیں۔ جو کسی اور جگہ تفصیل سے بیان کیے گئے ہیں۔ جمہور عقلا، سلف اور ائمہ کے نزدیک دونوں گروہ غلطی پر ہیں۔ رب تعالیٰ کی اس سے تنزیہ عقل وشریعت سے واضح ہے۔ جیسا کہ فاسد شبہات کو واضح کیا گیا ہے۔

البتہ جب یہ کہا جائے کہ انقسام یا ترکیب سے مراد یہ ہے کہ ایک چیز دوسری چیز سے ممتاز ہو جائے، مثلاً: علم قدرت سے ممتاز ہو جائے یا ذات صفات سے ممتاز ہو جائے یا نظر آنے والی چیز نظر نہ آنے والی چیز سے ممتاز ہو جائے، جیسے سلف درج ذیل آیت کے بارے میں کہتے ہیں: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾[الانعام:103]

''نگاہیں اسے پا نہیں سکتیں۔'' یعنی اس کا احاطہ نہیں ہوسکتا۔ ابن عباس سے کسی نے کہا: کیا اللہ تعالیٰ نے نہیں فرمایا: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ﴾ آپ نے پوچھا: کیا تم آسمان دیکھتے ہو؟ اس نے کہا: بالکل۔ پوچھا: کیا پورا دیکھ لیتے ہو؟ اس نے کہا: نہیں۔ تو آپ نے بتایا کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار تو ہوگا لیکن ادراک نہیں ہوگا یعنی احاطہ نہیں کیا جائے گا۔ وغیرہ۔

لہٰذا اس امتیاز کی دو قسمیں ہیں:

ہم میں سے عالم کے علم میں امتیاز ہے۔ ہم کچھ چیزیں جانتے ہیں اور کچھ نہیں جانتے۔ اس بات کے سمجھنے کے بعد کوئی بھی عاقل اس میں جھگڑ نہیں سکتا۔ اگر مان بھی لیا جائے کہ اس میں کوئی جھگڑا ہے تو انسان بعض اوقات یہ جاننے سے پہلے کہ وہ عالم ہے، یہ جانتا ہے کہ وہ موجود ہے۔ وہ جانتا ہے کہ وہ قادر ہے اس سے پہلے کہ وہ جانے کہ وہ مرید [ارادہ کرنے والا] ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔ ہر شخص کچھ نہ کچھ جانتا ہے اور کچھ چیزیں نہیں جانتا۔ لہٰذا لوگوں کے علم میں سے کچھ چیزوں کو جاننے اور کچھ کو نہ جاننے میں امتیاز ایسی بات ہے کہ جس میں کوئی عاقل جھگڑ نہیں سکتا۔ ہاں البتہ لفظی جھگڑا ہوسکتا ہے یا انسان ایسی بات کرسکتا ہے جس کی حقیقت کو نہیں سمجھتا۔

امتیاز کی اس صورت کے اثبات پر اتفاق ہے۔ جس طرح کہ پہلی صورت کی نفی پر اتفاق ہے۔ جہاں تک حقیقت میں بغیر تفرق وانفصال قبول کیے امتیاز کی بات ہے جیسے علم کو قدرت سے ممتاز کرنا، ذات کو صفت سے ممتاز کرنا، سماعت کو بصارت سے ممتاز کرنا، دیکھی جاسکنے والی چیز کو نہ دیکھی جاسکنے والی چیز سے ممتاز کرنا وغیرہ، اور اللہ تعالیٰ کی صفات کے ثبوت اور تنوع کی بات ہے تو صفات کی نفی کرنے والے جہمیہ اسی کی نفی کرتے ہیں۔ ان کی اسی نفی کی وجہ سے سلف اور ائمہ نے ان پر تنقید کی ہے۔ جیسا کہ جہمیہ کی تردید لکھنے والے مسلمان مصنفین نے اس کا تذکرہ کیا ہے۔ مثلاً امام احمد رحمہ اللہ وغیرہ مسلمان ائمہ کی جہمیہ کے رد میں تحریریں دیکھی جاسکتی ہیں۔ [1]

لیکن مسلمان ائمہ میں سے کسی نے بھی یہ نہیں کہا کہ رب تعالیٰ مفرد جواہر سے یا مادہ اور صورت سے مرکب ہے۔ مناظرین کا اجسام مشہودہ کے بارے میں اختلاف ہے کہ کیا یہ جواہر اور اجزا سے مرکب ہیں یا نہ اس سے مرکب ہیں اور نہ اس سے۔ اس بارے میں تین اقوال ہیں۔

کچھ نے کہا ہے: مخلوق نہ اس سے مرکب ہے، نہ اس سے مرکب ہے۔ لہٰذا خالق اس کا زیادہ مستحق ہے کہ وہ مرکب نہ ہو۔

---

[1] الرد علی الجهمية للامام أحمد بن حنبل، ص 32-1

کچھ نے کہا ہے: مخلوق مرکب ہے۔ یہ لوگ دو باتوں میں سے ایک کے ضرور قائل ہوں گے: یا تو رب تعالی سے ترکیب کی نفی کریں گے اور اس کیلیے دلیل کے محتاج ہوں گے۔ اس بارے میں ان کے جو بھی دلائل ہیں، بہت کمزور ہیں۔ یا پھر یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے اس اور اس سے مرکب ہونے کا اثبات کریں گے۔ یہ بہت بیہودہ اور لغو قول ہے۔ لہٰذا یہ دونوں قول چاہے نفی والا ہو یا اثبات والا، دونوں نہایت کمزور ہیں کیونکہ جس بنیاد پر یہ اقوال موجود ہیں، وہ خود ہی بہت کمزور ہے۔

اس موقع پر عقلاء کی طرف سے خالق اور مخلوق کی صفات کے بارے میں بہت سی باتیں سامنے آتی ہیں۔ مثال کے طور پر پھلوں کو دیکھیں، مثلاً: سیب اور چکوترا، دونوں کا ایک خاص رنگ، ذائقہ اور خوشبو ہے۔ یہ ایسی صفات ہیں جو ان میں ہمیشہ سے موجود ہیں اور رہتی ہیں۔ اسی طرح ان کی حرکت بھی ہوتی ہے۔ بعض مناظرین کہتے ہیں: ان پھلوں کی صفات ان کی ذات سے جدا کوئی چیز نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک لفظ سیب میں یہ ساری صفات موجود ہیں۔ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ نہیں، صفات ذات سے زائد ہیں۔ درحقیقت یہ صرف لفظی جھگڑا ہے۔ کیونکہ اگر ذات سے مراد وہ مجرد ذات ہو جس کا ذہن میں تصور آ سکتا ہے تو بلاشبہ اس ذات سے صفات زائد ہی ہوں گی۔ اگر ذات سے وہ ذات مراد ہو جو خارج میں موجود ہے تو وہ ذات ان صفات سے متصف ہے۔ خارج میں ایسی کوئی ذات موجود ہی نہیں جو اپنی لازمی صفات سے متصف نہ ہو۔

لہٰذا خارج میں یہ خیال کرنا کہ ذات صفات سے جدا ہوگی اور یہ سوال اٹھایا جاسکتا ہے کہ صفات زائد ہیں یا نہیں ہیں، تو ایسا سوچنا بھی غلط ہے۔ جو سوچنا ممنوع ہے، اس کا حکم بھی ممنوع ہے۔

عبدالرحمٰن بن کیسان اصم جیسے مناظرین کے ایک گروہ کے بارے میں بیان کیا جاتا ہے کہ وہ خارج میں اعراض کے وجود کے منکر ہیں۔ یہاں تک کہ انہوں نے حرکت کے وجود کا بھی انکار کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ بہتر جانتے ہیں لیکن لگتا یوں ہے کہ ان کا قول صحیح طرح بیان نہیں کیا گیا۔ کیونکہ یہ عاقل لوگ اس طرح کی بات نہیں کر سکتے۔ اور عبدالرحمٰن الاصم، اگرچہ معتزلی تھا، لیکن صاحبِ فضیلت اور عالم شخص تھا۔ اس نے ایک تفسیر بھی لکھی ہے۔ اس کے شاگروں میں ایک نمایاں نام ابراہیم بن اسماعیل بن علیہ کا ہے۔ ابراہیم فقہ اور اصول فقہ میں امام شافعی وغیرہ سے مناظرے کیا کرتے تھے۔ الغرض یہ لوگ بہت ذہن وفطین تھے۔ اگر کسی مسئلہ میں ان کو غلطی لگی بھی ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ ان عام سی باتوں میں بھی یہ گمراہ تھے جو بچے بھی جانتے ہیں۔

یہ ایسے ہی ہے جیسے ڈاکٹر اور انجینئر بہت ذہین ہوتے ہیں۔ طبی اور حسابی معاملات کو خوب جاننے والے ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان میں سے بعض لوگ الٰہیاتی معاملات میں ٹھوکر کھا جاتے ہیں۔ لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ طب اور حساب کے واضح امور میں بھی یہ غلطی پر ہوں گے۔ لہٰذا جو شخص ارسطو اور جالینوس وغیرہ کے طبیعات کے بارے میں ایسے اقوال نقل کرتا ہے جو واضح طور پر باطل ہیں تو سمجھ لیا جائے گا کہ اسے نقل کرنے میں

غلطی لگی ہے، اگر اس نے جان بوجھ کر جھوٹ نہیں بولا۔

بلکہ محمد بن زکریا رازی الٰہیات اور نبوات کے مسائل میں اپنے الحاد اور قدماء خمسہ کے قائلین دیمقراطیس اور حرنائین کے قول کی تائید کے باوجود، [حالانکہ یہ قول بہت کمزور ہے اور اس میں تناقض اور بگاڑ ہے جس کی وضاحت کسی اور جگہ مذکور ہے، مثلاً: شرح اصبہانیہ، معجزات انبیا پر گفتگو اور درج ذیل قول کے قائل کا رد کہ یہ نفسانی قوتیں ہیں جنہیں صفدیہ کہا جاتا ہے وغیرہ] طب میں تمام لوگوں سے زیادہ باخبر تھا، حتی کہ اسے اسلامی جالینوس کہا جاتا تھا۔ لہٰذا اگر کوئی اس کی طرف طب کا ایسا مسئلہ منسوب کرے جس کا بگاڑ ابتدائی طبیب کے سامنے بھی بالکل واضح ہو، تو دراصل وہ مسئلہ اس پر گھڑا گیا ہوگا۔

اسی طرح عبدالرحمٰن بن کیسان اور اس جیسے لوگ اس بات کے انکاری نہیں ہو سکتے کہ پھل کا ذائقہ، رنگ اور خوشبو ہوتی ہے۔ مناظرین کی اصطلاح میں اعراض سے یہی کچھ مراد ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ کیسے کہا جا سکتا ہے کہ وہ اعراض کے منکر ہیں؟

بلکہ جب انہوں نے کہا کہ اعراض جسم سے زائد صفات نہیں ہیں تو اس کا مطلب ہے کہ جسم اس ذات کا نام ہے جس میں یہ اعراض موجود ہیں۔ لہٰذا عرض جسم کے مسمی میں شامل ہے۔ یہ بات اس کی اور اس جیسے دوسرے لوگوں کی ہو سکتی ہے۔

پھر میں نے ابوالحسین بصری کو دیکھا جو متاخرین معتزلہ میں سے ہے اور اپنے فن کا ماہر ہے، اس نے اپنی کتاب تصفیح الأدلة والأجوبة میں یہی مفہوم بیان کیا ہے۔ اور یہ ذکر کیا ہے کہ ان کی مراد بھی یہی مفہوم ہے۔ پھر اس نے ان کا کلام ذکر کیا ہے جو اس چیز کی وضاحت کر رہا ہے۔ تو اس نے اسی مفہوم کو اختیار کیا ہے اور ان احوال کا اثبات کیا ہے جسے اس کے علاوہ دیگر لوگ زائد اعراض کا نام دیتے ہیں۔ یوں جمہور کا نزاع لفظی امور تک محدود ہو گیا ہے۔

جب اصل بات یہ ہے تو معلوم ہے کہ ہم ذائقہ، رنگ اور خوشبو میں اپنے حواس سے امتیاز کر سکتے ہیں۔ ذائقہ کو ہم منہ سے محسوس کرتے ہیں، رنگ کو آنکھوں سے دیکھتے ہیں اور خوشبو کو ناک سے سونگتے ہیں جیسے آوازیں ہم کانوں سے سنتے ہیں۔ تو یہاں ایسے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہمارے اندر پائے جانے والے مختلف اعراض کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ ان کا اختلاف بذاتِ خود انہی میں ظاہر ہو جاتا ہے ان آلات کے مختلف ہونے کی وجہ سے جو ان اعراض کا ادراک کرتے ہیں۔ جبکہ اس کے برخلاف ہمارے اندر جو علم، ارادہ اور محبت کے جذبات موجود ہیں، ہم انہیں مختلف حواس کے ذریعہ ایک دوسرے سے ممتاز نہیں کر سکتے، اگرچہ انہیں جاننے کے دلائل مختلف ہیں۔ کیونکہ بعض اوقات دلائل مستدِل سے جدا امور ہوتے ہیں۔

تو یہ وہ بات ہے جس کے ذریعہ حواس سے محسوس ہونے والی اور عقل سے معلوم ہونے والی صفات کے

درمیان فرق ہو جاتا ہے۔ وگرنہ یہ بات تو معلوم ہے کہ سنگترہ اور سیب کا اپنی مختلف صفات سے متصف ہونا بذاتِ خود ثابت شدہ معاملہ ہے چاہے ہمیں معلوم ہو یا نہ ہو۔ یہ بات بھی معلوم ہے کہ ان کا ذائقہ ان کا رنگ نہیں ہوتا اور رنگ خوشبو نہیں ہوتی۔ یہ سب ایسی مختلف صفات ہیں جو اپنے حقائق سمیت قائم ہیں اگرچہ ان کا موصوف ایک ہی ہے۔

پھر صفات کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قسم وہ ہے جس کے لیے زندگی ضروری نہیں ہے، مثلاً: ذائقہ، رنگ اور خوشبو۔ دوسری قسم وہ ہے جس کے وجود کے لیے زندگی ضروری ہے۔ مثلاً: علم، ارادہ، سماعت اور بصارت۔

پہلی قسم کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنی جگہ سے آگے نہیں بڑھتیں۔ لہٰذا رنگ، خوشبو اور ذائقہ سے اسی چیز کو متصف کیا جائے گا جس میں یہ صفات موجود ہوں گی۔

جبکہ دوسری قسم کے بارے میں مناظرین کا اختلاف ہے۔ جب انہوں نے دیکھا کہ انسان کی صفت بیان کی جاتی ہے کہ وہ عالم ہے، قادر ہے، ارادہ رکھنے والا ہے جبکہ علم اور ارادہ نہ پشت پر ہوتا ہے، نہ پیچھے ہوتا ہے، بلکہ وہ دل میں ہوتا ہے۔ تو ان میں سے بعض لوگوں نے کہا: زندگی سے مشروط اعراض کا حکم اپنے محل سے متعدی ہوتا ہے۔ اگر مجموعہ میں سے کسی ایک جز میں بھی وہ عرض ہوگا تو پورے مجموعہ کو اس سے متصف کیا جائے گا۔ معتزلہ وغیرہ میں سے کچھ لوگ ایسا ہی کہتے ہیں۔ جبکہ ان میں بعض کہتے ہیں: اس صفت سے متصف موصوف دل میں ایک علیحدہ ٹکڑا ہے۔ انہی میں سے کچھ اور لوگوں کا کہنا ہے: بلکہ اس کا حکم اپنے محل سے آگے نہیں بڑھتا۔ بدن کے ہر حصہ میں زندگی، علم اور قدرت ہوتی ہے۔

ان میں سے کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ ان اعراض کے علیحدہ جوہر کے ساتھ قائم ہونے کیلیے مخصوص جگہ کی کوئی شرط نہیں ہے جیسا کہ اشعری اور ان کے مالکی، شافعی اور حنبلی پیروکار وغیرہ کہتے ہیں۔ انہوں نے اس موقف کی بنیاد علیحدہ جوہر کے ثبوت پر رکھی ہے۔ جبکہ یہ کمزور بنیاد ہے۔ کیونکہ اس کا قائل ہونا باطل ہے۔ جیسا کہ یہ بات اپنی جگہ پر تفصیل سے بیان کی جا چکی ہے۔

بعض ارسطو کے پیروکار زبردستی کے فلسفی یہ دعوی کرتے ہیں کہ انسان میں علم کا محل ناقابل تقسیم ہے۔ ان کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ میں علم ایک چیز کو دوسری چیز سے ممتاز نہیں کرسکتا۔ نہ وہ متحرک ہے، نہ ساکن ہے۔ نہ وہ چڑھتا ہے، نہ اترتا ہے۔ نہ وہ بدن اور دنیا کی کسی اور چیز میں داخل ہوتا ہے اور نہ اس سے نکلتا ہے۔ نہ کسی چیز کے قریب ہوتا ہے، نہ دور ہوتا ہے۔

پھر ان میں سے کچھ لوگ دعوی کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ کلیات جانتی ہے، جزئیات نہیں جانتی۔ جیسا کہ ابن سینا وغیرہ کا یہ موقف بیان کیا جاتا ہے۔ اس بارے میں ان کا سب سے زیادہ اعتماد ان معلومات پر ہے جو ناقابل تقسیم ہے، لہٰذا ان کا علم بھی ناقابل تقسیم ہے کیونکہ علم معلوم کے مطابق ہوتا ہے۔ اس لیے علم کا محل بھی ناقابل

تقسیم ہے۔ کیونکہ جو تقسیم ہوتا ہے وہ کسی منقسم میں نہیں رہتا ہے۔'' [1]

اس پر تفصیلی گفتگو کسی اور مقام پر ہو چکی ہے۔ اس کلام میں جو کچھ غلطیاں ہیں، وہ بھی وہاں بیان کر دی گئی ہیں۔ یہ بات ذہن میں رہے کہ ان کے نزدیک یہ وہ برہان قاطع ہے جس کا توڑ ممکن نہیں۔ انہیں یہ بات اس لیے بھی پختہ لگتی ہے کیونکہ ان کے غزالی اور رازی جیسے ان کے مخالفین نے اس کا کوئی شافی جواب نہیں دیا تھا۔ بلکہ غزالی تو بعض اوقات اس پر ان کی موافقت کرتے تھے۔ جھگڑے کی وجہ اس چیز کا اثبات ہے جو معنوی طور پر نا قابل تقسیم ہے جسے وہ خارجی طور پر چاہتے ہیں۔

ان سے کہا جائے گا: ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ وجود میں کوئی ایسی چیز ہے جو اس میں ایک چیز کو دوسری چیز سے ممتاز نہیں کر سکتی۔ اگر وہ کہیں: نقطہ؟ تو ان سے کہا جائے گا: نقطہ، خط اور سطح، ایک، دو اور تین، کبھی ان سے موصوفات سے مجرد یہی مقداریں مراد ہوتی ہیں۔ اور کبھی ان سے وہ مقدرات مراد ہوتی ہیں جو خارج میں موجود ہوتی ہیں۔

اگر پہلی چیز مراد ہو تو اس کا تو صرف اذہان میں وجود ہوتا ہے، خارج میں نہیں۔ خارج میں ایسا کوئی عدد نہیں پایا جاتا جس کا کوئی معدود نہ ہو اور نہ کوئی ایسی مقدار جس کا مقدر نہ ہو۔ نہ کوئی نقطہ، نہ کوئی خط، نہ کوئی سطح، نہ ایک، نہ دو اور نہ تین۔ بلکہ معدودات موجود ہوتی ہیں مثلاً: درہم، دانہ اور انسان۔ اور مقدرات بھی ہوتی ہیں مثلاً: زمین جس کی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہوتی ہے۔ لہٰذا ہر سطح کی کوئی نہ کوئی حقیقت ہوتی ہے جس سے وہ دوسری سطحوں سے ممتاز ہوتی ہے۔ جس طرح مٹی پانی سے ممتاز ہوتی ہے اور جس طرح ہر جسم کی سطحیں دیگر اجسام کی سطحوں سے ممتاز ہوتی ہیں۔

اگر وہ کہیں: نا قابل تقسیم چیز سے مراد عقول مجردہ ہیں جن کا فلسفی اثبات کرتے ہیں۔

لیکن اس چیز کا اثبات ناممکن ہے۔ اس کا تحقق اذہان میں تو ہو سکتا ہے، اعیان میں نہیں۔

فرشتے جنہیں اللہ تعالیٰ نے رسول کی صفت سے متصف کیا ہے اور ان پر ایمان لانے کا حکم دیا ہے، ان کے اور ان مجردات کے درمیان اتنا فرق ہے جو صرف کسی اندھے پر ہی مخفی رکھتا ہے۔ جیسا کہ یہ بات کسی دوسری جگہ تفصیل سے بیان کی جا چکی ہے۔

اگر ان کی مراد نا قابل تقسیم واجب الوجود ہے اور وہ کہتے ہیں کہ وہ اکیلا ہے۔ نا قابل تقسیم اور اجزا سے مرکب نہیں ہے۔

تو ان سے کہا جائے گا: اگر اس سے تمہاری مراد صفاتِ باری تعالی کی نفی ہے اور یہ کہ اللہ تعالیٰ میں زندگی،

---

[1] دیکھیے: كِتاب الشِفاءِ لِابنِ سِينا، الفن السادِسِ مِن الطبِيعِياتِ 1وما بعدها، ط براغ، تِشِيكوسلوفاكيا، 1956ص 9 87وما بعدها، ط.الهيئة العامةِ لِلكِتابِ، تحقِيق جورج قنواتِي، سعِيد زايِد، القاهِرة 1395-

علم اور قدرت نہیں ہے۔تو تمہیں یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ تمام مسلمانوں اور دیگر اقوام بلکہ بنی آدم کے تمام عقلا، چاہے ان کا تعلق کسی بھی گروہ سے ہو، اس مسئلہ میں تمہارے مخالف ہیں۔ یہ پہلا مسئلہ ہے اور تمہاری اور ہر عاقل کی بھی، کچھ صفات معلوم ہوتی ہے اور کچھ نامعلوم ہوتی ہیں۔ جو معلوم ہوتی ہیں، وہ نامعلوم کے علاوہ ہوتی ہیں۔ لہٰذا اس بات کا کیسے انکار کیا جاسکتا ہے کہ متعدد صفات نہیں ہیں؟ صانع کے اثبات کے دلائل بہت زیادہ ہیں، انہیں بیان کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔تو تم خارج میں اس کے وجود کی حقیقت کی بجائے امکان کے کیوں قائل ہو؟

صفات کے نفی کے بارے میں تمہارے دلائل کا بگاڑ واضح ہو چکا ہے، اگرچہ تم اسے توحید کا نام دیتے ہو۔تو اس وقت وہ واحد شے جس کے ایک جزء کی دوسرے جزء سے تمیز نہ ہوسکے، خارج میں اس کا کوئی ثبوت معلوم نہیں حتی کہ اس بات کی دلیل لی جائے کہ اس کے بارے میں علم بھی ایسا ہی ہے اور عالم بھی ایسا ہی ہے۔

ان میں سے بعض نے اپنے مفہوم کے مطابق ناقابل تقسیم وجود کے بارے دلیل دیتے ہوئے کہا ہے: خارج میں وجود یا تو بسیط ہوتا ہے یا مرکب۔مرکب کے لیے بسیط ہونا لازم ہے۔جبکہ یہ ممنوع ہے۔ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایسا وجود ہوسکتا ہے جو اس بسیط سے مرکب ہو جس کا تم اثبات کرتے ہو۔موجود تو صرف اجسام بسیطہ ہیں جو ایک دوسرے سے مشابہ ہیں، مثلاً: پانی، آگ، ہوا اور اس جیسی دیگر چیزیں۔

جہاں تک ان چیزوں کی بات ہے جن کا ایک جز دوسرے جز سے تمیز نہیں کیا جاسکتا، تو ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ کوئی ایسا وجود بھی ہے جو اس چیز سے مرکب ہو، بلکہ موجود صرف وہی ہے جس کا ایک جز دوسرے جز سے تمیز ہوسکتا ہے۔

جب وہ کہتے ہیں: یہی چیز ہی بسیط ہے۔تو ان سے کہا جائے گا: ایسا تبھی ہوگا جب اس کا بعض حصہ دوسرے حصہ کا غیر ہوگا۔اسے قطعاً مفرد نہیں جانا جاتا جیسے مفرد قطعاً نہیں پایا جاتا۔

پھر کہا جائے گا: یہ بات معلوم ہے کہ انسانی بدن اس مفہوم کے اعتبار سے جو وہ بیان کرتے ہیں، قابل تقسیم ہے اور ایک اجزا ایک دوسرے سے علیحدہ طور پر تمیز کیے جاسکتے ہیں۔ زندگی اور حواس پورے بدن میں موجود ہے۔تو اس میں کیا مانع ہے کہ حیات اور علم روح کے ساتھ قائم ہو جس طرح زندگی اور حواس بدن سے قائم ہیں؟ اگرچہ تمہارے نزدیک بدن قابل تقسیم ہے۔

اگر تم کہو کہ تمہارے نزدیک زندگی اور حس بھی قابل تقسیم ہے تو کہا جائے گا: اگر تمہارا مطلب یہ ہے کہ جسم کے بعض حصوں کا دوسرے حصوں سے جدا ہونے کے ساتھ ساتھ زندہ اور حساس ہونا ممکن ہے۔ کہا جائے گا: یہ کوئی مستحکم بات نہیں ہے، بلکہ بعض اوقات جسم کا ایک حصہ ختم ہو جاتا ہے اور بقیہ حصوں میں زندگی اور حس باقی رہتی ہے۔اور کبھی بعض حصہ سے حیات اور حس کے جانے کی وجہ سے بقیہ حصے سے بھی حیات اور حس چلی جاتی

ہے، مثلاً: دل سے۔ دونوں باتوں کو مدنظر رکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حیات اور حس اپنے محل کے پھیلنے کی وجہ سے پھیلتی ہیں۔ ارواح مختلف ہوتی ہیں اور اس میں جو علم اور ارادہ ہوتا ہے وہ بھی ان کے مختلف ہونے کی وجہ سے مختلف ہوتا ہے۔ تو موصوف جس قدر بڑا ہوگا، اس کی صفات بھی اتنی بڑی ہوں گی۔ اگر موصوف چھوٹا ہوگا تو صفات بھی ایسی ہی ہوں گی۔

اسی طرح ان کے نزدیک وہم ایک جسمانی قوت ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے، باوجود اس کے کہ یہ جسمانی قوت محسوس چیزوں میں سے ان کو بھی پالیتی ہے جو قابل محسوس نہیں ہوتیں، مثلاً: دوستی اور دشمنی۔ یہ وہی چیز ہے جو ان کے نزدیک اپنے محل کے قابل تقسیم ہونے کے باوجود ناقابل تقسیم ہے۔

اسی طرح قوت بصارت جو آنکھ میں ہوتی ہے اور جسم کے ساتھ قائم ہوتی ہے، ان کے نزدیک قابل تقسیم ہے جبکہ یہ اپنے محل کی تقسیم کے ساتھ تقسیم نہیں ہوتی، بلکہ اس میں اتصال شرط ہے۔ اگر اس کا بعض محل فساد کا شکار ہوجائے تو یہ بھی بگڑ جاتی ہے۔ اپنے کسی حصہ کے بگاڑ کے ساتھ اس کا کوئی حصہ بھی باقی نہیں رہتا۔ تو حیات، علم، قدرت اور ارادہ کے روح کے کچھ حصہ کے ساتھ قائم ہونے میں کیا چیز مانع ہے؟

جب کہا جاتا ہے: اس کا بعض دوسرے حصہ سے ممتاز ہوتا ہے اس شرط کے ساتھ کہ دوسرے بعض حصہ کے ساتھ اس کا قیام ہو، اس حیثیت سے کہ اس اتصاف میں اتصال شرط ہو؟ جیسا کہ یہی چیز حیات اور حس کے جسم کے کچھ حصہ میں ہونے پر پائی جاتی ہے۔ حیات اور حس قائم نہیں رہ سکتی الا یہ کہ وہ متصل ہو۔

ان جیسے بہت سے امور میں تفصیلی گفتگو کا تعلق انسانی روح، جسے نفس ناطقہ کہا جاتا ہے، پر گفتگو سے ہے اور اس کے اپنی صفات سے متصف ہونے سے ہے۔ اس کے ذریعہ انسان صفاتِ الٰہی پر گفتگو میں مدد حاصل کرتا ہے۔ اسی کے ذریعہ انسان وارد ہونے والے شبہات کے رد میں مدد حاصل کرتا ہے۔ ہم نے اس موضوع پر بہت سے مقامات پر تفصیلی گفتگو کی ہوئی ہے۔

لوگ انسانی روح کے بارے میں جھگڑتے ہیں کہ کیا یہ مفرد جواہر سے یا مادہ اور صورت سے مرکب جسم ہے یا ایسا جوہر ہے جو صعود و نزول اور قرب و بعد وغیرہ کو قبول نہیں کرتا؟

یہ دونوں قول غلط ہیں جیسا کہ کسی اور جگہ واضح کیا جاچکا ہے۔ [1]

اس سے بھی ضعیف قول ان لوگوں کا ہے روح کو حیات اور علم جیسے جسمانی اعراض جیسا کوئی عرض سمجھتے ہیں۔

پہلے قول میں ہی ان لوگوں کا قول شامل ہے جو کہتے ہیں کہ انسان صرف قابل مشاہدہ مجموعہ کا نام ہے۔ یعنی صرف جسم پر مشتمل ہے۔ اسی طرح جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ روح اعضا بدن میں چلنے والے سانس کو کہتے ہیں۔ اسی

[1] دیکھیے: رِسالة فِی العقلِ والروحِ لِابنِ تیمِیة، جو کہ مجموعہ رسائل منیریہ کے دوسرے حصہ میں مطبوع ہے۔ ط. القاھِرِ، 1343. بعد میں یہ مجموع الفتاوی میں نشر کیا گیا ھے۔ ط۔ الرِیاضِ. 231-4/216

طرح جو لوگ کہتے ہیں کہ خون ہی روح ہے۔ اس کے علاوہ جو لوگ کہتے ہیں کہ روح وہ لطیف بخارات ہیں جو رگوں میں چلتے پھرتے ہیں۔ اطبا کے نزدیک بھی اسے ہی روح کہتے ہیں۔ اور اس کے علاوہ بھی جتنے اقوال ہیں، وہ اس کے تحت آتے ہیں۔

دوسرا قول فلسفیوں اور ان کی موافقت کرنے والے مناظرین کا ہے۔ بسا اوقات انسان ان مسائل پر لکھی گئی کتب میں بہت سے اقوال پڑھتا ہے لیکن درست قول ان میں نظر نہیں آتا۔

جو شخص علم میں متبحر ہوتا ہے، اس کے سامنے ان مسائل کا خلاصہ اور حق بات واضح ہو جاتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حق وہی ہے جو صادق و مصدوق نے بتایا ہے جو اپنی خواہش سے نہیں بولتے تھے بلکہ وحی ہوتی تھی جو ان کی طرف کی جاتی تھی تمام معاملات میں۔ لیکن اس مسئلہ پر تفصیلی گفتگو موجودہ کتاب سے مناسبت نہیں رکھتی۔ یہاں پر یہ بات کرنے کا مقصد صرف یہ تنبیہ کرنا تھا کہ روافض اہل سنت پر ضعیف ترین اقوال کے ذریعہ طعن و تشنیع کرتے ہیں، جو روافض کے زیادہ ہوتے ہیں اور انہی سے جڑے ہوتے ہیں۔ لیکن یہاں پر ایسے جملہ کہنے ضروری ہیں جن سے حق بات کا پتہ چل سکے۔

توحید اور اسماء وصفات کا معاملہ وہ معاملہ ہے جس میں رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی ہدایت سے ہٹ کر مفروضہ عقلی مسائل کی طرف جانے والے مبتلا ہوتے ہیں۔ حالانکہ واضح معقولات انہی چیزیں کا حصہ ہیں جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ نے بتایا ہے۔ جو شخص معقول اور منقول دونوں کو جانتا ہے، وہ اس بات کو بخوبی سمجھتا ہے۔

فصل: اللہ تعالیٰ کے بعض اسمائے مبارکہ کے متعلق اختلاف:

لوگوں کا ان ناموں میں اختلاف ہے جو اللہ تعالیٰ کے بھی ہیں اور اس کے بندوں کے بھی رکھے جاتے ہیں:

یہ معاملہ بہت سے لوگوں پر لفظی اور معنوی طور پر مشکل ثابت ہوا ہے۔ جہاں تک الفاظ کی بات ہے تو لوگوں کا ان ناموں پر تنازعہ ہے جو یکساں طور پر اللہ تعالیٰ اور اس کے بندوں پر بولے جاتے ہیں، مثلاً: موجود، زندہ، علیم اور قدیر۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے: یہ مقولہ لفظی اشتراک کی بنا پر ہے جو ان دونوں کے درمیان قدرِ مشترک کے اثبات سے خبردار کرنے کے لیے ہے۔ کیونکہ جب یہ دونوں وجود کے مسمی میں مشترک ہوتے ہیں تو لازم ہے کہ واجب کو ممکن سے کسی اور چیز سے جدا کیا جائے۔ تو وہ مرکب ہوگا۔ یہ شہرستانی اور رازی جیسے بعض متاخرین کا قول ہے اور ان کے اس مسئلہ میں دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔ اسی طرح آمدی کا بھی یہی قول ہے اگرچہ بعض اوقات وہ مسئلہ پر توقف کرتے ہیں۔ رازی، آمدی اور ان کے موافقین نے یہی قول اشعری اور ابوحسین بصری سے نقل کیا ہے جبکہ یہ ان دونوں پر تہمت ہے۔ ان لوگوں نے یہ بات اس لیے ذکر کی ہے کیونکہ یہ

دونوں احوال کے قائل نہیں ہیں، بلکہ یہ دونوں کہتے ہیں: کسی چیز کا وجود اس کی عین حقیقت ہوتی ہے۔تو انہوں نے سمجھا کہ جس نے یہ کہا کہ ہر چیز کا وجود اس کی عین حقیقت ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ یہ کہنا چاہ رہا ہے کہ لفظِ وجود ان دونوں پر اشتراکِ لفظی کی قبیل سے ہے۔ کیونکہ اگر وہ موافق ہوتا تو ان دونوں کے درمیان ایک قدرِ مشترک ہوتی تو ان میں سے ایک دوسرے سے اپنی حقیقت کی خصوصیت کی بنا پر ممتاز ہوتا۔مشترک ممتاز کرنے والا نہیں ہے۔لہٰذا مشترک وجود ممتاز کرنے والی حقیقت نہیں ہے۔ رازی، آمدی اور ان جیسوں نے سمجھا کہ اس مسئلہ پر صرف یہی قول موجود ہے اور ان لوگوں کا قول موجود ہے جو کہتے ہیں کہ الفاظ موافق ہوتے ہیں۔اور وہ کہتے ہیں: اس کا وجود اس کی حقیقت سے زائد ہوتا ہے جیسا کہ یہ قول ابو ہاشم اور اس کے معتزلی اور شیعی پیروکاروں کا ہے۔یا ابن سینا کا قول ہے کہ وہ موافق ہے یا مشکوک ہے اس کے باوجود کہ وہ ایسا وجود ہے جو اپنے بارے میں ہر قسم کے ثبوتی معاملات کے سلب ہونے سے مقید ہے۔

بہت سارے باطنیہ اورقرامطہ اور غالی جہمیہ اس طرف گئے ہیں کہ یہ اسماء بندوں میں حقیقت ہیں ؛ اور رب سبحانہ وتعالیٰ میں مجاز ہیں۔ان کا کہنا ہے کہ یہ صرف اسم ''حي''اور اس طرح کے بعض دوسرے اسماء میں ہے۔ [1]

حتی کہ اسم ''شـئـی '' ؛جہم بن صفوان اور اس کے پیروکارا سے ''شئ'' کہہ کر نہیں پکارتے تھے۔ان سے کہا گیا کہ: بیشک نام تو قادر اور فاعل نے رکھے ہیں۔اور ان کے نزدیک بندہ کسی بھی چیز پر قادر نہیں ہے اور نہ ہی کسی چیز کا فاعل ہے۔پس اللہ تعالیٰ کا کوئی ایسا نام نہیں رکھا جاسکتا جو نام بندوں کا بھی ہے۔ جب کہ ابو العباس ناشی نے اس کے برعکس کہا ہے؛ وہ کہتا ہے: یہ نام رب سبحانہ وتعالیٰ کے حق میں حقیقت ہیں ؛جب کہ بندے کے حق میں مجاز ہیں۔ [2]

جبکہ ابن حزم رحمہ اللہ کا خیال ہے کہ: اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ معانی پر دلالت نہیں کرتے۔ پس علیم کا معنی علم والا ہونا نہیں ؛اور نہ ہی قدیر سے مراد قدرت والا ہونا ہے۔ بلکہ یہ محض اعلام ہیں۔ یہ قول ان لوگوں کے اقوال کے مشابہ ہے جو اشتراک لفظی کا عقیدہ رکھتے ہیں۔

اس غلطی کی بنیاد جو چیزوں پر ہے:

۱۔صفات کا انکار اور تشبیہ کی نفی میں غلو۔ یا پھر:

۲۔خارج میں کلیات مشترکہ کے ثبوت کا گمان۔

پہلا قول جہمیہ اور ان کے موافقین منکرین صفات کا ہے؛ وہ کہتے ہیں: جب ہم کہتے ہیں: علیم؛ تو یہ علم پر دلالت کرتا ہے؛ اور قدیر قدرت پر دلالت کرتا۔تو اسماء کے اثبات سے صفات کا اثبات لازم آتا ہے۔ابن حزم نے بھی اسی کو لیا ہے۔ بیشک وہ اس مسئلہ میں حدیث اور سنت اور پھر امام احمد کی انتہائی تعظیم کے باوجود

[1] مقالات الاشعری ۱/ ۳۱۲ [2] الملل والنحل للشھرستانی ۱/ ۷۹

منکرین صفات کے ساتھ ہیں۔ اور ان کا دعوی یہ ہے کہ وہ اس مسئلہ میں جو کچھ کہتے ہیں وہ امام احمد رحمہ اللہ علیہ اور دیگر کا مذہب ہے۔'' [الفصل ۲/ ۲۹۶۔]

اس مسئلہ میں ان کی غلطی کھانے کا سبب یہ ہے کہ آپ نے بہت ساری چیزیں فلاسفہ اور معتزلہ کے بعض مشائخ سے لی تھیں۔ اور جس پر ان لوگوں کی خطائیں واضح ہیں وہ کبھی ان کے ساتھ اتفاق نہیں کر سکتا۔ اور منطق کو ترجمان متّی سے نقل کیا ہے۔ اور وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ: ''جب ہم کہتے ہیں: موجود اور موجود؛ حیی اور حیی؛ تو اس سے تشبیہ لازم آتی ہے۔ پس ان لوگوں کی غلطی اصل بنیاد یہی نکتہ ہے۔'' [الرد علی المنطقیین ۱۳۱]

جبکہ دوسرا اصول؛ اس میں رازی اور ان جیسے دوسرے لوگوں سے غلطی ہوئی ہے۔ ان لوگوں کا خیال ہے کہ جب یہ بھی موجود ہے؛ اور یہ بھی موجود ہے؛ تو وجود ان دونوں کو شامل ہے۔ تو خارج میں ان دونوں کے درمیان مشترک کلی ہوا۔ پس ان دونوں کے درمیان تمیز اور فرق کرنا ضروری ہے۔ ان کے درمیان فرق کرنے والی چیز وہ حقیقت ہے۔ پس یہ واجب ہے کہ ان کے مابین مشترک وجود اور ممیّز حقیقت ہو۔ پھر ان کا بھی آپس میں تناقض ہے؛ وہ وجود کو بھی واجب اور ممکن میں تقسیم کرتے ہیں۔ یا قدیم اور محدث میں۔ جیسا کہ کلیہ عامہ میں تمام اسماء تقسیم ہوتے ہیں؛ ایسا نہیں ہوتا جیسے مشترکہ الفاظ تقسیم ہوتے ہیں؛ جیسے لفظ سہیل۔ سہیل ایک ستارہ بھی ہے؛ اور سہیل بن عمرو ایک آدمی بھی ہے۔ بیشک یہ نہیں کہا جاسکتا کہ: یہ ان دونوں چیزوں میں تقسیم ہوتا ہے۔ لیکن یہ کہا جائے گا کہ: ''بیشک یہ لفظ اس معنی پر بھی بولا جاتا ہے؛ اور اس معنی پر بھی۔ اور یہ لغت کا معاملہ ہے؛ کوئی عقلی تقسیم نہیں ہے۔

یہاں پر ایک دوسری تقسیم عقلی بھی ہے۔ یعنی اس معنی کی تقسیم جو اس لفظ کا عمومی مدلول ہو۔ مورد تقسیم مختلف اقسام کے مابین مشترک ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کا یہ خیال ہے کہ: وہ اس کا خلاصہ یہ بتا سکتے ہیں کہ لفظ وجود کو اس لیے مشکوک بنایا جائے؛ اس لیے کہ وجود واجب زیادہ اکمل ہوتا ہے۔ جیسا کہ لفظ ''سواد'' اور ''بیاض'' میں ہوتا ہے۔ سیاہ؛ پروں کو سیاہی کو بھی کہا جاتا ہے؛ [اور پسی ہوئی چیز کو بھی] اور آنکھوں کی پتلی کی سیاہی کو بھی۔ اور سفید؛ برف کو بھی کہا جاتا ہے؛ اور ہاتھی کی سونڈھ کو بھی۔

اس میں کوئی شک نہیں بلا ریب معانی کلیہ اپنے موارد کے حساب سے متفاضل ہوتے ہیں۔ بلکہ ان میں سے اکثر کا یہی عالم ہوتا ہے۔ اس قسم کو لفظ مشکک کے ساتھ مخصوص کرنا ایک اصطلاحی معاملہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ کہا کرتے تھے کہ: یہ نوع متواطی ہے۔ اس لیے کہ لغت کے وضع کرنے والے نے یہ لفظ اس فرق کے لیے وضع نہیں کیا جو ان دو میں سے کسی ایک میں پایا جاتا ہے۔ بلکہ اس نے اس لفظ کو ان کے درمیان مشترکہ قدر کے لیے وضع کیا ہے۔

خلاصہ کلام! یہ اختلاف لفظی ہے۔ متواطہ عامہ تمام مشککہ کو شامل ہوتا ہے۔ جب کہ وہ متواطئہ جو معانی میں

مساوی ہو؛ وہ مشلک کی ہی ایک قسم ہوتی ہے۔ اس لیے کہ متواطئہ کی دو اقسام ہیں: عام اور خاص۔ جیسا کہ امکان کی بھی دو اقسام ہیں؛ عام اور خاص۔ اس سے یہ التباس ختم ہوگیا۔

یہاں پر مقصود یہ تعارف کروانا ہے کہ: اولین و آخرین میں سے جمہور طوائف کا قول ہے کہ یہ اسماء عامہ کلیہ ہوتے ہیں۔ بھلے انہیں متواطئہ کہا جائے یا مشلکہ کہا جائے۔ یہ ایسے مشترکہ الفاظ نہیں جن میں صرف لفظی اشتراک ہو۔ یہ مذہب معتزلہ؛ شیعہ؛ اشعریہ؛ کرامیہ اور دیگر تمام مسلمانوں اہل سنت والجماعت؛ محدثین اور باقی حضرات کا ہے؛ سوائے ان چند لوگوں کے جو ان سے علیحدہ ہوگئے ہیں۔

ان لوگوں نے جو شبہ پیش کیا ہے؛ اس کا جواب دو طرح سے ہے: تمثیل اور تخییل۔

جہاں تک تمثیل کا تعلق ہے؛ تو یہ کہا جائے گا کہ: لفظ وجود میں وہی قول ہے جیسا کہ لفظ حقیقت؛ اور ماہیت اور نفس اور ذات میں؛ اور دیگر تمام ان الفاظ میں ہے جو واجب اور ممکن پر بولے جاتے ہیں؛ بلکہ انہیں ہر موجود پر بولا جاتا ہے۔

پس یہ لوگ جب کہتے ہیں: ''وہ دونوں وجود میں شریک ہیں؛ اور حقیقت میں ایک دوسرے سے جدا ہے۔

تو ان سے کہا جائے گا کہ: لفظ حقیقت میں بھی وہی قول ہے جو کہ لفظ وجود میں ہے۔ بیشک اس چیز کی بھی اپنی حقیقت ہوتی ہے؛ اور اس دوسری چیز کی بھی حقیقت ہے۔ جیسا کہ ان دونوں کا اپنا اپنا وجود ہے۔ اور ان میں سے ایک دوسرے اپنے مخصوص وجود کی وجہ سے جدا ہوتا ہے۔ جیسا کہ ان کی مخصوص حقیقت باہم جدا ہوتی ہے۔ پس کہنے والے کا یہ کہنا کہ: یہ دونوں لفظ مسمی الوجود میں مشترک ہیں؛ اور ان میں سے ہر ایک اپنی مخصوص حقیقت کی وجہ سے دوسرے سے جدا ہے۔ جیسا کہ اگر یہ کہا جائے کہ: یہ دونوں حقیقت کے مسمیٰ میں مشترک ہیں؛ اور ان میں سے ہر ایک اپنے مخصوص وجود کی وجہ سے جدا بھی ہے۔

اس غلطی کے واقع ہونے کی وجہ یہ ہے کہ انہوں نے مطلق وجود کو لیا ہے مخصوص کو نہیں۔ اور ایسے حقیقت کو بھی مطلق لیا ہے مخصوص نہیں۔ اور یہ بات جانتے ہیں کہ: ایسا ممکن ہے کہ ان میں سے ہر ایک کا وجود مطلق بھی ہو اور ممکن ہے مخصوص وجود بھی ہو۔ جب ان دونوں کو مطلق طور پر لیا جائے تو وہ دونوں عموم میں برابر ہوتے ہیں۔ اور انہیں خصوص کے حساب سے لیا جائے تو وہ دونوں خصوص میں برابر ہوتے ہیں۔ ہاں اگر ان میں سے ایک کو عموم پر لیا جائے اور دوسرے کو خصوص پر؛ تو پھر یہ اس کا عکس ہونے میں دوسرے سے زیادہ اولیٰ نہیں ہے۔

جہاں تک اس شبہ کے حل کا تعلق ہے؛ تو وہ بیشک یہ گمان کرتے ہیں کہ جب یہ کہا جائے کہ یہ دونوں وجود کے مسمیٰ میں مشترک ہیں؛ اور خارج میں ان کا مشترک وجود ہو؛ تو یہ اس دوسرے میں بھی بالکل ویسے ہی ہوسکتا ہے۔ جیسا کہ اس پہلے کے بارے میں ہوسکتا ہے۔ پس وہ ان دونوں کے مابین مشترک ہوگا۔ اور مشترک کی تمیز نہیں کی جاسکتی؛ اس کے لیے کسی ممیّز کا ہونا بہت ضروری ہے۔

یہ غلط ہے۔ بیشک کسی کہنے والے کا یہ قول کہ: ''وہ دونوں مسمیٰ الوجود میں مشترک ہیں؛ یعنی اس میں متاشبہ؛ اور متفق ہیں؛ تو پس یہ بھی موجود ہے؛ اور یہ بھی موجود ہے؛ اور ان میں سے ایک دوسرے کے ساتھ نفس وجود میں کسی بھی صورت میں شریک نہیں ہوسکتا۔

جب یہ کہا جائے کہ: یہ دونوں وجود مطلق کلی میں مشترک ہیں؛ تو وہ مطلق کلی؛ صرف ذہن میں مطلق کلی ہوسکتا ہے۔ خارج میں ایسا مطلق کلی نہیں ہے جو آپس میں مشترک ہوں۔ بلکہ ان میں سے ایک دوسرے کا حصہ ہوتا ہے۔ اور دوسرا پہلے کا حصہ ہوتا ہے۔ اور ہر دو حصے ایک دوسرے سے جدا ہوتے ہیں۔

جس کسی نے یہ کہا ہے کہ: مطلق معین کا ایک جزء ہوتا ہے؛ اور موجود؛ اس موجود کا جزء ہوتا ہے۔ اور انسان اس انسان کا جزء ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہو کہ معین کا یہ وصف بیان کیا جاسکتا ہے؛ اور یہ اس کی صفت ہوسکتی ہے؛ اور اِس کے اُس کی صفت ہونے کے باوجود؛ جو چیز اس دوسرے کی صفت ہے؛ اس کی نظیر اس کے دوسرے کے لیے نہیں پائی جاتی۔ یہ اس کا صحیح معنی ہے۔ لیکن صفت کو موصوف کے جزء کا نام دینا؛ اس کا عندالاطلاق مفہوم نہیں ہے۔ اور اگر اس سے مراد یہ ہو کہ: جو کچھ وجود یا انسان نفسِ معین میں ہوتا ہے؛ وہ بعینہ اس دوسرے میں بھی ہوتا ہے تو یہ پھر بلا وجہ انکار؛ اور مکابرہ ہے۔

اگر وہ کہے کہ: میری مراد دوسری قسم تھی؛ تو پھر کلام واپس ''نوع'' پر چلا جائے گا۔ پس بیشک نوع بھی اسی طرح سے کلی ہوتی ہے۔

کلیات کی پانچ اقسام ہیں: ۱۔ کلیات جنس۔ ۲۔ نوع۔ ۳۔ فصل۔ ۴۔ خاصہ۔ اور عرض عام۔ اور ان سب میں ایک ہی قول ہے۔ ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں ہے جو خارج میں کلی مطلق موجود ہو۔ اور کلی مطلق صرف اذہان میں ہی ہوسکتی ہے اعیان میں نہیں۔

جو ان میں عموم اور کلیہ؛ یا پھر ایسی ترکیب کا دعوی کیا جاتا ہے جیسے جنس اور فصل سے نوع کی ترکیب ہوتی ہے؛ تو یہ عقلی اور ذہنی امور ہیں؛ خارج میں ان کا کوئی وجود نہیں ہے۔ خارج میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے جو ان دونوں کو شامل ہو۔ اور نہ ہی خارج میں کوئی انسان ان دونوں چیزوں سے مرکب ہوتا ہے۔ بلکہ انسان ان دونوں سے اس طرح موصوف ہوسکتا ہے کہ ان دونوں کی نظیر ہر انسان میں موجود ہو؛ یا پھر اس طرح سے کہ اس کی نظیر ہر حیوان میں موجود ہو؛ اور اس طرح سے بھی کہ یہ نظیر ہر ذی روح میں موجود ہو۔

رہ گئی وہ خاص وصف جو اس کے ساتھ قائم ہے؛ اور وہ موصوف؛ جس کے ساتھ یہ وصف قائم ہے؛ تو اصل میں ان کے مابین نہ ہی کوئی اشتراک ہے؛ اور نہ ہی عموم۔ اور نہ ہی وہ عام اور خاص سے مرکب ہے۔ یہ وہ موضوع ہے جو کلیات میں کئی ایک اہل منطق کی گمراہی کا سبب بنا ہے۔ اور بہت سارے متکلمین حال کے مسئلہ میں گمراہی کا شکار ہوئے ہیں۔ پس اسی وجہ سے وہ لوگ غلطی کا شکار ہوئے ہیں جنہوں نے الالٰہیات اور اس سے

متعلقہ مسائل میں غلطی کھائی ہے۔ اس لیے کہ بغیر کسی شک و شبہ کے متکلمین کی رائے بھی یہ تھی کہ اشیاء کچھ اوصاف میں ایک [متفق] ہوتی ہیں؛ اور کچھ اوصاف میں مختلف۔'' اور مشترک عینِ ممیّز ہوتا ہے۔ پس اس وجہ سے وہ دو گروہ ہو گئے؛ ایک گروہ ان امور کو خارج میں ثابت مانتا ہے۔ مگر وہ کہتے ہیں: نہ ہی موجود ہیں اور نہ ہی معدوم۔ اس لیے کہ اگر وہ موجود ہوتے تو اعیان ہوتے۔ یا پھر اعیان کی صفات ہوتے۔ اور اگر ایسا ہوتا تو ان کے مابین عموم اور اشتراک نہ ہوتا۔ اس لیے کہ موصوف میں موجود صفت میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہیں ہوسکتا۔ اور دوسرے لوگ کہتے ہیں: ہر موجود کی خاص صفات ہوتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں: اشتراک اور عموم صرف الفاظ میں ہوتا ہے؛ معانی میں نہیں۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مشترک امور عامہ اذہان میں ثابت ہوتے ہیں؛ اور یہ الفاظ کے عام معانی ہیں۔ پس ان کا عموم الفاظ کے عموم کی منزلت پر ہوتا ہے۔ پس خط لفظ کے مطابق ہوتا ہے؛ اور لفظ معانی کے مطابق ہوتا ہے ؛ اور عموم لفظ عموم معانی کے مطابق ہوتا ہے؛ اور عموم خط عموم لفظ کے مطابق ہوتا ہے۔

اور یقیناً اس میں بھی لوگوں کا اتفاق ہے کہ عموم الفاظ کے عوارض میں ہوتا ہے۔ اور ان کا اختلاف ہے کہ کیا عوارض معانی میں بھی ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ جب کہ دوسرے لوگوں کا مبلغ علم یہ ہے کہ ہر موجود کی ایک خاص صفت ہوتی ہے۔ وہ کہتے ہیں: عموم اور اشتراک صرف الفاظ میں ہوتا ہے؛ معانی میں نہیں۔

تحقیق یہ ہے کہ بیشک یہ امور عامہ جو آپس میں مشترک ہوتے ہیں؛ یہ اذہان میں ثابت ہوتے ہیں۔ اور یہی عام الفاظ کے معانی بھی ہوتے ہیں۔ پس ان کا عموم عموم الفاظ کی منزلت پر ہوتا ہے۔ پس خط لفظ کے مطابق ہوتا ہے؛ اور لفظ معنی کے مطابق ہوتا ہے۔ اور معنی عام ہوتا ہے۔ اور عموم لفظ عموم معنی کے مطابق ہوتا ہے اور عموم خط عموم لفظ کے مطابق ہوتا ہے۔

یقیناً لوگوں کا اتفاق ہے کہ بیشک عموم الفاظ کے عوارض میں سے ہوتا ہے۔ اور ان کا اختلاف ہے کہ کیا یہ معانی کے عوارض میں سے بھی ہوسکتا ہے؟ تو یہ بھی کہا گیا ہے کہ: عوارض معانی میں سے بھی ہوسکتا ہے؛ جیسے ان کا یہ کہنا: مطر عام؛ عدل عام؛ نصب عام۔

یہ بھی کہا گیا ہے کہ: بلکہ ایسا مجازاً ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جو بارش اس گوشے پر ہوتی ہے؛ وہ وہی بارش نہیں ہوتی جو اس دوسرے گوشے پر ہوتی ہے۔ اور یہی حال نصب اور عدل کا بھی ہے۔

اس کی تحقیق یہ ہے کہ: متکلم کے دل کے ساتھ قائم مطر[بارش] کا معنی ایسے عام ہوتا ہے جیسے عموم لفظ برابر ہوتا ہے؛ بلکہ لفظ اس معنی پر دلیل ہوتا ہے۔ تو پھر یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ معنی کو چھوڑ کر لفظ عام ہو؛ جبکہ مقصود تو معانی کا بیان ہوتا ہے۔ اور جہاں تک خارجی معانی کا تعلق ہے؛ تو اس میں کوئی بھی چیز بعینہ عام نہیں ہے۔ بیشک اس میں نوعیت کے لیے عموم پایا جاتا ہے؛ جیسے حیوان کے لیے حیوانیت ؛ اور انسان کے لیے انسانیت ۔ پس کلیات

؛ احوال اور عروض؛ ایک ہی جنس سے عموم لغیر الفاظ کا مسئلہ؛ اور جو کوئی اس مسئلہ کو ویسے ہی اس کی حقیقت کے مطابق سمجھ لیتا ہے؛ تو اس پر یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی ایک بھی چیز خارج میں بعینہ موجود نہیں ہے۔

جب یہ کہا جائے کہ: اس کی نوع موجود ہے؛ یا کلی طبیعی موجود ہے؛ یا حقیقت موجود ہے؛ یا انسانیت اپنی حیثیت کے اعتبار سے موجود ہے؛ یا اس طرح کی دیگر عبارتیں؛ تو بیشک ان سے مراد یہ ہوتی ہے کہ اس میں بھی اس دوسرے کی نظیر اور مشابہت یا مماثلت وغیرہ و پائی جاتی ہے۔

دو متماثلان کو ایک نوع یکجا کرتی ہے۔اور یہ نوع بعینہ ان دونوں کو شامل ہوتی ہے۔اور عام مطلق کلی صرف ذہن میں ہی ہوسکتا ہے۔اور جب آپ کہتے ہیں: انسانیت خارج میں بھی وجود رکھتی ہے؛ اور کلی طبیعی بھی خارج میں وجود رکھتی ہے؛ تو یہ بات صحیح ہے۔تو اس کا معنی یہ ہوگا کہ ذہن جس کلی کا تصور کرتا ہے؛ وہ خارج میں موجود ہے۔لیکن جب خارج میں ہی کلی نہ ہو؛ جیسے آپ جب کہتے ہیں کہ: زید فی الخارج؛ تو اس سے نہ ہی یہ لفظ مراد ہوتے ہیں؛ اور نہ ہی وہ معانی جو ذہن میں قائم ہیں؛ بلکہ اس لفظ سے مراد خارج میں موجود ہونا ہوتا ہے۔تو یہاں سے لوگوں کے درمیان اسم اور مسمیٰ پر اختلاف شروع ہوتا ہے۔ان کا اختلاف بھی اس اختلاف سے مشابہت رکھتا ہے۔اور جب آپ پانی میں یا شیشہ میں دیکھتے ہیں تو کہتے ہیں: یہ سورج یا چاند صحیح ہیں۔اس سے آپ کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ جو کچھ آسمان میں ہے بالکل وہی آپ نے پانی یا شیشہ میں اتر آیا۔بلکہ شیشہ میں وہ ظاہر ہوا؛ اس کا عکس دیکھا گیا؛ یا تجلی کا مشاہدہ ہوا۔

جب آپ کہتے ہیں: کلیات خارج میں ہیں؛ تو یہ صحیح ہے۔ یا انسان اپنی اصل میں خارج میں موجود ہے؛ تو یہ بھی صحیح ہے۔لیکن ایسا نہیں ہوسکتا کہ خارج میں ایسا مخصوص مقید ہو؛ جس کے ساتھ اس حقیقت میں دوسری خارجی موجودات میں سے کوئی بھی چیز شریک نہ ہوتی ہو۔پس اس سے بہت سارے وہ شبہات ختم ہو جاتے ہیں جن میں اہل منطق شبہات کا شکار ہو کر غلطی کھا گئے۔مثال کے طور پر ان کا یہ کہنا کہ: خارج میں موجود ماہیت وجود کے علاوہ ہوتی ہے۔ بیشک اس صورت میں آپ اس مثلث کا تصور اس کے وجود کے علم سے پہلے ہی کر بیٹھتے ہیں۔پس اس پر انہوں نے صفات ذاتیہ اور عرضی لازمہ کے مابین فرق اور اس طرح کے دوسرے مسائل کی بنیاد رکھی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ جو چیز ذہن میں ہے؛ اور چیز خارج میں ہے؛ ان دونوں کے درمیان فرق ثابت ہے۔اور جب ماہیت کو ذہن میں موجود چیز کا نام قرار دیا جائے۔اور وجود کو خارج میں موجود چیز کا نام قرار دیا جائے؛ تو فرق ثابت ہو جاتا ہے۔جیسے اگر وجود ذہن میں موجود کا نام اور ماہیت کو خارج کا نام دیا جائے۔

لیکن جب لفظ ''ماہیت'' سائل کے قول ''ماھو'' سے ماخوذ ہے۔اور جو جواب اس مقول ''ماھو'' کے جواب

میں ہے؛ وہ کلام ہے جس کے معنی کا تصور جواب دینے والا کرسکتا ہے۔ ماہیت کو تصور ذہنی سے تعبیر کیا گیا ہے؛ جبکہ وجود خارج میں کسی چیز کی حقیقت کو کہتے ہیں۔

لیکن ان لوگوں نے صرف اسی پر اکتفاء نہیں کیا؛ بلکہ ان کا خیال یہ بھی ہے کہ اشیاء کی ماہیت خارج میں ثابت ہے؛ اور یہ اعیان موجودہ کے علاوہ ہوتی ہیں۔ اس بات کا غلط ہونا ضرورت کے تحت معلوم شدہ ہے۔ پس بیشک جس مثلث کو خارج میں اس کے وجود سے پہلے آپ جانتے ہیں؛ وہ مثلث صرف آپ کے ذہن کا ایک تصور ہے؛ خارج میں اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔ ورنہ یہ بات ممتنع ہے کہ آپ خارج میں موجود مثلث کی حقیقت کو خارج میں اس کے وجود سے پہلے جان جائیں۔ پس جو کچھ خارج میں ہے اس کی حقیقت کا علم اس وقت تک نہیں ہوسکتا جب تک اس کے وجود کا علم نہ ہو۔ اور جس چیز کی حقیقت کا علم اس کے وجود سے پہلے ہو جائے؛ تو بعد میں اس کی حقیقت صرف ذہن میں ہی ہوسکتی ہے۔

پس اسی باب سے گمان کرنے والوں نے گمان کیا ہے کہ: ہمارے لیے خارج میں مجرد عدد؛ یا مجرد مقدار موجود ہے۔ یہ تمام باتیں غلط ہیں۔ یہ مسئلہ دوسری جگہ پر پوری تفصیل کے ساتھ بیان کر دیا گیا ہے۔ یہاں پر صرف اس پر تنبیہ کرنا تھی۔ اس لیے کہ بہت سارے اکابرین اہل مناظرہ؛ صوفیہ: اور فلاسفہ اور متکلمین اور ان کے اتباع کار فقہاء صوفیاء؛ وجود خالق کے مسئلہ میں گمراہی کا شکار ہوئے ہیں؛ جو کہ تمام مسائل کا سردار مسئلہ ہے اور جس کسی نے اس شبہ کی وجہ سے ان کے کلام کا مطالعہ کیا؛ اس پر یہ معاملہ ملتبس ہوگیا۔ اور ہم نے خصوصی طور پر اس سلسلہ میں ''مسئلہ کلیات'' میں تفصیلی گفتگو کی ہے۔ کیونکہ اس کی ضرورت عام تھا؛ اور مسئلہ بہت ہی فائدہ بخش تھا جس سے شبہات کا ازالہ ہوسکتا تھا۔

اس سے منکرین صفات کی لفظ تشبیہ میں غلطی واضح ہوتی ہے۔ پس بیشک یہ کہا جاسکتا ہے کہ: جس چیز کی رب تعالیٰ سے نفی کی جاسکتی ہے؛ وہ اس کا مخلوق کی صفات سے متصف ہونا ہے۔ یا پھر بندہ کے لیے کوئی ایسی چیز ثابت کی جائے جس میں اسے رب کے مماثل قرار دیا جائے۔ ہاں مگر جب یہ کہا جائے: حی؛ اور حی؛ عالم اور عالم؛ اور قادر اور قادر؛ یا یوں کہا جائے کہ: اس کی بھی ایک قدرت ہے؛ اور اس کی بھی ایک قدرت ہے؛ اس کا بھی علم ہے؛ اور اس کا بھی علم ہے؛ تو پھر نفس علم رب سبحانہ وتعالیٰ میں کوئی بندہ اس کا شریک نہیں ہوسکتا۔ اور بندہ کے علم کے ساتھ رب سبحانہ وتعالیٰ کو موصوف نہیں کیا جاسکتا۔ اللہ تعالیٰ ان تمام چیزوں سے بلند و بالا ہیں؛ اور یہی حال باقی صفات میں بھی ہے۔ ان کی آپس میں کوئی مماثلت نہیں ہے۔

جب علماء کرام مسمیٰ علم میں متفق ہوتے ہیں؛ اور دو عالم مسمیٰ عالم میں متفق ہوتے ہیں؛ تو ایسی تشبیہ کی نہ ہی عقلاً نفی کی جاسکتی ہے اور نہ ہی شرعاً۔ اور نہ ہی وجود صانع کی نفی کے بغیر اس کی نفی ممکن ہے۔

پھر موجود اور معدوم اتنی سی بات میں مشترکہ قدر رکھتے ہیں کہ ہر دو معلوم اور مذکور ہیں۔ لیکن ان میں سے

کسی ایک کے اثبات میں کوئی ممانعت والی بات نہیں ہے۔ممانعت تو اس وقت ہوتی ہے جب ایک کے خصائص کو دوسرے میں ثابت کیا جائے۔ جب ہم کہتے ہیں:''خصائص کا اثبات'' تو اس سے مراد وہ اثبات ہے جو اسی چیز کے ساتھ خاص ہے۔ وگرنہ اس کی عین کا اثبات مطلقاً ممتنع ہے۔

اسماء اور صفات دو اقسام پر ہیں ۔ایک قسم جو رب سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں۔ مثلاً الوہیت ؛ اور رب العالمین ہونا؛ اور اس طرح کی دیگر صفات ۔ پس ایسی چیزیں کسی بھی صورت میں کسی بندے کے لیے ثابت نہیں کی جاسکتیں۔ پس یہاں سے مشرکین کی گمراہی کا آغاز ہوتا ہے جنہوں نے اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرایا۔

دوسری قسم :......جس سے اجمالی طور پر بندے کو موصوف کیا جاسکتا ہے۔ جیسے حی ؛ قادر اور عالم ۔تو ان میں بھی بندے کے لیے اس طرح کا اثبات کلیۃً جائز نہیں ہے جیسا اثبات رب سبحانہ وتعالیٰ کے لیے کیا جاتا ہے۔ بلا شک وشبہ؛اگر اللہ تعالیٰ کے لیے بھی ویسی صفات کا اثبات کیا جائے؛ جیسے بندے کے لیے ہے؛ تو اس سے لازم آتا ہے کہ ان میں سے ایک دوسرے پر تجاوز کرے۔ اور اس پر بھی وہی واجب ہوتا ہے؛ جو دوسرے پر واجب ہے۔اور اس کے لیے بھی وہی ممتنع ہے جو دوسرے کے لیے ممتنع ہے۔اس سے اجتماع نقیضین لازم آتا ہے؛ جیسا کہ اس سے پہلے اس کی تفصیل گزر چکی ہے۔

جب یہ کہا جائے کہ: یہ ان امور میں لازم آتا ہے جس میں یہ دونوں متفق ہوں؛ جیسے وجود؛علم اور حیات ۔ تو اس کے جواب میں کہا جائے گا کہ: ان امور کے تین اعتبارات ہیں:

اول:...... جو رب سبحانہ وتعالیٰ کے ساتھ خاص ہیں ۔ پس یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں واجب ہے؛ اور بندے کے لیے ممتنع ہے؛ بندے کا اس میں کوئی نصیب نہیں ہے۔

دوسری قسم :...... جو صرف بندے کے ساتھ خاص ہیں۔ جیسے بندے کا علم ؛ اس کی قدرت اور حیات۔ پس جب بندے پر حدوث اور عدم جائز ہے؛ اور یہ اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت اور حیات سے متعلق نہیں ہوتے ؛ تو بیشک ان میں کوئی اشتراک نہیں ہے۔

تیسری قسم :...... مطلق کلی: یعنی مطلق حیات ؛علم اور قدرت ۔ پس یہ مطلق ؛ جو کچھ اس میں واجب ہے؛ تو وہ ان دونوں کے لیے واجب ہے؛ اور جو کچھ ایک پر جائز ہے؛ وہ درحقیقت دونوں کے لیے جائز ہے۔ اور جو اللہ تعالیٰ پر ممتنع ہے؛ وہ ان دونوں پر ممتنع ہے۔

پس واجب ہوتا ہے کہ یوں کہا جائے: یہ جہاں بھی ہو؛ صفت کمال ہوتی ہے۔ پس زندگی؛علم ؛ اور قدرت ہر موصوف کے حکم میں صفت کمال ہوتی ہے۔ تو ان کے لیے کسی بھی دوسری صفت کے ساتھ اقتران/ جوڑ جائز ہے؛ جیسے سمع ؛ بصر ؛ اور کلام ۔پس ان صفات کو کسی بھی دوسری ایسی صفات سے ہر جگہ پر ملانا جائز ہے۔ ہاں اگر وہاں پر کوئی اور محلی مانع ہو؛ صفت کے اعتبار سے نہیں۔ اور جہاں تک ان دونوں پر امتناع کا تعلق ہے ؛ تو ایسے

موصوف کے بغیر ان صفات کا قائم رہنا ممتنع ہے جو بذات خود قائم ہو۔ایسا ہر جگہ پر ممنوع ہے۔ پس یہ جائز نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات موصوف کے بغیر بذات خود قائم ہوں۔اور ایسی ہی بندوں کی صفات بھی بذات خود قائم نہیں رہ سکتیں۔

دوبارہ لفظ مشبہ اور حشویہ پر رد؟

مذکورہ بالا بیانات اس بات کے شاہد عدل ہیں کہ شیعہ مصنف اور اس کے ہم نوا اگر مشبہہ سے وہ لوگ مراد لیتے ہیں جو اللہ کے لیے ایسے اسماء کا اثبات کرتے ہیں جن سے بندوں کو بھی موسوم کر سکتے ہیں تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ نہ صرف باقی اسلامی فرقے بلکہ خود شیعہ بھی مشبہہ ہونے سے بچ نہیں سکتے۔اور اگر مشبہہ سے اس کی مراد وہ لوگ ہیں جو صفات باری کو انسانی صفات کی مثل قرار دیتے ہیں تو ان کے گمراہ ہونے میں کسی شک وشبہ کی گنجائش نہیں اور یہ حقیقت ہے کہ ایسے لوگ شیعہ میں باقی فرقوں کی نسبت کچھ زیادہ ہی پائے جاتے ہیں۔

اگر وہ کہے کہ اس سے مراد وہ لوگ ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لیے صفات خبریہ کو ثابت مانتے ہیں ؛ جیسے: چہرہ ؛ ہاتھ اور استواء وغیرہ۔

تو اس سے کہا جائے گا :اول : ان میں کوئی ایسی تشبیہ والی بات نہیں جس کی وجہ سے یہ لوگ دوسروں سے جداگانہ حیثیت رکھتے ہوں۔اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ لوگ صراحت کے ساتھ کہتے ہیں کہ: بیشک اللہ تعالیٰ کی صفات مخلوق کی صفات جیسی نہیں ہیں۔اور بیشک اللہ تعالیٰ مخلوق کی ان صفاتِ نقص سے منزہ ہے جن سے نقص اور حدوث وغیرہ لازم آتا ہو۔اور اگر یہ تشبیہ ہے؛ اس لیے کہ اس کے بندوں کے نام بھی ان ناموں پر رکھے جاتے ہیں؛ تو پھر اس سے تمام صفات کو ثابت ماننے والے مشبہہ ٹھہرے ۔معتزلہ اور فلاسفہ بھی مشبہہ ہوئے۔اس لیے کہ وہ بھی اللہ تعالیٰ کے لیے کہتے ہیں:'' حيي ؛علیم ؛ قدیر۔اور یہ بھی کہتے ہیں: کہ وہ موجود ہے؛ حقیقت ہے؛ ذات ہے؛ نفس ہے۔اور فلاسفہ کہتے ہیں: عاقل اور معقول اور عقل ہے؛ لذیذ ؛ ملتذ اور لذت ہے؛ عاشق ؛معشوق اور عشق ہے۔اور اس کے علاوہ بھی ایسے نام دیتے ہیں جو کہ مخلوق کے لیے بھی استعمال کئے جاتے ہیں۔

مشبہ ہونے کا الزام اور اس پر رد؟

مشبہ فرقہ کے عقیدہءتجسیم کا رد

مشبہ نامی فرقہ کا رد کیونکہ ان کا قول ہے کہ رب تعالیٰ ایک اعتبار سے جسم ہے اور اگر انہیں اس وجہ سے مشبہ کہا جائے کہ وہ رب تعالیٰ کے لیے جسم ہونے کے قائل ہیں اور جسم باہم متماثل ہوتے ہیں۔بخلاف اس کے جو رب تعالیٰ کے لیے صفات کو ثابت کرتا ہے، اور یہ نہیں کہتا کہ وہ جسم ہے۔

تو اس کا پہلے تو یہ جواب ہے کہ یہ قول باطل ہے۔کیونکہ آپ نے کرامیہ کو ان کے علاوہ ایک فرقہ شمار کیا

ہے، اور کرامیہ رب تعالیٰ کے لیے جسم ہونے کے قائل ہیں، اور دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ قول اجسام کے تماثل پر مبنی ہے، اور اکثر عقلاء کا یہ کہنا ہے کہ اجسام باہم متماثل نہیں ہیں، اور جو معتزلہ اور ان کے ہم نواء اس کے قائل ہیں۔ جیسے اشعریہ اور حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور حنبلیہ کے فقہاء کی ایک جماعت ان کے پاس اجسام کے تماثل کی سرے سے کوئی دلیل نہیں۔ جیسا کہ یہ بات اپنے مقام پر مفصل مذکور ہے۔

اس بات کا ان کے فضلاء نے بھی اعتراف کیا ہے۔ جیسا کہ علامہ آمدی نے ''ابکارالافکار'' میں اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ ان کے پاس اجسام کے تماثل کی کوئی دلیل نہیں۔ سوائے جواہر کے تماثل کے، اور جواہر کے تماثل پر بھی ان کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

اشعری نے "الا بـانـه" میں اس قول کو معتزلہ کا قول کہا ہے۔ جسے انہوں نے رد کیا ہے۔ اب برابر ہے کہ اجسام کا تماثل حق ہو یا باطل۔ پس جس نے رب تعالیٰ کو جسم کہا ہے جیسے ہشام بن حکم اور ابن کرام، وہ بھی اجسام کے تماثل کے قائل نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ رب تعالیٰ کی حقیقت حقائق میں سے کسی شے کے مثل نہیں۔ یہ لوگ تشبیہ کے بھی منکر ہیں۔ پس جب وہ واصف کے اعتقاد پر اس کی تشبیہ کے قائل ہوتے بھی ہیں کہ تشبیہ انہیں لازم ہے تو ہر جماعت کو ممکن ہے کہ وہ دوسری جماعت کو تشبیہ کا قائل ٹھہرائے۔ کیونکہ اس کا بھی یہ اعتقاد ہے کہ یہ اسے لازم ہے۔

پھر معتزلہ اور شیعہ اس بات میں ان کے موافق ہیں کہ رب تعالیٰ کا سب سے خاص وصف اس کا قدیم ہونا ہے، اور یہ کہ جو بھی اس وصف میں اس کے شریک ہوگا وہ بھی قدیم ہوگا، اور جب ہم نے صفتِ قدیمہ کو ثابت کر دیا تو ہم نے تشبیہ کو بھی لازم کر لیا، اور جو بھی صفتِ قدیمہ کو ثابت کرتا ہے وہ ''مشبّہ'' ہے، اور یہ صفات ثابت کرنے والے سب لوگوں کو اسی بنا پر مشبّہ کہتے ہیں۔

اگر یہ امامی یہ کہتا ہے کہ: میں اس کا التزام کرتا ہوں۔

تو جواب یہ ہے کہ: تو نے تناقض سے کام لیا ہے۔ [شیعہ مصنف کی یہ ستم ظریفی موجب حیرت و استعجاب ہے کہ وہ] بعض الفاظ کو استعمال تو کرتا ہے مگر ان کے معنی اور موارد کے استعمال سے قطعی نابلد ہوتا ہے۔ وہ خود ہی ایک بنیاد قائم کرتا ہے، اور پھر اسی مفروضہ اساس پر اپنے خیالات کی عمارت استوار کرنا شروع کر دیتا ہے۔

-واللہ اعلم- یوں لگ رہا ہے کہ شیعہ مصنف جہاں حشویہ مشبہہ کا ذکر کرتا ہے، وہاں اس کی مراد عراق و بغداد کے حنابلہ ہوتے ہیں۔ یہ اس کی جہالت کا بین ثبوت ہے، اس لیے کہ حنابلہ باقی اہل سنت سے کسی قول میں بھی منفرد نہیں ہیں۔ اور وہ وہی عقائد رکھتے ہیں جو باقی اہل سنت کے ہیں۔ یہ حقیقت اپنی جگہ پر واضح ہے کہ اہل سنت والجماعت کا مذہب قدیم بھی ہے اور معروف و مشہور بھی۔ یہ اس وقت بھی معروف تھا، جب امام ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور احمد بن حنبل رحمہم اللہ ابھی پیدا بھی نہیں ہوئے تھے۔ یہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اجمعین کا مذہب ہے، جنہوں

نے اسے رسول اللہ ﷺ سے سیکھا۔ جو اس کی خلاف ورزی کرے گا وہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک بدعتی ٹھہرے گا۔ اس لیے کہ اجماع صحابہ کی حجیت میں سب اہل سنت متحد الخیال ہیں اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں، البتہ علماء اس امر میں مختلف الخیال ہیں کہ آیا صحابہ کے بعد آنے والے حضرات (تابعین و تبع تابعین) کا اجماع حجت ہے یا نہیں؟

فتنہ خلق قرآن اور حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کا دور ابتلاء:

حضرت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کو امام اہل سنت اور امام الصابرین قرار دینے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ آپ کسی مسئلہ میں باقی ائمہ سے منفرد تھے یا آپ نے بذات خود کوئی قول گھڑ لیا تھا۔ بخلاف ازیں اس کی وجہ یہ تھی کہ سنت آپ سے پہلے موجود تھی اور لوگ اس سے آشنا چلے آتے تھے۔ آپ نے صرف یہ کیا کہ سنت کی نشر و اشاعت میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، ترک سنت پر مجبور کیا گیا تو اس ابتلاء میں صبر واستقامت کا دامن تھامے رکھا۔ باقی ائمہ دور ابتلاء سے قبل وفات پا چکے تھے۔ جب تیسری صدی ہجری کے اوائل میں خلیفہ مامون اور اسکے بھائی معتصم اور واثق باللہ کے عہد خلافت میں صفات الٰہی کا انکار کرنے والے جہمیہ نے انکار صفات کا بیڑا اٹھایا...... جسے متاخرین شیعہ نے بھی تسلیم کر لیا تھا...... بہت سے امراء و حکام بھی اس ضمن میں جہمیہ کے ہم نوا بن گئے، تو اہل سنت نے اس نظریہ کو تسلیم کرنے سے صاف انکار کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ارباب اقتدار نے بعض علماء کو قتل کی دھمکی دی۔ بعض کو قید و بند کی صعوبتوں میں ڈالا اور ہر طرح سے ڈرایا دھمکایا اور لالچ دلا کر اس نظریہ سے باز رکھنا چاہا۔ امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ اپنے عقیدہ پر ڈٹے رہے جس کے نتیجہ میں انہیں عرصہ دراز تک محبوس رکھا گیا۔

آخر مناظرہ کی ٹھانی اور اس مقصد کیلئے معتزلی علماء کو بلایا مگر سب نے منہ کی کھائی۔ امام اہل سنت کے سامنے لاجواب ہوگئے اور آپ کو دلائل کے ساتھ قائل نہ کر سکے۔ دوسری جانب امام موصوف نے ان کی ایک ایک غلطی کی قلعی کھول کر رکھ دی، اور ان کے دلائل کی دھجیاں فضائے آسمانی میں بکھیر دیں۔ مخالفین نے مناظرہ کے لیے بصرہ اور دیگر اسلامی بلاد و امصار کے بڑے بڑے ماہرین علم الکلام کو بلایا تھا' جن میں حسین نجار کے تلمیذ ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ برغوث کا نام اور اس کے ہمنوا خاص طور سے قابل ذکر ہیں۔ [1]

یہ مناظرہ صرف فرقہ معتزلہ ہی کے خلاف نہ تھا، بلکہ جہمیہ کے سب فرقے مثلاً معتزلہ، نجاریہ، ضراریہ اور اسی

[1] فال أشعرِی یذکر آراہ المقالاتِ (1/316ومِـنها نه ان یزعم ن الأشیاء المتولِد فِعل الله تعالیٰ بِإیجابِ الطبعِ ، ونه ان یـقول فِی التوحِیدِ بِقولِ المعتزِلِ لا فِی بابِ الِرادِ والجودِ ، ونه ان یخالِفهم فِی القدرِ ویقول بِالِرجاِ ، ونه ان یقول ِن الله تعالیٰ لم یزل متلِما بِمعن نه لم یزل غیر عاجِز عنِ اللامِ ولِن لام اللهِ محدث ومخلوق .وانظر عن آرائِهِ ومذهبِهِ یضا: المقالاتِ 2/198 ، ;207-208المِلل والنِحل ;1/81-82الفرق بین الفِرقِ ، ص ;126-127التبصِیر فِی الدِینِ ص ;62الفِصل ِلابنِ حزم ;3/33اِلانتِصار لِلخیاطِ ، ص ;98دائِرة المعارِفِ الإِسلامِیِ مادة البرغوثِیِ المنی والمل ِلابنِ المرتضى.1948-

طرح مرجیۂ کے سب فرقے امام کے خلاف امنڈ آئے تھے۔ جہمیہ و معتزلہ کے مابین نسبت یہ ہے کہ ہر جہمی کا معتزلی ہونا ضروری نہیں، اور ہر معتزلی، جہمی ضرور ہوتا ہے۔ البتہ جہم کا قدم نفی صفات میں معتزلہ سے آگے ہے اس لیے کہ وہ اسماء و صفات الٰہی دونوں کی نفی کرتا ہے۔ بخلاف ازیں معتزلہ صرف صفات کے منکر ہیں۔ بشر مریسی کبار جہمیہ میں سے تھا اور مرجیہ کا ہم نوا تھا، وہ معتزلی نہ تھا۔ [حامی سنت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ کے مبتلائے مصائب ہونے کی وجہ سے مذکورۃ الصدر مسائل میں بڑے زور کے معرکے بپا ہونے لگے۔ انھی حوادث میں مبتلا ہونے کی بنا پر امام احمد رحمہ اللہ اور ان کے اتباع کرام بارگاہ ربانی میں بڑے اونچے مرتبہ پر فائز ہوئے]۔

اور جب خلیفہ معتصم کے سامنے ان لوگوں کا معاملہ ظاہر ہوا اور اس نے ان لوگوں پر سے اس سزا کو ختم کر دینا چاہا، حتیٰ کہ ابن ابی داؤد [1] نے اسے پرزور مشورہ دیتے ہوئے کہا کہ اگر تو نے انہیں سزا نہ دی تو خلافت کی ناموس جاتی رہے گی۔ چنانچہ خلیفہ نے امام احمد رحمہ اللہ کو سزا دی جس پر خاص اور عام سب میں بے حد رسوائی ہوئی۔ جس پر بالآخر خلیفہ نے ان لوگوں کو چھوڑ دیا۔

پھر یہ امور مسائلِ صفات میں اور اس بارے نصوص و دلائل اور مشبّہ و نفاۃ دونوں جانب کے فرقوں کے پیش کردہ شبہات کی بابت بحث و تمحیص کا سبب بن گئے، اور لوگوں نے اس بارے متعدد کتب بھی لکھیں۔

امام احمد وغیرہ علمائے سنت و حدیث نے ہمیشہ سے روافض، خوارج، قدریہ، جہمیہ، مرجئہ وغیرہ گمراہ فرقوں سے لوگوں کو آگاہ کیے رکھا ہے۔ البتہ آزمائش کی وجہ سے بے حد کلام ہوا اور اللہ تعالیٰ نے اس امام کے رتبے کو بلند کیا اور نصوص و آثار پر اپنی وسعت معلومات، دسترس اور گرفت کی وجہ سے اور ان کے مخفی اسرار کو آشکارا کرنے کی وجہ سے آئمہ سنت کے امام اور علم کی ایک نشانی ٹھہرے۔ نا اس لیے کہ انہوں نے کوئی نئی بات کی یا کسی بدعت کی نیو ڈالی تھی۔

اس لیے مغرب کے بعض شیوخ کہتے ہیں: مذہب تو امام احمد اور امام شافعی ہے۔ لیکن غلبہ امام احمد کو ملا۔ یعنی اصول میں تو سب آئمہ کا مذہب ایک ہے۔ البتہ امام احمد اور ان کے اصحاب کی تخصیص یہ ہے کہ انہوں نے امامت اور اعتزال کے مسائل میں گفتگو کی تھی۔ اسی طرح انہوں نے حروریہ کے ساتھ بھی متعدد مسائل میں کلام کیا تھا۔ بلکہ موصوف نے ہمارے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت میں بھی بھرپور کلام کیا اور یہود و نصاریٰ پر زبردست ردّ کیا۔ اور بتلایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی دی خبروں کی تصدیق اور آپ کے اوامر کی تعمیل لازم ہے، اور یہ تعمیل سب

---

[1] یہ ابوعبداللہ احمد بن ابی داؤد بن جریر بن مالک الایادی قاضی ہے۔ ۱۶۰ھ میں پیدا ہوا۔ ان کا والد انہیں بچپن میں ہی قنسرین سے دمشق لے آیا۔ وہاں واصل بن عطاء کے ساتھی ہیاج بن علا سلمی کی صحبت میں رہے اور اعتزال کو اختیار کر لیا۔ مامون، معتصم اور واثق سے جڑا رہا۔ ان کا مقرب تھا۔ یہی وہ شخص تھا جس نے خلیفہ کو اس بات پہ تیار کیا تھا کہ وہ لوگوں کو قرآن کے مخلوق ہونے کا عقیدہ اپنانے پر تیار کرے اور جو نہ مانے اسے سزا دے۔ ابوعبداللہ نے ۲۴۰ھ میں بغداد میں مفلوج ہو کر وفات پائی تھی۔ دیکھیں: وفیات الاعیان: ۱/ ٦٣ ۔ ٧٥ .

بندوں کو شامل ہے۔ چنانچہ امام احمد رحمہ اللہ سب سے زیادہ سعادت مند، اللہ تعالیٰ کے سب سے زیادہ طاقت گزار اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے سب سے زیادہ تابع فرمان تھے۔

اگر فرض کیا کہ حنبلیہ میں یا اہل سنت کی دوسری جماعتوں میں باطل اقوال والے بھی ہیں تو ان کے باطل اقوال کی وجہ سے اہل سنت والجماعت کا مذہب باطل نہ ہوگا۔ بلکہ وہ باطل قول اسی پر رد ہوگا، اور سنت کی دلائل کے ساتھ مدد کی جائے گی۔

روافض نے اپنی ڈفلی الگ سے بجانا شروع کی، ہر زاویہ نگاہ کے مسلمانوں کو تنقید شدید کا نشانہ بنایا اور کہنے لگے کہ وہ اصول وفروع دونوں کو ترک کر چکے ہیں۔اور صرف شیعہ ہی ایک ایسا فرقہ ہے جو جرح وقدح سے بالا ہے۔ حالانکہ کرۂ ارضی کے تمام سلیم العقل مسلمان اس امر میں اتفاق رائے رکھتے ہیں کہ اہل قبلہ کے تمام فرقوں میں شیعہ کا گروہ جہالت وضلالت اور کذب و بدعت میں سب پر فوقیت رکھتا ہے۔ یہ گروہ ہر شر سے قریب تر اور ہر خیر سے بعید تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امام ابو الحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے جب مختلف فرقوں کے عقائد وافکار پر: ’’مقالات الاسلامیین‘‘ کے نام سے ایک کتاب تصنیف کی تو سب سے پہلے شیعہ کے عقائد کا ذکر کیا اور اسے اہل سنت والحدیث کے افکار وآراء پر ختم کیا۔اور ساتھ ہی یہ بھی تحریر کیا کہ وہ خود بھی اہل سنت ومحدثین کے عقائد رکھتے ہیں اور اسی مسلک پر گامزن ہیں۔

مذکورۃ الصدر بیانات اس حقیقت کو اجاگر کرتے ہیں کہ شیعہ مصنف کا اہل الآثار [1] والاثبات کو مشبہہ کے نام سے موسوم کرنا بعینہ اسی طرح ہے جیسے شیعہ خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم اجمعین کی خلافت کے قائل کو اس لیے ناصبی کہتے ہیں کہ ان کی رائے میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کی خلافت کا عقیدہ اسی صورت میں درست تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ جب خلفاء ثلاثہ رضی اللہ عنہم اجمعین سے براءت کے اظہار کیا جائے۔ حالانکہ ناصبی دراصل وہ ہے جو اہل بیت سے بغض وعناد رکھتا ہو۔ اور ان لوگوں سے براءت اختیار کی جائے گی، اور جو بھی ان سے بری نہ ہوگا اسے ناصبی کہیں گے۔ [2] اسی طرح مشبہہ وہ ہیں جو صفات الٰہی کو بندوں کی صفات کی طرح خیال کرتے ہیں۔ جیسا کہ جب ان لوگوں نے یہ عقیدہ اپنا لیا کہ دو قدم متماثل ہوتے ہیں اور دو جسم متماثل ہوتے ہیں۔ وغیرہ تو وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کو ثابت ماننے والوں کو مشبّہ کہنے لگے۔

سو اس قول کے قائل کو کہا جائے گا کہ: اگر تو ناصبیت اور تشبیہ سے تیری مراد حضرت علی اور اہلِ بیت کا بغض

---

[1] اہل الآثار وہ ہیں جو خاتم الرسل صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول احادیث وآثار کی پیروی کرتے ہیں، اس لیے کہ آپ نیکی کی تعلیم دینے اور اللہ کی طرف سے ہدایت اور دین حق دے کر مبعوث کیے گئے تھے۔ اہل الاثبات وہ ہیں جو اللہ ورسول کے ثابت کردہ غیبی امور کا اثبات کرتے ہیں، صفات الٰہی بھی غیبی امور میں سے ہیں، اور وہ ان پر ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ کی شرط کے مطابق ایمان رکھتے ہیں، جس کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ وہ صفات کی تاویل کرتے ہیں نہ ان میں تبدیلی کا ارتکاب کرتے ہیں، اس لیے کہ مخلوقات میں غیبی امور کا علم رکھنے والا اللہ ورسول سے زیادہ اور کوئی نہیں۔

ہے اور رب تعالیٰ کی صفات کو بندے کی صفات جیسا قرار دینا ہے۔ تب بھی اہل سنت واجماعت نہ تو ناصبی ہیں اور نہ مشبّہ ہیں، اور اگر اس سے تیری مراد یہ ہے کہ خلفاء سے محبت رکھتے ہیں اور رب تعالیٰ کی صفات کا اثبات کرتے ہیں تب پھر تو ان کا جو چاہے نام رکھ لے۔ یہ تو بس کچھ نام ہیں جو تم نے اور تمہارے آباء واجداد نے رکھ لیے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ان کو کوئی سند نہیں اتاری۔ مدح و ذم اسماء سے متعلق جب ہوتے ہی جب ان کی شرح میں کوئی اصل ہو۔ جیسے مومن اور کافر، فاجر اور فاسق اور جاہل اور عالم کے الفاظ۔ اصل حقیقت یہ ہے کہ جو کسی کی مدح یا مذمت کرنا چاہتا ہے، اس پر لازم ہے کہ ممدوح و مذموم کا ان اسماء والقاب میں داخل ہونا ثابت کرے جن پر مدح و ذم کا انحصار ہے۔ جب وہ اسم و لقب ہی شرعاً ثابت نہ ہو اور ممدوح و مذموم کا اس میں داخل ہونا بھی متنازع ہو تو مدح و ذم دونوں باطل ٹھہرے۔ اور یہ ایسا کلام ہے جس پر صرف وہی انسان اعتماد کرسکتا ہے جس کو یہ پتہ نہ ہو وہ کیا کہہ رہا ہے۔ [کیونکہ اس نام والوں میں کتاب وسنت کی رو سے متعدد مذموم باتیں داخل ہو جاتی ہیں۔ جیسے اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول پر جھوٹ بولنا، رسول اللہ تعالیٰ کے لائے ہوئے حق کو جھٹلانا، اولیاء اللہ تعالیٰ سے عداوت رکھنا، اور یہود ونصاریٰ اور مشرکین سے دوستی رکھنا وغیرہ]۔

اور یہ ممکن ہی نہیں کہ اہل سنت والجماعت کو کتاب وسنت کی رو سے کوئی مذموم لفظ شامل ہو۔ جیسے ان رافضہ کو شامل ہے۔ البتہ بعض کی بابت مذموم لفظ آتا بھی ہے۔ لیکن اس سے سب اہل سنت کی مذمت لازم نہیں آتی۔ جیسے مسلمانوں میں سے کوئی اگر قابلِ مذمت کوئی کام کرے تو اس سے پورے اسلام کی اور واجباتِ اسلام پر قائم مسلمانوں کی مذمت لازم نہیں آتی۔ ❶

یہ امر پیش نظر رہے کہ کتاب وسنت میں ناصبہ، حشویہ، مشبہہ اور رافضہ کے الفاظ مذکور نہیں جب ہم رافضہ کا لفظ بولتے ہیں تو ہماری مراد اس سے شیعہ فرقہ کے لوگ ہوتے ہیں۔ ان کے سب فرقے اس میں داخل ہیں گویا رافضہ کا لفظ جہلاء اور محروم صدق و یقین لوگوں کے لیے علم ولقب کی حیثیت رکھتا ہے۔

چوتھی وجہ: یہ کہا جائیگا: یہ قول کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے یا نہیں، اس بات میں اہل کلام ونظر نے اختلاف کیا ہے اور یہ بات مسائلِ عقلیہ میں سے ہے، اور لوگوں کے اس بارے تین اقوال ہیں، جیسا کہ گزرا: (۱) نفی اور اثبات کا (۲) توقف کا (۳) تفصیل کا، اور یہی وہ درست قول ہے جس پر اسلاف اور آئمہ قائم ہیں۔

❶ اہل بیت کے ساتھ عظیم ترین بغض یہ ہے کہ ان پر جھوٹ کا طوفان باندھا جائے اور دین میں ایک ایسے فرقہ کی طرح ڈالی جائے جو ان کے جد امجد ﷺ کی رسالت سے ٹکراتا ہو۔ اور پھر اس سے بڑھ کر ظلم و بہتان اور کیا ہوگا کہ امت محمدی کے ان چیدہ و برگزیدہ اصحاب کو مورد طعن بنایا جائے، جو حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بھائی اور نبی اکرم ﷺ کے نزدیک عزت و وقعت کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔ اہل بیت کے ساتھ یہی وہ بدترین بغض ہے شیعہ جس کا عرصہ دراز سے ارتکاب کرتے چلے آرہے ہیں۔ اور جونہی زمانہ گزرتا ہے، ان کا یہ بغض بڑھتا ہی جاتا ہے۔ جیسا کہ آپ اس کتاب میں آگے چل کر ملاحظہ فرمائیں گے۔ یہی وجہ ہے کہ نہج البلاغۃ کے اوراق مذمت صحابہ رضی اللہ عنہم سے پر ہیں اور کوئی شیعہ عالم ایسا نہیں جس نے صحابہ کی مذمت نہ کی ہو اور ان سے براءت کا اظہار نہ کیا ہو۔

اسی لیے جب ابوعیسیٰ برغوث نے امام احمد رحمہ اللہ کے ساتھ اپنے مناظرے میں انہیں یہ کہا اور اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ جب تم قرآن کو غیر مخلوق کہو گے تو اللہ تعالیٰ کا جسم ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ قرآن صفت اور عرض ہے اور وہ فعل کے ساتھ ہی قائم ہوگا، اور صفات، اعراض اور افعالی، اجسام کے ساتھ ہی قائم ہوتے ہیں۔ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ نے اس بات کا یہ جواب دیا کہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ احد وصمد ہے۔ نہ کسی کا باپ ہے اور نہ اولاد، اور نہ کوئی اس کا ہم سر ہے، اور اس کلام سے کلام والے کا مقصود معلوم نہیں ہوتا، اور ہم اسے مطلق نہیں کہتے۔ نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ رہا شریعت کی جہت سے تو اللہ، رسول اور ائمہ اسلاف نے یہ کلام نہیں کیا، نہ نفی میں اور نہ اثبات میں۔ چنانچہ نہ تو انہوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم ہے اور نہ یہ کہا ہے کہ وہ جسم نہیں ہے۔

لہٰذا جب کہنے والے نے حدوثِ اجسام سے حدوثِ عالم کا قول کیا اور اس کلام میں داخل ہو گیا تو اسلاف نے کلام اور اہلِ کلام کی مذمت بیان کی۔ حتیٰ کہ امام ابو یوسف رحمہ اللہ نے تو یہ تک کہہ دیا کہ جس نے دین کو کلام کے ذریعے حاصل کیا وہ زندیق ہو جائے گا۔ ❶

امام شافعی کا قول ہے کہ اہلِ کلام کے بارے میں میرا حکم یہ ہے کہ انہیں کوڑے اور جوتے مارے جائیں، اور انہوں نے گلی محلوں میں رسواء کیا جائے۔

ایک قول یہ ہے کہ یہ کتاب وسنت کو چھوڑ کر کلام کی طرف متوجہ ہونے والوں کی سزا ہے۔ ❷

امام شافعی فرماتے ہیں: مجھے اہلِ کلام کی ایسی ایسی باتوں کا علم ہوا ہے میرا نہیں گمان کہ کوئی مسلمان ان باتوں کا قائل ہو، اور بندے کا شرک کے سوا رب تعالیٰ کی جملہ نافرمانیوں میں مبتلا ہونا اس کے کلام میں مبتلا ہونے سے پھر بہتر ہے۔ ❸

ان لوگوں کی مذمت میں متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں۔ جیسے ابوعبدالرحمٰن السلمی ❹ نے اور شیخ الاسلام انصاری ❺ وغیرہ نے کتابیں لکھی ہیں۔

رہا عقل کی جہت سے تو یہ ایک مجمل لفظ ہے جس میں اس کی نفی کرنے والے ایسے معانی کو داخل ہیں جن کا اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت کرنا واجب ہوتا ہے، اور اس کے اثبات کرنے میں اس میں ایسے معانی کو داخل کرتے ہیں جن سے رب تعالیٰ کی ذات بری ہے تو جب اس لفظ سے متکلم کی مراد ہی معلوم نہیں تو یہ اس کی نفی ہوگی اور نہ

❶ یہ عبارت علامہ ہروی اصفاوی کی کتاب ذم الکلام میں وارد ہے۔ جسے سیوطی نے ان سے "صون المنطق والکلام عن فن المنطق والکلام، ص: ٦" میں نقل کیا ہے۔

❷ تلبیس ابلیس لابن الجوزی، ص: ٨٢ ـ ٨٣.

❸ جامع بیان العلم وفضله: ٢/ ٩٥ـ لابن عبدالبر.

❹ یہ ابوعبدالرحمٰن محمد بن حسین بن محمد السلمی النیشا پوری ہیں۔

❺ یہ ابواسماعیل عبداللہ بن محمد بن علی الہروی انصاری ہیں۔

اثبات، اور جب اس کی مراد کی تفسیر کی جائے گی تو شرع کے موافق حق کو تو قبول کیا جائے گا، البتہ باطل تعبیر کو رد کر دیا جائے گا۔

اور ایسے لفظ کا جو شرع میں نہیں آیا۔ مخاطب کو اس کی لغت میں سمجھانے کے لیے تکلم کرنے میں کوئی حرج نہیں۔ جبکہ اس کا معنی ظاہر اور صحیح ہو۔ کیونکہ تفہیم کی غرض سے قرآن و حدیث کا دوسری زبانوں میں ترجمہ کرنا جائز ہے۔ اور بہت سے لوگ ایسی متعین عبارات کے عادی ہوتے ہیں کہ اگر انہیں ان عبارات سے مخاطب نہ کیا جائے تو نہ تو وہ سمجھتے ہیں اور نہ ان کے سامنے ان عبارات کا صحت و فساد ظاہر ہوتا ہے، اور بسا اوقات مخاطب بات کو سمجھتا بھی نہیں۔

فلسفہ و کلام میں لگنے والے اکثر لوگوں کا یہی حال ہوتا ہے۔ آپ دیکھیں گے کہ جب ان کے سامنے نصوص شرعیہ صحیحہ کے معانی کو ذکر کیا جاتا ہے تو وہ ان کو قبول نہیں کرتے۔ کیونکہ ان کے گمان میں وہ معانی ان کی عبارات میں نہیں ہوتے۔ لیکن جب انہی معانی کو ان کی لغت میں ترجمہ کر کے ذکر کیا جائے تو وہ مان لیتے ہیں۔ جیسے ترکی، بربری، رومی، فارسی کہ جب ان سے قرآن کے ذریعے خطاب کیا جاتا ہے اور اس کی تفسیر بیان کی جاتی ہے تو اس کو نہیں سمجھتے۔ لیکن ان کی زبان میں ترجمہ کیے جانے پر خوب سمجھ لیتے ہیں، اور خوب مردود اور فرحاں ہوتے ہیں اور اپنے باطل اقوال سے رجوع کر لیتے ہیں۔ کیونکہ نبی کریم ﷺ کے لائے ہوئے سب سے اکمل، سب سے عمدہ اور سب سے صحیح ہوتے ہیں۔ البتہ اس کے لیے دونوں طرف کی کامل معرفت ضروری ہے۔ جیسے ایک ذہین ترجمان وہ دونوں لغتوں کا ماہر ہوتا ہے۔

اور یہ امامی اس باب میں اپنے آئمہ جیسے ہشام بن حکم وغیرہ سے مناظرہ کرتا ہے اور وہ کسی بھی طرح انہیں لا جواب نہیں کر پاتا۔ جیسا کہ وہ کسی بھی طرح خوارج کو لا جواب نہیں کر پاتا۔ اگرچہ ان خوارج اور مجسمہ کے اقوال باطل ہی ہوں کہ جن کو صرف اہلِ سنت ہی باطل قرار دے سکتے ہیں۔

ہم اس کی ایک مثال ذکر کرتے ہیں: اہل سنت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اس دنیا میں رب تعالیٰ کی رؤیت ممکن نہیں۔ البتہ آخرت میں ممکن ہے۔ البتہ اختلاف نبی کریم ﷺ کی رویت بادی تعالیٰ میں ہے۔ البتہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس دنیا میں کوئی مطلق رب تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے نہیں دیکھ سکتا۔

ایک جماعت کا یہ قول ہے کہ رب تعالیٰ کی دنیا میں رؤیت ممکن ہے۔ اہلِ سنت کتاب و سنت سے اس کا رد کرتے ہیں۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام اس دنیا میں رب تعالیٰ کو نہ دیکھ سکے۔ تو جو موسیٰ علیہ السلام سے کم درجہ کا ہے وہ بدرجہ اولیٰ نہ دیکھ سکے گا۔ اسی طرح اہلِ سنت کی ایک دلیل نبی کریم ﷺ کا یہ ارشاد بھی ہے:

''جان لو کہ تم میں سے کوئی اپنے رب کو نہ دیکھ سکے گا، یہاں تک کہ اس کی موت آ جائے گی۔''
(صحیح مسلم) یہ حدیث متعدد طرق سے مروی ہے۔ [اور اس پر مفصل کلام بھی گزر چکا ہے]۔

اسی طرح اہلِ سنت نے دلائلِ عقلیہ سے بھی اس کا رد کیا ہے۔ جیسے یہ بات کہ اس دنیا میں یہ آنکھیں رب تعالیٰ کو دیکھنے سے عاجز ہیں۔

اب ان لوگوں کی اہلِ سنت پر نہ کوئی عقلی دلیل ہے اور نہ شرعی۔ مثلاً ان کا رؤیت باری کی نفی میں یہ کہنا کہ اگر یہ ممکن ہوتا تو کسی جہت میں ہوتا، اور جہت جسم کو لازم ہے، اور یہ دوسرے کہتے ہیں کہ دنیا میں رؤیت ممکن ہے۔ بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ رؤیت ایک جہت میں ہوگی اور اسی بناء پر اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے۔

اور یہ لوگ جہت اور جسم کی نفی میں کوئی دلیل پکڑتے ہیں تو پکڑتے ہیں کہ اس کے ساتھ صفات قائم نہیں ہیں، اور ان کا کہنا ہے کہ اس کے ساتھ صفات قائم ہیں، اور اگر یہ ان کے ساتھ استدلال پکڑیں تو ان کی دلیل کا منتہی یہ ہو کہ صفات یہ اعراض ہیں، اور جس کے ساتھ اعراض قائم ہوں وہ حادث ہوتا ہے، اور یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ اعراض قائم ہیں اور ان کے نزدیک اعراض بھی قدیم ہیں۔

اور اگر وہ یہ کہتے ہیں کہ: جسم حرکت یا سکون سے خالی نہیں ہوتا، اور جو ان دونوں سے خالی نہ ہو وہ حادث ہوا کرتا ہے۔ کیونکہ حوادث کا کوئی اول نہیں ہوتا۔ یہ ہے معتزلہ اور ان کے متبعین شیعہ کے دلائل کا منتہی۔

انہیں دوسرے لوگوں کا یہ کہنا ہے کہ: ہم اس بات کو تسلیم ہی نہیں کرتے کہ جسم کو وجودی حرکت یا سکون لازم ہے۔ بلکہ جسم کا حرکت سے خالی ہونا ممکن ہے کیونکہ سکون مطلق عدم حرکت کا نام ہے، اور حرکت کا نہ ہونا، اس سے ہوتا ہے جس کی شان یہ ہو کہ وہ حرکت کو قبول کرتا ہے۔ لہٰذا ایسے قدیم اور ساکن جسم کا ثابت ہونا ممکن ہے جو متحرک نہ ہو۔

یہ انہیں یہ کہتے ہیں: ہم یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ حوادث کا اول متمنع ہے، اور ان لوگوں کے ان کے مبنی بر نفی دلائل پر بڑے طعن کیے ہیں۔ حتیٰ کہ حاذق متاخرین جیسے رازی، آمدی اور ابو الثناء الارموی [1] وغیرہ نے ان سب میں طعن کیا ہے، اور رازی نے متعدد مواقع پر اس پر طعن کیا ہے۔ اگر چہ رازی نے اسی پر متعدد مواقع پر اعتماد کیا ہے، اور آمدی نے لوگوں کے طرق پر طعن کیا ہے سوائے اس طریق کے جو انہیں پسند ہے۔ جو دوسروں سے بھی زیادہ ضعیف طریق ہے جس میں دوسروں نے بھی طعن کیا ہے۔

سو یہ دو ایسے عقلی مقام ہیں جن میں ان لوگوں نے اپنے شیوخ پر طعن کیا ہے۔ لیکن اس میں یہ اپنے متقدمین شیوخ پر غالب نہیں آ سکے۔ تو جب یہ دنیا میں رؤیت باری کی نفی صرف اسی طریق سے ہی کر سکے ہیں، تو اب ان کے پاس صرف ان لوگوں کے لیے حجت باقی رہی ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ: رب تعالیٰ کی رؤیت

---

[1] یہ ابو الثناء سراج الدین محمود بن ابی بکر احمد الارموی ہے۔ انہوں نے اصولِ فقہ میں "التحصیل" جو مختصر المحصول ہے۔ اصولِ دین میں اللباب اور منطق میں اصول الدین والبیان والمطالع لکھی۔ انہوں نے رافعی کی کتاب "الوجیز" کی بھی شرح لکھی۔ موصوف شافعی المذہب تھے۔ ۶۸۲ھ میں وفات پائی۔ دیکھیں: طبقات الشافعیة: ۸/ ۳۷۱.

اور مصافحہ ممکن ہے اور اس کے علاوہ بھی ان کے اور متعدد نہایت شنیع اقوال ہیں جو اہلِ سنت والجماعت کے ہاں نہایت برے ہیں، اور اہلِ سنت والحدیث میں سے کوئی ان کا قائل نہیں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے:

پانچویں وجہ:...... یہ کہا جائے کہ: یہ چند لوگوں کا قول ہے اور وہ بھی شیعہ کے معدودے چند لوگ ہیں ان میں سے بعض غالی شیعہ اور کچھ غالی صوفی ہیں، اور ان میں سے ایک داؤد جواربی ہے۔ ❶ اشعری "المقالات" ہی کہتے ہیں: داؤد الجواربی اور مقاتل بن سلیمان کا قول ہے: ''اللہ ایک جسم ہے اور اس کے ہاتھ پیر وغیرہ اعضاء بھی ہیں جو صورتِ انسانی پر ہیں۔ اس کے بال، خون، گوشت اور ہڈی بھی ہے۔ زبان، سر اور دو آنکھیں بھی ہیں، اور اس سب کے باوجود نہ کوئی اس کے مشابہ ہے اور نہ یہ کسی کے مشابہ ہے۔

داؤد الجواربی سے بیان کیا جاتا ہے کہ وہ یہ کہا کرتا تھا: رب تعالیٰ منہ سے لے کر سینے تک خالی ہے اور باقی کا حصہ ٹھوس ہے۔

ہشام بن سالم جوالیقی ❷ کہتا ہے: ''اللہ تعالیٰ انسانی شکل وصورت رکھتا ہے، مگر وہ گوشت پوست کا بنا ہوا نہیں، وہ ایک درخشندہ نور ہے، اس کے حواس خمسہ ایک دوسرے سے جدا جدا ہیں، بنا بریں اس کی سمع اور ہے اور بصر اور، وہ ہاتھ، پاؤں، آنکھ، منہ، ناک اور سیاہ بال رکھتا ہے۔''

[ابن تیمیہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں]: میں کہتا ہوں کہ: داؤد جواربی کے منکر اقوال پر اہلِ سنت نے شدید انکار کیا ہے۔ البتہ مقاتل کی حقیقت کو اللہ تعالیٰ ہی جانتا ہے۔'' امام اشعری نے یہ اقوال معتزلہ کی تصانیف سے اخذ کیے ہیں۔ ❸ اس لیے ان میں مقاتل بن سلیمان کے اصلی نظریات کی ترجمانی نہیں کی گئی، بلکہ انہیں بڑھا چڑھا کر بیان کیا گیا ہے۔ ورنہ مقاتل سے ایسے افکار و آراء کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ ❹

امام شافعی رحمہ اللہ مقاتل کے بارے میں فرماتے ہیں، ''جو شخص علم تفسیر کا طالب ہو وہ مقاتل کا بستہ فراک

---

❶ ابن حجر "لسان المیزان: ۲/ ٤٢٧" میں لکھتے ہیں: یہ روافض کا سرخیل تھا، اور جہمیہ میں تجسیم کا سرغنہ تھا۔ اس کے اور بھی متعدد گمراہانہ عقائد تھے۔ جیسے یہ کہ معبود کے تمام اعضاء ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ شرمگاہ اور داڑھی بھی ہوتی ہے۔ ابن اثیر نے اللباب: ۲/ ۲۹۱۔ میں یہ عبارت نقل کی ہے۔

❷ جوالیقی شیعہ کا مشہور امام ہے اور ان کے یہاں اسے قطب کا مقام حاصل ہے، قبل ازیں اس کے حالات زندگی تفصیلاً مذکور ہو چکے ہیں۔

❸ امام اشعری کا ماخذ فرقہ جات کے بارے میں ابوعیسیٰ وراق شیعہ عالم کی تحریر کردہ ایک کتاب ہے، وراق کا ترجمہ قبل ازیں لکھا جا چکا ہے، شیعہ کے یہاں مقاتل بن سلیمان جیسے بزرگوں پر افترا پردازی کچھ بھی محل تعجب نہیں، بلکہ وہ اسے عبادت شمار کرتے ہیں۔

❹ محشی نے اس پر یہ حاشیہ رقم کیا ہے: میں کہتا ہوں: خطیب نے اپنی اسناد کے ساتھ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ یہ دونوں شخص جہم بن صفوان اور مقاتل بن سلیمان خبیث تھے۔ جہم نے تنزیہ میں افراط کیا۔ اس نے رب تعالیٰ کو معانی کی قبیل سے نکال کر تعطیل کے زمرے میں ڈال دیا، اور مقاتل نے تشبیہ میں افراط سے کام لیا۔ حتیٰ کہ رب تعالیٰ کے لیے گوشت خون، بال اور ہڈی تک کو ثابت کر دیا۔

ہو کر رہے اور جو فقہ حاصل کرنا چاہتا ہے، وہ امام ابوحنیفہ کا دامن تھام لے۔''☆

اور مقاتل بن سلیمان اگرچہ حدیث میں حجت نہیں بخلاف مقاتل بن حیان کے کہ وہ ثقہ ہے۔ ❶ لیکن اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان کی تفسیر اور دوسرے علوم پر بے پناہ دسترس تھی۔ ❷ جیسا کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ علیہ کہ اگرچہ لوگوں نے متعدد باتوں میں ان کی مخالفت کی۔ لیکن اس سب کے باوجود کسی کو بھی ان کے علم وفہم اور فقہ میں ادنیٰ سا بھی شک نہیں۔ لوگوں نے امام موصوف کی برائی بیان کرنے کے لیے ان سے متعدد باتوں کو نقل کیا ہے۔ جو ان پر سراسر بہتان اور جھوٹ ہیں۔ جیسے بری خنزیر وغیرہ کا مسئلہ۔ تو پھر اس باب میں مقاتل بن سلیمان سے ایسی باتوں کا منقول ہونا کیا بعید ہے۔

اس امامی نے مذکور نقل کو داؤد طائی ❸ سے نقل کیا ہے اور یا تو یہ اس کا جہل ہے یا پھر اس کا جہل ہے۔ جس سے اس امامی نے نقل کیا ہے۔ کیونکہ داؤد طائی تو امام ابوحنیفہ، ثوری، شریک اور ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کے دور میں اہلِ کوفہ کے فقیہ اور عابد وزاہد تھے۔ موصوف فقہ حاصل کرنے کے بعد عبادت میں لگ گئے تھے۔ علماء کے ہاں ان کی سیرت اور ان کے احوال مشہور ہیں۔ انہوں نے ایسی کوئی باطل بات نہیں کہی۔ یہ بات تو داؤد جواربی نے کہی ہے۔ شاید اسی امامی پر یا اس کے شیوخ کو داؤد طائی اور داؤد جواربی میں اشتباہ لگ گیا ہے۔ میرے سامنے موجود نسخہ میں یہ غلطی نہیں ہے۔ میرے خیال میں داؤد جواربی بصری اور ان طائی سے جو کوفی تھے متاخر تھے، اور ان کا قصہ معروف ہے۔

☆ وفیات الاعیان: ٤/ ٣٤١۔ میں مقاتل کے ترجمہ میں لکھا ہے: ''امام شافعی سے منقول ہے: سب لوگ تین کے محتاج ہیں: تفسیر میں مقاتل کے، شعر میں زہیر بن ابی سلمی کے، اور کلام میں ابوحنیفہ کے۔

❶ یہ خراسان کے عالم الحافظ ابو بسطام ہیں۔ ابن سعد کہتے ہیں: یہ ابو معان مقاتل بن حیان البلخی الخزار ہیں۔ ذہبی انہیں امام، صادق، عبادت گزار متبع سنت اور بڑا صاحبِ غیر کہتے ہیں۔ ابو مسلم خراسانی کے خروج کے دور میں کابل چلے گئے اور بے شمار لوگوں کو مسلمان کیا۔ ابن معین اور ابوداؤد نے انہیں ثقہ کہا ہے۔ دیکھیں: ''تذکرۃ الحفاظ: ۱/۱۷۴''۔

❷ یہ ابوالحسن بن مقاتل بن سلیمان بن شیر ازدی، بلخی، خراسانی مروزی ہیں۔ خاندان بلخ سے تھا جو بعد میں بصرہ منتقل ہو گیا تھا۔ بغداد جا کر حدیث بیان کی۔ ذہبی ابن حیان کے ترجمہ کے آخر میں لکھتے ہیں: (تذکرۃ الحفاظ: ١/ ١٧) اور رہے مفسر مقاتل بن حیان تو انہوں نے ۱۵۰ھ میں بصرہ میں وفات پائی۔ دیکھیں: الجرح والتعدیل: ص: ٥٤٩.

❸ ابو سلیمان داؤد بن نصیر المتوفی ۱۶۰ھ داؤد طائی کے نام سے مشہور تھے، یہ بڑے فقیہ اور عابد شب زندہ دار تھے ذہبی ''العبر: ۱/ ۲۳۵'' میں لکھتے ہیں: موصوف نے فقہ میں مہارت حاصل کی، پھر معتزلی ہو گئے۔ انہوں نے عبدالملک اور ایک جماعت سے حدیث روایت کی ہے۔ موصوف زہد وعبادت اور نیکی وخیر میں فقید المثال تھے۔ ذہبی نے سنِ وفات ۱۶۲ھ بتایا ہے۔ دیکھیں: طبقات ابن سعد: ٦/ ٣٦٧. ، یہ امام ابوحنیفہ، ثوری، شریک اور ابن ابی لیلےٰ کے معاصر تھے اور ان سے استفادہ کر چکے تھے، داؤد طائی کے بارے میں یہ مقولہ مشہور ہے کہ ''اگر وہ زمانہ ماضی میں ہوتے تو اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں ضرور ان کا ذکر فرماتے۔'' شیعہ مصنف کی جہالت کا اندازہ لگائیے کہ داؤد طائی اور داؤد جواربی کے مابین فرق نہ کر سکا۔

اشعری کہتے ہیں: امت میں کچھ لوگ عبادتوں کا غلط انتساب کرتے ہیں، اوران کو اللہ تعالیٰ پر جائز سمجھتے ہیں۔ یہ لوگ اجسام میں حلول کے قائل ہیں۔اس لیے کسی عمدہ شے کو دیکھ کر یہ کہہ اٹھتے ہیں کہ شاید یہ وہی ہو، اور ان میں سے کوئی یہ کہتا ہے کہ اس نے رب تعالیٰ کو اس دنیا میں اپنے اعمال کے بقدر دیکھا ہے۔پس جس نے اپنا عمل اچھا دیکھا اس نے اپنے معبود کو اچھا دیکھا۔

ان میں سے بعض کے نزدیک اس دنیا میں رب تعالیٰ سے معانقہ، مجالست اور ملامست جائز ہے، اور کوئی یہ کہتا ہے کہ رب تعالیٰ کا جسم، اعضاء اور ابعاض ہیں۔ جیسے خون، گوشت وغیرہ جو انسانی صورت پر ہیں، اور اللہ تعالیٰ کے انسان کی طرح اعضاء و جوارح ہیں۔

ان صوفیہ میں ابوشعیب نامی ایک شخص تھا۔ جو یہ کہتا تھا کہ رب تعالیٰ اپنے اولیاء کی اطاعت گزاری سے خوش ہوتا ہے اور ان کی نافرمانی پر افسردہ اور غم زدہ ہو جاتا ہے۔

ان میں ایک گروہ اس بات کا بھی قائل ہے کہ یہ عبادت انہیں ایسے مرتبہ تک لے جاتی ہے۔ جہاں جا کر عبادت معاف ہو جاتی ہے اور اب ان کے زنا وغیرہ جیسے محظورات جائز اور حلال ہو جاتے ہیں، اور بعض یہ سمجھتے ہیں کہ وہ عبادت کرتے کرتے اس حد تک جا پہنچے کہ انہوں نے اسی دنیا میں رب تعالیٰ کو دیکھا اور جنت کے پھل بھی کھائے اور حورین سے گلے بھی ملے، اور انہوں نے شیطان سے لڑائی بھی کی، اور بعض تو یہ تک سمجھتے ہیں کہ وہ عبادت کرتے کرتے انبیاء اور فرشتوں تک سے افضل ہو گئے ہیں۔

یہ سب باتیں اشعری نے نقل کی ہیں اور ان سے بھی زیادہ بھاری باتیں ذکر کی ہیں جو اس زمانہ سے پہلے لوگوں میں موجود تھیں۔ اس زمانہ میں بعض لوگ خوبصورت اجسام میں رب تعالیٰ کے حلول کے قائل ہیں۔ یہ لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ بے ریش کو دیکھنے سے انہیں اپنے معبود کا یا اس کی صفات کا یا اس کے جمال کے مظاہر کا مشاہدہ ہوتا ہے۔ پھر ان میں سے بعض تو بے ریش کو سجدہ تک کرتے ہیں۔

پھر ان میں سے بعض عمومی حلول اور اتحاد کے قائل ہیں۔ البتہ وہ مظاہر جمال کی عبادت کرتے ہیں۔ کیونکہ اس میں اسے لذت ملتی ہے۔ یوں وہ اپنی خواہشِ نفس کو اپنا معبود بنا لیتا ہے۔فقر و تصوف کی طرف منسوب بے شمار لوگوں میں سے بات موجود رہے۔

پھر بعض کا قول ہے کہ میں نے رب تعالیٰ کو مطلق دیکھا ہے۔ وہ کسی متعین حسین صورت کو ذکر نہیں کرتا۔ بلکہ یہ کہتا ہے کہ اس نے رب تعالیٰ کو مختلف صورتوں میں دیکھا ہے۔

کوئی یہ کہتا ہے کہ رب تعالیٰ سبزہ پر چلتا ہے تو وہ اور زیادہ سرسبز ہو جاتا ہے۔غرض اس باب میں بے شمار حکایات ہیں۔ان کو کہاں تک بیان کیجئے۔

رہا اباحت اور محرمات کے حلال ہونے کا عقیدہ؛ تو وہ ان عبادت اور علم میں کاملین میں بہ نسبت دیگر عقائد

کے زیادہ ہے۔ کیونکہ یہ باطنی اسماعیلی قرامطی آئمہ، غیر اسماعیلی اور دیگر بے شمار فلسفیوں کا قول ہے۔ اسی لیے ان کے بارے میں یہ مثل مشہور ہے کہ ''فلاں تو میرا خون یوں حلال سمجھتا ہے۔ جیسے یہ فلاسفہ محظورات شرعیہ کو حلال سمجھتے ہیں، اور تصوف اور کلام کی طرف منسوب اکثر لوگوں کا یہ قول ہے، اسی طرح وہ لوگ جو اپنے آپ کو یا اپنے متبوع کو نبیوں سے افضل سمجھتے ہیں، اسی طرح فلاسفہ، باطنیہ اور غالی صوفیہ میں یہ کلام سمجھتے ہیں۔ اسے ایک دوسرے موقع پر مفصل ذکر کیا جا چکا ہے۔

غرض یہ اقوال اہلِ سنت کے نزدیک سخت برے ہیں جو شیعہ میں پائے جاتے ہیں۔

اکثر عبادت گزار یہ سمجھتے ہیں کہ انہوں نے رب تعالیٰ کو اس دنیا میں اپنی آنکھوں سے دیکھا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک عبادت کی کثرت کی وجہ سے اپنے اندر وہ انوار دیکھتا ہے جو اس کی ظاہری حس سے پوشیدہ ہوتے ہیں، اور وہ یہ سمجھ لیتا ہے کہ اس نے ان چیزوں کو اپنی ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہے۔ حالانکہ وہ اس کے دل میں ایک خیال ہوتا ہے۔ پھر ان میں سے بعض ان نظر آنے والی صورتوں سے یوں خطاب کرتے ہیں۔ جیسے وہ ان کا رب ہو، اور وہ یہ سمجھتا ہے کہ یہ سب خارج میں موجود ہے۔ حالانکہ وہ اس کے نفس میں ہوتا ہے۔ جیسے کوئی نیند میں حسب حال اپنے رب کو دیکھے۔ ایسی باتیں ہمارے زمانے میں اور پہلے زمانے میں بہت ہوئی ہیں۔ ان لوگوں کو غلط فہمی یہ ہوتی ہے کہ وہ ان چیزوں کو خارج میں موجود سمجھتے ہیں۔ ان میں سے بہت سے لوگوں کے سامنے شیطان متمثل/مجسم ہو کر آتا ہے اور وہ نور کو یا عرش کو یا عرش پر نور کو دیکھتے ہیں، اور شیطان انہیں یہ کہتا ہے کہ میں تمہارا رب ہوں اور کسی کو یہ کہتا ہے کہ میں تمہارا نبی ہوں۔ ایسا بہتوں کے ساتھ ہوا ہے۔ پھر ان میں سے بہت سے لوگوں کو خدا بن کر آواز میں سنائی دیتی ہیں۔ حالانکہ وہ آواز جن کی ہوتی ہے۔ غرض یہ موقع اس بات کی تفصیل کا نہیں کہ وہ خارج کی آواز باطل ہوتی ہے، اور وہاں حق اور باطل میں کیونکر تمیز کی جائے۔

بہت سے جاہل اہلِ حال یہ کہتے سنائی دیتے ہیں کہ: انہوں نے اس دنیا میں اللہ تعالیٰ کو عیاناً دیکھا ہے، اور اللہ تعالیٰ نے چند قدم چل کر بھی دکھایا ہے۔ پھر یہ لوگ اس کے ساتھ کفر سے بھی بڑھ کر باتیں کرتے ہیں۔ مثلاً اگر فلاں شیخ نے مجھے روزی نہ دی تو مجھے یہ روزی چاہیے ہی نہیں، اور یہ کہ اس کا شیخ تو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول تک کا شیخ ہے۔ یہ سب غالی شیوخ کا اقوال ہیں۔ البتہ اسماعیلیہ اور نصیریہ شیعہ میں اس سے بھی بڑھ کر غالیانہ اور کفریہ اقوال پائے جاتے ہیں۔ ایسے اقوال ان گمراہ نام نہاد اہل سنت ہی بھی نہیں پائے جاتے۔ پھر بعض شیعہ دوسروں سے بھی زیادہ خبیث ہیں۔

پھر وحدۃ الوجود کے قائلین جیسے ابن عربی اور ابنِ سبعین (1) وغیرہ کا یہ دعویٰ ہے کہ انہیں ہر وقت رب تعالیٰ

(1) یہ ابو حفص عمر بن مرشد بن علی شرف الدین ابن الفارض ہے، جو الحموی الاصل ہے۔ جبکہ ولادت مصر میں ہے، اور سکونت اور وفات بھی مصر میں ہی ہوئی۔ سلطان العاشقین لقب تھا۔ سن ولادت ۵۷۶ھ اور سن وفات ۶۳۲ھ ہے۔ دیکھیں: وفیات الاعیان: ۳/ ۱۲۶ ـ ۱۲۷ .

کا مشاہدہ حاصل ہے۔ ان کے نزدیک دنیا و آخرت کا مشاہدہ ایک ہی ہے۔ کیونکہ اس کی مطلق ذات ساری کائنات میں جاری وساری ہے۔

اس قسم کی باتیں اور اقوال لوگوں میں موجود ہیں۔ البتہ شیعہ کے اقوال زیادہ قبیح و شنیع ہیں۔ جیسا کہ غالی نصیریہ وغیرہ کے اقوال ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ یہ نصیریہ وحدۃ الوجود کے قائلین کی بے حد تعظیم کرتے ہیں، اور تلمسانی [1] وحدت کے قائلین کا شیخ تھا۔ جس نے النفری [2] کی ''موافقت'' کی شرح کی ہے، اور اس کے علاوہ بھی کتابیں لکھیں۔ نصیریہ کی طرف مائل ہوئے تو ان کے لیے بھی ایک کتاب لکھی۔ اس لیے نصیریہ تلمسانی کی بے حد تعظیم کرتے ہیں۔ مجھے نقیب الاشراف تلمسانی سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ میں نے تلمسانی سے پوچھا کہ کیا آپ نصیری ہیں؟ تو کہنے لگے کہ نصیری تو میرا ایک جز ہیں۔

روافض کا عقیدہ: ''رب تعالیٰ کی آنکھ دکھی اور وہ رویا بھی'' پر تبصرہ:

❀ رہا اس امامی کا یہ کہنا کہ: رب تعالیٰ کو آشوب چشم ہوا اور فرشتوں نے اس کی عیادت کی اور رب تعالیٰ طوفانِ نوح پر رویا وغیرہ۔ تو ہم دیکھتے ہیں کہ ان لوگوں نے اس قسم کے اقوال یہود سے نقل کیے ہیں۔ جتنے مسلمانوں کو میں جانتا ہوں، یہ ان میں سے کسی کا بھی قول نہیں، اور اگر اہلِ قبلہ میں سے کسی نے یہ قول کیا بھی ہے تو قابلِ افکار نہیں۔ (کوئی ایک آدھ ایسا گمراہ نکل بھی آتا ہے) کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے:

''تم قدم بہ قدم اپنے سے پہلوں کی چال چلو گے۔ یہاں تک کہ اگر وہ کسی گوہ کے بل میں بھی داخل ہوئے تھے تو تم بھی اس میں داخل ہو کر رہو گے۔'' [3]

لیکن چونکہ یہ روافض یہود کے مشابہ ہیں۔ اس لیے ان میں ایسے لوگوں کا پایا جانا بہ نسبت اہلِ سنت کے زیادہ ظاہر ہے۔

روافض کے عقیدہ: ''عرش چہار جانب سے رب تعالیٰ سے انگشت بڑا ہے'' پر تبصرہ:

❀ رہا اس امامی کا یہ قول کہ عرش ہر جانب سے رب تعالیٰ سے چہار انگشت زیادہ بڑا ہے۔ تو میں نہ تو اس کے

[1] یہ عفیف الدین سلیمان بن عبداللہ بن علی الکومی التلمسانی ہے جس کا ترجمہ گزر چکا ہے۔

[2] یہ ابوعبداللہ محمد بن عبدالجبار بن حسن النضری ہے۔ یہ النفر نامی شہر کی طرف منسوب ہو کر النفری کہلاتے ہیں جو کوفہ کا ایک پرگند ہے۔ شعرانی نے الطبقات الکبری: ۱/ ۱۷٤ ـ ۱۷۵۔ میں اس کا ترجمہ ذکر کیا ہے، اور کہا ہے کہ: موصوف کا قول کے طریق میں بڑا عالی کلام تھا۔ ''المواقف'' جیسی کتاب لکھی۔ جسے شیخ محی الدین ابن العربی نے ان سے نقل کیا ہے۔ ۳۵۴ھ میں وفات پائی۔ دیکھیں: المشتبہ للذھبی: ۲/ ٦٦٤۔ عیسی الحلبی۔

[3] صحیح البخاری، کتاب الانبیاء باب ما ذکر عن بنی اسرائیل عن ابی سعید الخدری رضی اللہ عنہ مع اختلاف اللفظ: ٤/ ١٦٩.

کسی قائل کو جانتا ہوں اور نہ ناقل کو۔ البتہ عبداللہ بن خلیفہ کی حدیث میں یہ ضروری مروی ہے کہ: عرش کی چار انگشت برابر جگہ بھی فالتو نہیں۔ ❶ کہ یہ روایت نفی کے ساتھ بھی ہے اور اثبات کے ساتھ بھی۔ متعدد محدثین نے اس حدیث میں طعن کیا ہے۔ جیسے اسماعیلی، ابن جوزی، بعض نے اس حدیث کے شواہد ذکر کر کے اسے قوی بھی کیا ہے۔

اب نفی کے لفظ پر کوئی اشکال نہیں۔ کیونکہ ایسا لفظ احادیث میں نفی کے عموم کے لیے آتا ہے۔ جیسے حدیث میں ہے کہ: ''آسمان میں چار انگشت برابر بھی جگہ نہیں مگر وہاں کوئی نہ کوئی فرشتہ قیام وقعود میں رکوع وسجدہ میں ہے۔'' ❷ یعنی آسمان میں سرے سے کوئی جگہ خالی ہی نہیں ہے۔

اس معنی میں عربوں کا یہ قول ہے کہ: ''آسمان میں ہتھیلی کے بقدر بھی بادل نہیں۔'' کیونکہ ہتھیلی کے ذریعے مساحت کی جاتی ہے۔ جیسا کہ گز کے ذریعے کی جاتی ہے، اور آدمی کے اعضاء میں مساحت کا سب سے چھوٹا عضو ہتھیلی ہے۔ لہٰذا یہ سب سے کم مقدار کے لیے مثل بن گئی۔

پس جب یہ کہا جائے کہ عرش کی چار انگشت برابر جگہ بھی فاضل نہیں اور معنی یہ ہو کہ زائد اور فالتو نہیں، تب پھر یہاں یہ بیان کرنا مقصود ہوگا کہ رب تعالیٰ عرش سے عظیم اور بڑا ہے۔

اب یہ بات معلوم ہے کہ یہ حدیث قولِ نبی ﷺ نہ ہو تو ہم پر اس میں سے کچھ واجب نہیں، اور اگر یہ قولِ نبی ہو تو یہاں نبی کریم ﷺ نے نفی اور اثبات کو یکجا نہیں کیا۔ اگر تو یہاں نفی ہے تو اثبات نہیں۔ اب جو لوگ یہاں اثبات کے قائل ہیں۔ انہوں نے یہاں اپنے اصول کے مناسب کلام کیا ہے۔ اس کی تفصیل دوسرے مقام پر ہے۔

یہ اور اس جیسی باتیں چاہے حق ہوں یا باطل، نہ تو اہلِ سنت کے مذہب میں قادح ہیں اور نہ مضر۔ کیونکہ اگر ان کو باطل مانیں تو یہ ان کا قول نہیں ہوسکتا۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ان میں سے کسی ایک فرقہ کا قول ہوگا جسے کچھ لوگوں نے روایت کر دیا ہوگا۔

اور جو باطل ہوگا اسے جمہور نے رد کر دیا ہوگا۔ جیسا کہ وہ دیگر اقوال کو بھی رد کر دیا کرتے ہیں۔ بہت سارے مسلمانوں نے باطل اقوال کیے ہیں۔ لیکن یہ اقوال مسلمانوں کے دین کے حق میں مضر نہیں۔ امامیہ کے متعدد ایسے منکر اقوال ہیں جن میں ایسی باتیں مذکور ہیں۔ چاہے ان کو بعض اہلِ سنت نے بھی کہا ہو۔

---

❶ کتب رجال میں اس نام کے دو آدمی ملتے ہیں: (۱) عبداللہ بن خلیفہ طائی کوفی ہمدانی (دیکھیں: طبقات ابن سعد: ٦/ ١٢١) اور (۲) عبداللہ بن خلیفہ یا خلیفہ بن عبداللہ (دیکھیں: تقریب التهذیب، ص: ٤١٢) اب میں نہیں جانتا کہ یہاں دونوں میں سے کون مراد ہے۔

❷ الدر المنثور للسیوطی: ١/ ٢٩٢ ـ ٢٩٦.

فصل: [اللہ تعالیٰ کی شکل وصورت پر بحث کا جواب]

[اعتراض]: شیعہ مصنف لکھتا ہے: ''بعض اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جمعہ کی رات کو ایک بے ریش لڑکے کی شکل میں ایک گدھے پر سوار ہو کر اترتے ہیں، بغداد کے بعض آدمی شب جمعہ اپنے مکان کی چھت پر ایک برتن میں کچھ جو ڈال دیتے اور منتظر رہتے کہ اللہ تعالیٰ اس کی چھت پر نازل ہوں گے اس کا گدھا جو کھانے میں مشغول رہے گا اور اللہ تعالیٰ یہ پکارتے رہیں گے کہ آیا کوئی توبہ کرنے والا ہے؟ بے شک رب تعالیٰ کی ذات ایسے گھٹیا عقائد سے بلند و برتر ہے۔ حشویہ کے ایک شیخ کے بارے میں منقول ہے کہ ایک مرتبہ ایک تیلی ان کے پاس سے گزرا، اس کے ساتھ ایک گھنگھریالے بالوں والا بے حد ایسا خوبصورت بے ریش بھی تھا۔ جیسا کہ وہ اپنے رب کے بارے میں بیان کیا کرتے تھے کہ وہ ایسا ایسا خوبصورت ہوگا۔ شیخ اسے بار بار تکنے لگا، حتیٰ کہ اس تیلی کو شک پڑ گیا کہ شاید کو اس بے ریش کی طلب ہے۔ چنانچہ وہ اسے رات کو لے کر شیخ کے پاس چلا آیا اور بار بار تکنے کا حوالہ دے کر وہ لڑکا پیش کر دیا۔ اس پر شیخ نے اس سخت دھتکارا اور یہ کہا کہ میں نے اسے بار بار اس لیے دیکھا تھا کیونکہ میرا یہ مذہب ہے کہ رب تعالیٰ اس کی صورت پر نازل ہوتا ہے۔ تو مجھے اس کے رب ہونے کا وہم ہوا تھا۔ اس پر وہ تیلی کہنے لگا: ''ارے میں تیل بیچ کر تمہارے اس قول کے ہوتے ہوئے تمہارا جیسا زاہد ہونے سے پھر بہتر ہوں۔'' [انتہی کلام الرافضی]

[جواب]: ایسی حکایات کے بارے میں دو باتیں ہی کہی جا سکتی ہیں: (۱) یا تو یہ نری جھوٹی ہیں جو لوگوں کے شیوخ پر بغداد تراشی تھیں (۲) یا پھر یہ جہل میں ڈوبے کا حال ہے۔ جس کا کوئی قول و مذہب نہیں۔ حتیٰ کہ ایک عام آدمی بھی اس سے زیادہ عقل مند اور فقیہ ہوتا ہے۔

بات ان دونوں میں سے جو بھی ہو اہلِ سنت کے حق میں مضر نہیں۔ کیونکہ یہ صاحبِ علم کو معلوم ہے کہ اہلِ سنت کے علماء میں سے کوئی ایسی ہذیان نہیں بک سکتا کہ ایک بچے سے بھی ایسی بات متوقع نہیں، اور یہ بات بھی معلوم ہے کہ روافض کے مشائخ سے اس سے بھی زیادہ عجیب باتیں منقول ہیں، اور وہ صحیح بھی ہیں۔ (کہ انہوں نے واقعی ایسی باتیں کہی ہیں)۔ مجھے ایک ثقہ بغدادی نے بیان کیا کہ یہ حکایت سراسر جھوٹ ہے۔ یا تو اسے اس مصنف نے تراشا ہے یا پھر کسی نے اہلِ سنت کو بدنام کرنے کے لیے اس کو یہ حکایت سنائی ہے، اور زیادہ درست یہی بات لگتی ہے۔ کیونکہ اہلِ بغداد بڑے سوجھ بوجھ والے تھے۔

شیعہ مذہب جھوٹ کا پلندہ:

اس کے جھوٹے ہونے کی دلیل یہ ہے کہ یہ مذکورہ حدیث کسی نے بھی بیان نہیں کی، نہ صحیح سند سے اور نہ ضعیف سند سے، اور نہ کسی محدث نے یہ روایت کیا ہے کہ رب تعالیٰ ہر شبِ جمعہ کو نزول فرماتا ہے اور نہ یہ کہ رب

تعالیٰ ہر شبِ جمعہ کو زمین پر نزول فرماتا ہے۔ ❶ اور نہ یہ کہ رب تعالیٰ بے ریش کی شکل میں نزول فرماتا ہے۔ ❷ بلکہ آثار اور احادیثِ صحیحہ میں ایسا هذیان ہرگز بھی وارد نہیں۔ اس بارے منقول ہر حدیث باطل اور موضوع ہے۔ جیسے خاکی اونٹ والی حدیث، اور یہ کہ رب تعالیٰ عرفہ کی رات نزول فرماتا ہے، اور سواروں سے معانقہ اور پیادوں سے مصافحہ کرتا ہے، وغیرہ۔ اور یہ کہ آپ ﷺ نے طواف کے دوران اپنے رب کو دیکھا اور یہ کہ آپ ﷺ نے بطحاء مکہ میں اپنے رب کو دیکھا وغیرہ۔ اہل حدیث معرفت کا ان روایات کے جھوٹے ہونے پر اتفاق ہے۔ ان روایات کو گھڑنے والوں کا مقصود حضرات محدثین کو بدنام کرنا ہے کہ ان سے ایسی باتیں بھی منقول باور کی جائیں۔ جیسے گھوڑے کے پسینے والی جھوٹی حدیث۔ ❸

❶ علامی سیوطی (اللالئ المصنوعة: ١/ ٢٦ ـ ٢٧) علامہ شوکانی (الفوائد المجموعه، ص: ٤٤٦ ـ ٤٤٧) اور ابن عراق الکنانی (تنزیه الشریعة: ١/ ١٣٨) نے ایک حدیث روایت کی ہے جس میں یہ ہے کہ: رب تعالیٰ ہر شبِ جمعہ کو دارِ دنیا کی طرف چھ لاکھ فرشتوں کے جلوسِ نزول فرماتا ہے اور نور کی کرسی پر بیٹھتا ہے...... الخ۔ شوکانی کہتے ہیں: یہ حدیث جوزفانی نے حضرت ابنِ عباس رضی اللہ عنہما سے مرفوعاً روایت کی ہے۔ لیکن کذب، موضوع، باطل اور شیوخ پر الزام ہے۔ اسے ابو السعادات احمد بن منصور بن حسن بن قاسم نے گھڑا ہے جو ابنِ جوزی کے بقول کذاب ہے۔ اس جیسی ایک اور باطل روایت بھی ہے جو سیوطی نے "ذیل الالئ المصنوعه، ص: ٢" میں نقل کی ہے۔ بے شک ایسی روایات باطل ''منکر'' موضوع اور جھوٹ ہیں۔

❷ علامہ سیوطی نے (اللالئ المصنوعة: ١/ ٢٨ ـ ٣١)۔ میں ایسی متعدد روایات ذکر کی ہیں۔ ان میں سے ایک روایت حضرت ام طفیل والی مرفوع روایت ہے؛ جس میں آپ فرماتی ہیں: ''میں نے اپنے رب کو نیند میں بہترین صورت میں دیکھا؛ ایک مؤقر نوجوان کی شکل میں؛ اس کی ٹانگیں سبزہ میں تھیں؛ اور ان میں سونے کے جوتے تھے۔ اور اس کے چہرے پر سونے کے نشان تھے۔'' امام شوکانی نے یہ روایت ''الفوائد ص ۴۴۷'' پر نقل کی ہے۔ دوسری روایت (اللالئ المصنوعة: ١/ ٢٩) پر ہے؛ حضرت ابن عباس سے روایت ہے؛ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میں نے اپنے رب کو ایک نوجوان کی صورت میں دیکھا جس کے کانوں تک بال تھے۔'' تیسری روایت: حضرت عائشہ فرماتی ہیں: '' آپ نے اپنے رب کو ایک نوجوان کی صورت میں دیکھا جو کہ کرسی پر بیٹھا ہوا تھا؛ اس کی ٹانگیں سبزے میں تھیں جن سے نور پھوٹ رہا تھا۔'' (اللالئ المصنوعة: ١/ ٢٨)

چوتھی روایت: '' آپ ﷺ نے اپنے رب کو ایک نوجوان کی شکل وصورت میں دیکھا جس کے سر پر تاج تھا۔'' اور پانچویں روایت: حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: رسول اللہ تعالیٰ ﷺ نے فرمایا: ''میں نے اپنے رب کو ایک بے ریش نوجوان کی شکل میں دیکھا؛ جس پر سبز لباس تھا۔ اور چھٹی روایت: حضرت ابن عباس فرماتے ہیں: محمد ﷺ نے اپنے رب کو ایک بے ریش نوجوان کی میں بغیر پردہ کے دیکھا؛ اس کے پاؤں سبزہ میں تھے۔''

علامہ سیوطی نے ان روایات کے بارے میں علماء کے اقوال نقل کئے ہیں۔ ان میں سے بعض نے ان روایات کا انکار کیا ہے؛ اور انہیں من گھڑت کہا ہے؛ اور بعض نے ان میں تأویل کی کوشش کی ہے کہ یہاں پر رویت سے خواب میں دیکھنا ہے۔ اور رسول اللہ تعالیٰ ﷺ نے اپنے رب کو اپنے دل سے دیکھا تھا۔ علامہ ابن دبیع الشیبانی نے اپنی کتاب (تمییز الطیب من الخبیث فیما یدور علی ألسنة الناس من الحدیث ص ٩) میں کہا ہے:

''یہ حدیث: میں نے اپنے رب کو ایک بے ریش نوجوان کی شکل میں دیکھا'' جو کہ عوام الناس صوفیہ کے ہاں زد زبان عام ہے؛ یہ ایک من گھڑت روایت ہے جو کہ رسول اللہ تعالیٰ ﷺ پر جھوٹ بولا گیا ہے۔ جیسا کہ علامہ تاج الدین سبکی نے بھی کہا ہے۔'' (انظر: تذکرة الموضوعات للفتنی ٩/ ٢؛ الموضوعات لملا علی القاری ٤/ ٩؛ وتنزیه الشریعة ١/ ١٤٥)

❸ سیوطی نے (اللالئ: ١/ ٣ میں) یہ حدیث حاکم سے نقل کی ہے کہ حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ کسی نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا: اے اللہ تعالیٰ کے رسول! ہمارا رب کس چیز سے بنا ہے؟ فرمایا: کڑوے پانی سے۔ جو نہ زمین کا ہے اور نہ آسمان کا۔ اس نے گھوڑوں کو پیدا کیا اور انہیں دوڑایا جس سے انہیں پسینہ آیا۔ پس اس اپنے آپ کو اسی پسینہ سے پیدا فرمایا۔'' اس کے بعد سیوطی حاکم کا یہ قول نقل کرتے ہیں: یہ ہدیث موضوع ہے۔ یہ محمد بن شجاع نے گھڑی ہے۔ کسی مسلمان سے ایسی حدیث گھڑنے کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ سیوطی اس پر یہ زائد کہتے ہیں: اور نہ کسی عقل مند سے۔ اس کے بعد موصوف ابن شجاع الثلجی کے بارے میں کلام نقل کرتے ہیں۔ دیکھیں: لسان المیزان: ٦/ ٢٩٢.

جھوٹوں اور جھوٹی حدیث گھڑنے والوں کی ایک جماعت نے نبی کریم ﷺ کے بارے میں ایسی احادیث گھڑی ہیں۔ جیسا کہ روافض نے اس سے کہیں زیادہ اور گھناؤنی باتیں گھڑ رکھی ہیں۔ اگر یہ امامی اپنی تصنیف میں صرف اتنی باتوں ہی پر اکتفاء کرتا جو اس نے ذکر کی ہیں تو بھی ان میں وہ جھوٹ موجود ہے جس کے جھوٹ ہونے پر اہل علم اور حضرات محدثین کا اجماع ہے۔ انہیں میں سے ایک مثل آفتاب نیم روز ایک جھوٹ وہ ہے جو اس نے ''منهاج الندامة'' میں ذکر کیا ہے۔

ہم گزشتہ میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اس دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ ممکن نہیں۔ نہ تو کسی نبی کے لیے اور نہ کسی غیر نبی کے لیے۔ اس باب میں لوگوں کا خاص حضرت محمد ﷺ کے بارے میں اختلاف ہے۔ اس پر مستزاد یہ کہ معروف احادیثِ معراج میں ایسی کوئی بات نہیں جو رؤیت پر اصالۃً دلالت کرتی ہو۔ یہ روایت ایک ضعیف اسناد کے ساتھ مروی ہے جو ابوعبیدہ کے طریق سے ہے۔ جسے خلال نے اور قاضی ابویعلی نے ''ابطال التاويل'' میں ذکر کیا ہے، اور اہل علم کا اس روایت کے جھوٹے اور موضوع ہونے پر اتفاق ہے۔ [1]

صحیح مسلم میں حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ سے روایت ہے، وہ فرماتے ہیں:

''میں نے عرض کیا: اے اللہ تعالیٰ کے رسول! کیا آپ ﷺ نے اپنا رب دیکھا؟

''تو آپ ﷺ نے فرمایا: وہ تو نور ہے بھلا میں اسے کیونکر دیکھتا؟ [2] یہ بات ثابت نہیں ہے کہ کسی صحابی نے آپ ﷺ سے رؤیت کے بارے میں پوچھا ہو۔ صرف اسی ایک حدیث میں اس بات کا ذکر ہے۔

رہی وہ احادیث جو لوگ نقل کرتے ہیں کہ جنابِ ابوبکر رضی اللہ عنہ نے آپ سے پوچھا؛ تو آپ ﷺ نے فرمایا:

''ہاں میں نے رب کو دیکھا ہے۔''

اور سیّدہ عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا کے سوال کے جواب میں فرمایا: ''میں نے رب تعالیٰ کو نہیں دیکھا۔''

تو اہل علم کا ان روایات کے جھوٹ ہونے پر اتفاق ہے۔ علماء میں سے کسی نے بھی ان روایات کو صحیح یا ضعیف اسناد کے ساتھ روایت نہیں کیا۔ اسی بناء پر امام احمد رحمہ اللہ نے رؤیت کے باب میں حضرت ابی ذر رضی اللہ عنہ کے قول پر اعتماد کیا ہے۔ اسی طرح عثمان بن سعید دارمی نے بھی۔ رہی ہر رات میں آسمان دنیا کی طرف نزول فرمانے کی احادیث تو حضرات محدثین کے نزدیک معروف اور ثابت ہیں۔ اسی طرح عرفہ کی رات میں رب تعالیٰ

[1] امام ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے جس حدیث کی طرف اشارہ کیا ہے وہ مجھے نہیں ملی۔

[2] صحيح مسلم: ١/ ١٦١ـ كتاب الايمان، باب فى قوله عليه السلام: نورٌ أنّى اراه.

کے قریب ہونے والی حدیث بھی ہے۔ جسے امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ ❶ رہا نصف شعبان کی شب میں نزول تو اس بارے ایک مختلف فیہ اسناد والی حدیث ہے۔ ❷

پھر جمہور اہلِ سنت کہتے ہیں کہ بے شک وہ نزول فرماتا ہے لیکن اس کا عرش اس سے خالی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ اسحاق بن راہویہ اور حماد بن زید وغیرہ سے ایسا مروی ہے۔ اور امام احمد رحمہ اللہ مسدّد ❸ کو لکھے اپنے خط میں فرماتے ہیں:

''علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے مثل کوئی چیز نہیں، اور یہ کہ اس کے نزول کی کیفیت غیر معلوم ہے، اور یہ کہ اس کی صفات اس کی مخلوق کی صفات کے مثل نہیں۔''

علماء کا اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا رب تعالیٰ کا نزول یہ فعل کی صفت ہے جو مخلوقات میں رب سے منفصل ہے یا یہ اس کا فعل ہے جس کے ساتھ یہ قائم ہے۔ اس بارے اہل سنت کے دو معروف اقوال ہیں، اور یہ امام مالک، امام شافعی، امام احمد، امام ابوحنیفہ وغیرہ کے اصحابِ حدیث و تصوف کے اقوال ہیں۔

اسی طرح استواء علی العرش میں بھی اختلاف ہے کہ آیا یہ رب تعالیٰ کا فعل ہے جو اس سے منفصل ہے، جسے وہ عرش کے ساتھ کرتا ہے۔ جیسے اس کے قریب ہونا، یا یہ فعل ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ غرض اس بارے دو اقوال ہیں: پہلا قول ابن کلاب، اشعری، قاضی ابویعلی، ابوالحسن تمیمی وغیرہ کا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جو فعل اس کی مشیئت اور قدرت سے متعلق ہو، وہ اس کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔

جبکہ دوسرا قول جمہور آئمہ محدثین کا ہے۔ جیسے ابن مبارک، حماد بن زید، اوزاعی، بخاری، حرب کرمانی، ابن خزیمہ، یحییٰ بن عمار سجستانی، دارمی، ابن حامد، ابوبکر عبدالعزیز، ابوعبداللہ بن مندہ، انصاری رحمہم اللہ وغیرہ۔

یہ مقام ان مسائل کی تفصیل کا نہیں۔ غرض صرف اس بات پر تنبیہ کرنا ہے کہ یہ اقوال نہ تو علماء اہلِ سنت کے ہیں اور نہ کسی عاقل کے ہیں۔ یہ نرے جھوٹے اور کسی پرلے درجے کے جاہل کے ہیں۔

---

❶ صحیح مسلم: ۲/ ۹۸۲ ـ ۹۸۳ـ کتاب الحج، باب فی فضل الحج والعمرة ویوم عرفة.

❷ الرد علی الجهمیة للدارمی، ص: ۳ ـ ٤.

❸ یہ ابوالحسن مسدّد بن مسرھد بن مسربل اسدی بصری ہیں۔ ابن حجر (تقریب، ص: ٤۹) کہتے ہیں: مسدّد ثقہ اور حافظ ہیں۔ کہتے ہیں کہ بصرہ میں سب سے پہلے آپ ہی نے مسند لکھی۔ ایک قول یہ ہے کہ مسدّد آپ کا لقب جبکہ نام عبدالملک بن عبدالعزیز ہے۔ ۲۲۸ھ میں وفات پائی۔ دیکھیں: طبقات الحنابلہ: ۱/ ۳٤۱ ـ ۳٤۵.

فصل:

جہت اور حدوث کی بحث اور ابن تیمیہ کا ردّ

[اعتراض]: شیعہ مصنف لکھتا ہے: ''فرقہ کرامیہ اللہ تعالیٰ کو بالائی جانب قرار دیتے ہیں اور یہ نہیں جانتے کہ جو چیز کسی جہت میں ہو، وہ اس جہت کی محتاج ہوگی، اور اس کے ساتھ ساتھ حادث بھی ہوگی۔'' [انتہیٰ کلام الرافضی]

[جواب]: یہ نہ کرامیہ کا مذہب ہے؛ اور نہ ہی کسی دوسرے کا۔ بلکہ کوئی بھی یہ عقیدہ نہیں رکھتا کہ اللہ تعالیٰ ایسی جہت میں ہے کہ اس جہت نے اس کا احاطہ کیا ہوا ہے؛ یا پھر وہ اس کا محتاج ہے۔ بلکہ تمام لوگوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق العالم ہے، اور وہ اپنے علاوہ ہر ایک سے بے نیاز اور غنی ہے۔ خواہ اسے جہت کا نام دیا جائے یا نہ دیا جائے۔ اگر چہ جب وہ جہت کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے فوق العالم ہونا مراد لیتے ہیں۔ یہ کرامیہ کے علاوہ دوسرے لوگوں کا بھی مذہب ہے۔ قدیم دور کے ائمہ شیعہ کا بھی مذہب تھا؛ جیسا کہ اس سے پہلے ذکر گزر چکا ہے۔ تم نے اس کے ابطال پر کوئی دلیل نہیں بیان کی۔ جب کوئی لوگوں کے مذاہب میں کوئی برائی بیان کرتا ہے تو اس کے لیے ضروری ہوجاتا ہے کہ وہ اس کے بطلان پر دلیل بھی بیان کرے۔ تمام مخلوق کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس عالم کے اوپر ہے۔ اگر چہ یہ لوگ لفظ جہت کے بولنے سے احتراز کرتے ہیں۔ وہ اپنے دل سے اس کا اعتقاد رکھتے ہیں اور زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ان کا رب اوپر ہے۔ اور وہ کہتے ہیں کہ: یہ بات ان کی فطرت میں داخل ہوچکی ہے۔ جیسا کہ ابو جعفر ہمدانی [2] نے استواء کے منکر سے کہا تھا۔ جب ان سے کہا گیا کہ: اگر

[1] صحیح مسلم کتاب الحج، باب فضل یوم عرفة، (حدیث:١٣٤٨)

[2] نام محمد بن حسن بن محمد کنیت ابوجعفر اور نسبت ہمدانی ہے۔ آپ بہت بڑے حافظ حدیث اور صادق القول تھے۔ ابن السمعانی کہتے ہیں: یہ اپنے عصر وعہد میں سب سے بڑے حافظ حدیث تھے۔ امام الحرمین فرماتے ہیں:
ظواہر نصوص کے بارے میں علماء کے یہاں اختلاف پایا جاتا ہے، علماء کی ایک جماعت آیات واحادیث نبویہ میں تاویل کی قائل ہے، ائمہ سلف تاویل نہیں کرتے، بلکہ نصوص کو ان کے ظاہری مفہوم پر محمول کرتے ہیں وہ ان کے مفاہیم ومعانی کا علم اللہ تعالیٰ کو تفویض کرتے ہیں۔ ہمارا ذاتی زاویہ نگاہ اس ضمن میں یہ ہے کہ ہم سلف صالحین کی پیروی کرتے ہیں، اس مسئلہ میں قطعی دلیل یہ ہے کہ امت کا اجماع ایک لائق اتباع حجت ہے جس کی تائید شریعت حقہ سے ہوتی ہے۔ یہ ایک ناقابل انکار حقیقت ہے کہ اصحاب رسول صلی اللہ علیہ وسلم ظواہر نصوص کے فہم وادراک کے درپے نہیں ہوتے تھے۔
علامہ المناوی الجامع الصغیر کی شرح میں لکھتے ہیں: علامہ سمعانی رحمہ اللہ نے ابوجعفر ہمدانی رحمہ اللہ کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ میں نے امام الحرمین ابوالمعالی کو سنا فرماتے تھے: ''میں نے لاکھوں اوراق کا مطالعہ کیا اور پھر بغور اس بات کا جائزہ لیا کہ مسلمان اسلامی عقائد اور ظاہری علوم پر کہاں تک اعتماد رکھتے ہیں، میں بحر مواج میں سوار ہوا اور ان چیزوں میں سوار ہوا جس سے اسلام نے منع کیا ہے (یعنی فلسفہ وعلم الکلام کا مطالعہ کیا) یہ سب کچھ حق کی تلاش میں کیا، میں اب ان تمام باتوں سے منہ موڑ کر کلمہ حق کی طرف لوٹ ⇦⇦⇦

اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوتے تو اس سے حوادث پیش آتے۔ تو ابو جعفر نے کہا:

''استواء کا علم ہمیں نقلی دلائل سے حاصل ہوا، ان کی عدم موجودگی میں ہم اسے معلوم نہ کر سکتے تھے۔ اور آپ اس کی تاویل کرتے ہیں۔ اب اسے چھوڑیئے اور ہمیں ایک بدیہی بات کا پتہ بتلایئے جس کا احساس ہمارے دل میں جاگزیں رہتا ہے۔ وہ بات یہ ہے کہ جب بھی کوئی عارف زبان سے ''یا اللہ'' کہتا ہے تو قبل اس کے کہ اس کی زبان پر یہ کلمہ جاری ہو، اس کے دل میں علو (بلندی) کا مفہوم پیدا ہو جاتا ہے، (یعنی فوراً اس کا ذہن اس طرف مائل ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ فوق العالم ہے) وہ دائیں بائیں متوجہ نہیں ہوتا، کیا آپ کسی حیلہ سے اس بدیہی بات کو ہمارے دل سے محو کر سکتے ہیں؟''

مذکورہ صدر عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت کی نفی کے لیے جو دلیل پیش کی جاتی ہے وہ نظری کسبی ہے؛ جو کہ کسی بھی طرح ایک بدیہی وفطری دلیل کا مقابلہ نہیں کر سکتی، خصوصاً جب کہ باری تعالیٰ کا فوق العالم ہونا، نصوص متواترہ سے ضرورت کے تحت ثابت ہے۔ یہ بات ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ بدیہیات کا نظری دلائل سے رد کرنا ناممکن ہے، اگر بدیہیات کو بھی ہدف تنقید بنایا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اساسی نظریات پر جرح وقدح کا دروازہ کھول دیا جائے اور اس طرح فروعات کی بجائے اصول کو تنقید کے تیروں سے چھلنی کیا جائے؛ تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ بدیہیات ونظریات دونوں ہی باطل ہو کر رہ جائیں گے۔ پس اس پر متکلم نے اپنے سر پر ہاتھ مارا اور کہا: ہمدانی نے مجھے حیران کر دیا۔ ہمدانی نے مجھے حیران کر دیا۔ ہمدانی نے مجھے حیران کر دیا۔''

تاہم اللہ تعالیٰ کے فوق العالم ہونے کی نفی کرنے والوں نے اپنے زاویہ نگاہ کو عقلی دلائل کے بل بوتے پر ثابت کرنے کی سعی لا حاصل کی ہے؛ اگر ان کی دلیل صحیح ثابت بھی ہو جائے تو وہ فقط نظری دلیل ہوتی ہے۔ جب کہ ہمارے پاس اس کا علم ضروری پایا جاتا ہے۔ اس علم کی روشنی میں ہم اس قصد ویقین پر مجبور ہیں۔ پس کیا آپ کے پاس اس علم ضروری اور قصد ضروری کے رد میں کوئی دلیل ہے؟ جو کہ ہم پر اس طرح سے لازم ہے کہ ہم اس کو ختم نہیں کر سکتے۔ پھر اس کے بعد اس کے نقیض پر دلائل پیش کیے۔ ضروریات کو نظریات سے ختم کرنا ناممکن ہے۔ اس لیے کہ نظریات کی منتہاء یہ ہے کہ ان پر ضروری مقدمات سے دلائل پیش کیے جا سکیں۔ پس ضروریات نظریات کی اصل اور بنیاد ہیں۔ اگر ضروریات پر نظریات سے قدح کی جائے تو اس سے نظریات کی اصل پر قدح لازم آتی ہے۔ پس اس صورت میں نظریات اور ضروریات دونوں باطل ٹھہرتی ہیں۔ پس اس لیے ہر حال میں ہم پر اس قدح کو باطل ثابت کرنا لازم آتا ہے۔ اس لیے کہ کسی چیز کی بنیاد پر قدح کرنا خود اس کی ذات میں

⇦⇦ آیا ہوں۔ اور وہ یہ ہے کہ انہی عقائد پر قائم رہو جن پر بوڑھی عورتیں یقین رکھتی ہیں، اسی پر میری موت واقع ہوگی اور میرا خاتمہ حق وصداقت اور کلمہ اخلاص پر ہوگا، اور اگر خدانخواستہ ایسا نہ ہو تو ابن الجوینی کے لیے تباہی و بربادی کے سوا اور کچھ نہیں۔ شذرات الذہب میں لکھا ہے کہ: یہ امام الحرمین کے اصلی الفاظ ہیں۔

قدح ہے۔ اور جب اس کا فساد ثابت ہوجائے تو قدح بھی باطل ہوجاتی ہے۔ پس صحت وفساد ہر دو صورتوں میں قدح باطل ہے۔ اس لیے کہ اس کی صحت سے اصل کی صحت لازم آتی ہے۔ اور اس کے فساد سے اصل کا فساد لازم نہیں آتا۔ اس لیے کہ یہ بھی ممکن ہے کہ فساد صرف اس چیز میں ہو؛ اس کی اصل میں نہ ہو۔ اس لیے کہ اصل میں قدح سے فرع کا بھی فساد لازم آتا ہے۔ اور جب اصل ہی فاسد ہوتو پھر اس میں کوئی قدح نہ ہوتی ہے نہ ہی ایسا کرنے کی ضرورت ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ نظری دلیل اپنے مقدمات اور ان کی تالیف پر موقوف ہوتی ہے۔ اور کبھی اس دلیل کا فساد اس مقدمہ کے فساد کے وجہ سے بھی ہوتا ہے یا کسی دوسرے فساد کی وجہ سے؛ یا فساد نظم کی وجہ سے۔ پس جب یہ ایک مقدمہ باطل ہوتو پھر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ تمام ہی مقدمات باطل ہوں۔ اس کے برعکس جب ایک مقدمہ باطل ہوتو پھر اس کی دلیل بھی باطل ہوجاتی ہے۔ ہاں اگر کسی ایک مقام پر واقع ہوجائے جس میں وہ اس جگہ سے مستغنی نہ ہومگر وہ جگہ اس سے مستغنی ہو؛ اس صورت میں وہ غیر کا محتاج ہو۔ مگر یہ کسی ایک کا بھی عقیدہ نہیں۔

ایسے ہی ہمیں کسی ایک بھی ایسے کا علم نہیں ہوا جو یہ کہتا ہو کہ وہ اپنی مخلوقات میں سے کسی ایک کا محتاج ہے۔ چہ جائے کہ وہ مخلوقات کے علاوہ کسی اور کا محتاج ہو۔ اور نہ ہی کسی ایک نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش کا محتاج ہے؛ حالانکہ وہی اس کا خالق ہے۔ اور مخلوق تمام کی تمام اپنے خالق کی محتاج ہے؛ جب کہ خالق مخلوق میں سے کسی ایک کا بھی محتاج نہیں۔ وہ اپنی قدرت سے عرش اور تمام مخلوقات کو قائم رکھے ہوئے ہے۔ وہ عرش سے بے نیاز ہے؛ اور دیگر تمام مخلوقات اس کی فقیر ومحتاج ہیں۔

جو کوئی کرامیہ یا دیگر اثبات صفات والے گروہ سے یہ سمجھا ہے کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش کے محتاج ہیں؛ تو یقیناً اس نے ان لوگوں پر بہت بڑا بہتان گھڑا ہے۔ اور یہ کیسے ممکن ہے؛ جب کہ ان کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تخلیق عرش سے پہلے بھی موجود تھے۔ اور جب وہ عرش سے پہلے موجود اور اپنی ذات کے ساتھ قائم ہے؛ تو اس سے صاف واضح ہوگیا؛ کہ وہ ہستی عرش سے بے نیاز ہے۔

جب اللہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہیں؛ تو اس سے یہ واجب نہیں ہوتا کہ وہ اس کا محتاج بھی ہو۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ اس کے بعض حصے اس کے بعض کے اوپر ہیں۔ مگر اس کا اوپر والا حصہ نیچے والے حصہ کا محتاج نہیں ہے۔ پس ہوا زمین کے اوپر ہے؛ مگر وہ اس کی محتاج نہیں ہے۔ ایسے ہی بادل بھی زمین سے اوپر ہوتے ہیں مگر اس کے محتاج نہیں ہوتے۔ ایسے ہی آسمان بادلوں؛ ہوا اور زمین سے بھی اوپر ہے؛ مگر ان کا محتاج نہیں ہے۔ تو پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ العلی الاعلی ہر چیز کا خالق وہ اپنی مخلوق کا اس لیے محتاج ہے کہ وہ ان سے اوپر اور بلند ہے۔

ایسے ہی شیعہ کا یہ کہنا کہ: ''ہر وہ چیز جو کسی جہت میں ہوگی وہ محدَث ہوگی'' مگر اس پر کوئی دلیل ذکر نہیں کی۔ اس کے سابقہ بیان سے اس کے کلام کا خلاصہ یہ لگتا ہے کہ وہ کہنا چاہتا ہے کہ: اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت میں ہے تو وہ جسم ہوگا؛ اگر جسم ہوا تو پھر ہر جسم محدث ہوتا ہے۔ اس لیے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ہوتا۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوتا ہے۔

[جس طرح وہ یہ کہتے ہیں کہ: دو چیزیں جو موجود ہوں گی وہ باہم یا تو متباین ہوں گی یا متداخل۔ ان کے زعم میں اس کا علم ہونا ایک بدیہی/ضروری بات ہے۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ایسے موجود کا اثبات جس کی جانب اشارہ نہ کیا جاسکتا ہو حس وعقل کے منافی ہے۔ حالانکہ قرآن کے بیشتر مقامات پر اللہ تعالیٰ کا فوق العالم ہونا مذکور ہے، بعض علماء کا قول ہے کہ قرآن کریم میں ۳۰۰ جگہ اس کا ذکر آیا ہے۔ احادیث نبویہ میں تواتر کے ساتھ یہ ثابت ہے۔ علماء سلف سے بھی تواتر کے ساتھ منقول ہے؛ وہ بھی اس میں متحد الخیال تھے: ان میں کوئی ایک بھی اس کا منکر نہیں تھا۔ جو لوگوں پر تنقید کرنا چاہتا ہو اور اس غرض کے لیے دلائل قاطعہ کو بھی رد کر دے تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے نظریات کو دلائل کی روشنی میں ثابت کرے۔

جہت سے کیا مراد ہے؟:

[اعتراض] : ......شیعہ مصنف کا یہ قول: ''جو چیز کسی جہت میں محدود ہو وہ حادث ہوگی اور اس جہت کی محتاج ہوگی۔''

[جواب]: ...... یہ اسی صورت میں درست ہوگا جب وہ جہت ایک وجودی اور مثبت حیثیت کی حامل ہو اور اس چیز کے لیے لازم ہو۔ اس میں شبہ نہیں کہ جو شخص اللہ تعالیٰ کو اس طرح قائم بالمحل مانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس محل سے بے نیاز نہیں ہوسکتا وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کو محتاج قرار دیتا ہے۔ حالانکہ کوئی شخص یہ عقیدہ نہیں رکھتا اور نہ ہی ہمارے علم کی حد تک کوئی شخص اللہ کو مخلوقات کا محتاج تسلیم کرتا ہے۔ اس لئے کہ اللہ نے عرش کو پیدا کیا، عرش کی تخلیق اس حقیقت کو واضح کرتی ہے کہ وہ عرش کو پیدا کرنے سے پہلے بھی اس سے بے نیاز تھا اور اس کے بعد بھی بے نیاز رہا۔ اللہ تعالیٰ کے فوق العرش ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ عرش کا محتاج ہے۔ دیکھئے اللہ تعالیٰ نے عالم ارضی کو پیدا کیا اس میں سے بعض حصے بالا ہیں اور بعض پست۔ ظاہر ہے کہ بلند حصے پست کے ہرگز محتاج نہیں بنائے۔ مزید غور کیجئے کہ پہلے زمین ہے پھر اس کے اوپر ہوا ہے؛ ہوا زمین کی محتاج نہیں؛ اور ایسے ہی اس کے اوپر بادل ہیں؛ بادل بھی زمین کے محتاج نہیں؛ ایسے ہی پھر ان کے اوپر آسمان ہیں؛ جو کہ بادلوں یا ہوا یا زمین کے محتاج نہیں۔ تو پھر کیسے کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کہ سب سے بلند و بالا اور ہر ایک چیز کا خالق و مالک ہے وہ ان سب سے اوپر اور بلند ہونے میں مخلوقات کا محتاج ہوگا؟

ہم جانتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہی ہر ایک چیز کے خالق و مالک ہیں ؛ اور ہر قسم کی قوت و طاقت صرف اللہ کے ہاتھ میں ہے۔ہمیں یہ بھی معلوم ہے کہ عرش ربانی اور حاملین عرش جس قوت سے بہرہ ور ہیں وہ اللہ تعالیٰ کی پیدا کردہ ہے۔اور حاملین عرش ملائکہ کے افعال کے پیدا کرنے والے بھی اللہ تعالیٰ ہیں؛ جب اللہ تعالیٰ ہی ہر ایک چیز کے خالق و مالک ہیں؛ اور ہر ایک قوت و طاقت بھی اسی کی طرف سے ہے تو پھر یہ بات ممتنع ہے کہ وہ کسی دوسرے کے محتاج ہوں۔

اگر اس سے تمہارے شیعہ اسلاف میں سے کوئی مثلاً یونس بن عبدالرحمٰن القمی (مشہور شیعہ عالم) اور اس کے امثال و ہمنوا یہ دلیل پیش کریں اور یہ کہے کہ عرش نے اللہ تعالیٰ کو اٹھا رکھا ہے، (جیسا کہ اس کا عقیدہ ہے)؛ تو تم اس کے حق میں کوئی دلیل پیش کرنے سے قاصر رہو گے۔ جو لوگ اللہ تعالیٰ کو فوق العرش قرار دیتے ہیں وہ یہ نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ عرش کا محتاج ہے، بلکہ صرف یہ کہتے ہیں کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے۔ جب ہم نے ذات الٰہی کو ایک ایسی چیز پیدا کرنے پر قادر تسلیم کر لیا جس نے اسے اٹھا رکھا ہے، تو اس سے اس کی قدرت کاملہ کا اظہار ہوتا ہے، نہ کہ دوسروں کی طرف عجز و درماندگی کا۔

ہم قبل ازیں بیان کر چکے ہیں کہ جہت سے امر موجود بھی مراد لیا جا سکتا ہے اور امر معدوم بھی۔ جو شخص اللہ تعالیٰ کو فوق العالم تسلیم کرتا ہے، وہ یہ نہیں کہتا کہ وہ کسی ایک موجود جہت میں ہے۔البتہ یہ ممکن ہے کہ جہت سے عرش مراد لیا جائے، اور باری تعالیٰ کے اس میں ہونے کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ وہ اس کے اوپر ہے۔ جیسے روایات میں آیا ہے کہ: ''اِنَّهٗ فِی السَّمَآءِ'' (وہ آسمان میں ہے) یعنی ''وہ آسمان کے اوپر ہے۔''

پس اس اعتبار سے جب وہ تمام عالم سے اوپر ہے تو ایسے ہی تمام مخلوقات سے بے نیاز بھی ہے۔ پھر جہت سے مراد ان کے نزدیک ایسی وجودی چیز نہیں ہوگی جس میں اللہ تعالیٰ موجود ہوں؛ چہ جائے کہ وہ اس کا محتاج ہو۔ اور اگر جہت سے مراد فوق العالم ہے تو پھر اس میں کوئی حرج والی بات نہیں۔ یہ کوئی امر وجودی نہیں کہ یہ کہا جائے کہ وہ اس کا محتاج ہے؛ یا کوئی دوسرا اس کا محتاج ہے۔

مگر یہ لوگ جہت کو ایک مشترک لفظ قرار دیتے ہیں اور اس زعم فاسد میں مبتلا ہیں؛ اور دوسروں کو اس زعم میں مبتلا کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ جب وہ کسی جہت میں ہے؛ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ وہ اپنے علاوہ ہر ایک چیز میں موجود ہے۔ جیسے آدمی اپنے گھر میں ہوتا ہے؛ اور جیسے شمس و قمر اور کواکب آسمان میں ہیں؛ پھر اس سے اور ایک نتیجہ نکالا جس سے اللہ تعالیٰ کا محتاج الی الغیر ہونا لازم آتا ہے۔ جب کہ اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز سے غنی اور بے نیاز ہے۔اور یہ سب مقدمات باطل ہیں۔

مثلاً ان کا یہ قول کہ ''اللہ تعالیٰ اگر کسی جہت میں ہوگا تو وہ مجسم ٹھہرے گا، اور جو چیز جسم دار ہو وہ حادث ہوتی ہے، کیونکہ جسم حوادث سے خالی نہیں، لہٰذا اس سے اللہ تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔''

یہ سب مقدمات متنازع فیہا ہیں۔ اس لیے کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ ضروری نہیں کہ جہت میں قیام پذیر ہونے والی چیز جسم دار ہو۔ بلکہ غیر مجسم اشیاء کا قیام بھی جہت میں ممکن ہے۔ جب اس کے جواب میں کہا جاتا ہے کہ یہ خلاف عقل ہے تو وہ کہتا ہے کہ کسی موجود چیز کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عالم میں داخل ہے اور نہ خارج؛ اس سے بھی زیادہ خلاف عقل ہے۔ اگر عقل اُس نظریہ کو قبول کرے تو یہ نظریہ بطریق اولیٰ قبولیت کا حق دار ہے۔ اور اگر اس نظریہ کو رد کیا جائے تو پھر پہلا نظریہ بطریق اولیٰ رد کئے جانے کا مستحق ہے۔ اور جب پہلے نظریہ کو رد کر دیا جائے تو جہت میں ہونا متعین ہو گیا۔ تو ہر دو صورت میں جہت کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔

بعض لوگ یہ بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ہر جسم حادث ہوتا ہے، مثلاً کرامیہ اور اس مؤلف کے اسلاف متقدمین شیعہ۔ یہاں پر گفتگو ان ہی لوگوں کے ساتھ ہے۔ اسی طرح بعض لوگ اس نظریہ کو نہیں مانتے کہ جسم حوادث سے خالی نہیں ہوتا، بلکہ ان کے نزدیک جائز ہے کہ کوئی جسم حوادث اور حرکت سے خالی ہو۔ جیسا کہ ان سے تنازع کرنے والے صانع کو کسی فعل کے انجام دینے تک افعال سے خالی قرار دیتے ہیں۔ اسی طرح بہت سے اہل الحدیث؛ متکلمین اور فلاسفہ جو کہ ان ساتھ اختلاف رکھتے ہیں ان کے نزدیک یہ بات درست نہیں کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ خود بھی حادث ہوتی ہے۔

ان مقامات میں سے ہر ایک مقام ایسا ہے کہ رافضی مشائخ اور ان کے ہمنوا اپنے متقدمین کے افکار و عقائد کو ثابت کرنے کے لیے دلائل پیش کرنے سے عاجز ہیں دوسرے فرقوں کی تو بات ہی چھوڑ یے۔

❁❁ دوسری جلد ختم ہوئی ❁❁

⇦⇦⇦

ضروری نوٹس